

Thomas Hobbes

Léviathan



folio **essais**

Thomas Hobbes

Léviathan

ou

Matière, forme et puissance
de l'État chrétien et civil

*Traduction, introduction, notes et notices
par Gérard Mairet*

Gallimard

INTRODUCTION

Hobbes, matérialisme et finitude

La pensée est libre.

HOBBS, *Lév.* p. 633.

S'il est toujours nécessaire de prendre la mesure d'une grande œuvre philosophique en prenant soin de la rapporter à l'époque où elle fut produite, on ne saurait pour autant la comprendre philosophiquement par ce moyen. *Léviathan* ou la *République* de Platon (à laquelle Hobbes compare son œuvre) ne sont pas des œuvres de circonstance, quand bien même les circonstances ont pris part à leur élaboration. De même, si une philosophie est invoquée par tel ou tel politicien passé ou présent, cela ne signifie pas que la philosophie en question doive être évaluée relativement à ce qu'en disent ceux qui s'y réfèrent pour s'en réclamer ou pour la condamner. Tel est en effet ce qui définit une œuvre : être de son temps tout en lui échappant absolument. En ce sens, *Léviathan* appartient au petit nombre des œuvres *philosophiques* car, si l'ouvrage répond aux questions cruciales de son temps et de son lieu (l'Angleterre et, différemment, la France du XVII^e siècle), il ne s'y réduit pas. Et l'on ne saurait accéder à sa signification philosophique en en faisant l'expression d'un parti politique (même si l'auteur prend parti), d'une classe sociale (même si l'auteur se définit lui-même comme *domestique*), ni d'une école (même si Hobbes, pour qui Dieu même est corps, est matérialiste), ni d'une église (même si le dieu hobbesien est plus un mot du vocabulaire que l'être révélé et révééré). Ce sont là, en somme, les contextes de l'œuvre, ou plutôt quelques-uns de ses

contextes. Aussi, si cette œuvre, tout de même étrange avec ses centaines de pages d'exégèse biblique, où l'on trouve des affirmations pour le moins goguenardes sur les « sortilèges » à l'œuvre dans la transsubstantiation, où l'on dit que l'image de la Vierge Marie a probablement pour origine quelque image bien païenne de Vénus, cependant que celle de l'Enfant Jésus doit probablement être une sorte de réplique de Cupidon, où l'on dit encore que l'église catholique et romaine est le royaume des fées, et mille autres choses de même gravité, si cette œuvre, donc, doit être comprise comme œuvre philosophique, il importe certainement non pas d'aller au-delà de ces affirmations scandaleuses, mais au contraire de s'y installer et de voir en quoi elles sont au cœur du sérieux philosophique.

Peu de lecteurs se sont aventurés ligne après ligne jusqu'au terme de ce voyage rigoureux et irrésistible à l'origine de notre *moralité*. Car c'est bien de cela qu'il s'agit ici : il s'agit de la fondation des quelques théorèmes et axiomes de la moralité dont nous sommes nourris, nous Européens (et quelques autres avec nous), depuis le début de ce que la coutume historique nomme les temps modernes. Hobbes, en ce domaine éthique, juridique et politique, n'est pas un moderne, il est *le* moderne. *Léviathan* est le livre d'une fondation. Ce n'est pas dire que Hobbes aurait énoncé les principes qui, tels quels, nous auraient été enseignés de génération en génération. La philosophie n'est pas institutrice de l'humanité et Hobbes n'est pas le professeur de sagesse dont nous aurions appris tout bonnement les leçons (même si Hobbes exprime explicitement l'ambition de voir son œuvre former la base de l'enseignement universitaire de son temps). À vrai dire, il n'y a jamais eu de hobbesiens dans la république humaine et il n'y en aura probablement pas : la philosophie ne passe jamais telle quelle dans les choses. Les mots que la philosophie définit (ce que fait Hobbes systématiquement) sont rarement ceux que nous employons dans nos conversations de tous les jours, comme si la philosophie menait sa vie propre, chez elle en quelque sorte, loin de l'opinion des gens et du lexique quotidien.

Cela dit, il y a des mots dans notre vocabulaire qui, à proprement parler, *ne veulent rien dire*. Et pourtant ces mots ont cours, sinon dans la vie de tous les jours, en tout cas dans l'énoncé de ce qui passe pour de la science ou du savoir. C'était le cas à l'époque de Hobbes, c'est évidemment le cas dans la nôtre. Hobbes en cite plusieurs et l'un des plus bizarres, parmi un nombre qu'on n'imaginait pas si grand, est justement un mot appartenant au lexique d'une prétendue science (philosophie) du monde. Il s'agit de « substance ». Puisque, dit Hobbes, substance signifie la corporéité, on ne voit pas ce que peut bien vouloir dire l'expression « substance incorporelle », autrement dit *corps incorporel*. Autant parler de cercle carré. Pourtant, on parle gravement et subtilement de « substance incorporelle » à l'université d'Oxford et ailleurs, on emploie aussi des mots tels que « péché », « loi », « liberté » et « justice » ; on dispute aussi de la signification des mots « anges », « esprits », « vie éternelle », des « prophètes » (les vrais et les faux), et de ce mot « dieu » dont justement il importe de savoir qu'il est incompréhensible, c'est-à-dire que la chose à quoi le mot renvoie ne saurait être appréhendée par un esprit fini, tant elle est infinie. Si donc, comme je le disais plus haut, *Léviathan* est le livre d'une fondation, c'est d'abord parce qu'il est le livre des définitions d'un monde qui est encore le nôtre, non dans le sens où il réformerait le vocabulaire de nos conversations, mais parce qu'il réforme le vocabulaire de la philosophie, c'est-à-dire du concept de monde. Le *monde* tel que *Léviathan* le conçoit est le monde historique dans lequel nous sommes, ce n'est plus le monde divin, immobile et plat, c'est le monde profane de l'action historique, le monde de la volonté et du calcul, c'est le monde des forces et de la force. C'est un monde qui n'est pas exactement sans dieu, mais où *dieu est un mot*. Autrement dit, il suffit de se mettre d'accord sur les définitions de ce mot – et de quelques autres.

Dès lors, la question qui se pose est double : *comment* établir les définitions et *qui* va les établir et les mettre en circulation dans la république ? C'est à cette double question que répond *Léviathan*. Mais ce n'est pas dans le cadre d'une

introduction que l'on peut exposer les réponses de Hobbes (pour cela il faut lire *tout* l'ouvrage) ; on ne peut ici même que circonscrire le territoire philosophique au sein duquel une telle question se pose. Mieux : ce ne sont pas tant les réponses de Hobbes qui importent que les raisons qui suscitent la question. Montrer à la faveur de la crise anglaise de 1640-1650 que la *question de la moralité* se pose et surtout en formuler les termes, telle est la signification de *Léviathan*. On comprend pourquoi l'ouvrage ne peut être compris par son contexte historique seulement : l'essor du bourgeois capitaliste et marchand dans une Europe des États en expansion. Si *Léviathan* échappe aux circonstances, dramatiques au demeurant, qui l'ont suscité, tout en y répondant adéquatement, c'est parce qu'il inaugure la forme de la moralité d'un monde européen qui s'est bâti depuis lors, c'est parce que se trouvent exposés là les fondements métaphysiques des États historiques dans le cours de leur formation, c'est parce que *Léviathan* est l'acte philosophique de constitution des principes d'une histoire qui depuis lors est la nôtre moyennant, faut-il le dire, ajustements et corrections. Il se peut bien, d'ailleurs, que cette histoire-là s'achève¹ ; néanmoins il importe certainement de savoir en quoi consistent ses fondements, tels que *Léviathan* les énonce : finitude, science et loi.

Finitude

Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill, by Thomas Hobbes of Malmesbury sort des presses à Londres au printemps 1651, dans un contexte à la fois despotique et chaotique de lendemain de guerre civile et de révolution. La Chambre des Lords est dissoute, la monarchie est abolie. Cromwell défait militairement les royalistes (et s'imagine déjà ce qu'il va bientôt être : *Lord Protector*) non pas ceux du parti de Charles I^{er} qui a été exécuté dans les formes deux ans plus tôt, mais de

Charles II exilé en France, là même où Hobbes séjourne depuis plus de dix ans et où, depuis 1648, la fronde parlementaire met ce pays, lui aussi, au bord de la guerre civile. Le destin de l'État moderne est en jeu dans l'histoire anglaise du XVII^e siècle et dans l'histoire française au temps de celui qui, pour être Louis XIV depuis 1643, n'est pas encore Roi Soleil, mais le devient. Il y a un monde qui se dessine fermement au travers des guerres civiles et des révolutions, succédant au tournant prodigieux du siècle précédent, celui de la Renaissance, de l'Humanisme et de la Réforme. Or, précisément, le vent de la Réforme souffle encore violemment en Angleterre : le catholicisme n'est pas vaincu, l'anglicanisme n'est pas assuré, et le calvinisme qui a pris pied en Écosse est plein d'ambition. L'Angleterre est au carrefour théologico-politique du monde nouveau – celui du recul des églises au profit de l'affirmation toute profane de la puissance civile, l'État en personne. C'est dans ce contexte *européen* du renversement de la moralité, autrement dit de sa refondation, que surgit *Léviathan*, dans un style résolument polémique, créant une langue philosophique structurée, sur un ton ironique quand il s'agit des mystères académiques ou théologiques (c'est la même chose). Par exemple, l'ironie se donne libre cours (chapitre 45) au sujet de questions qui n'en sont pas, telles que celles-ci : pourquoi notre Sauveur et les apôtres n'ont pas enseigné qu'il n'y a ni esprit immatériel ni possession des corps par les esprits ; pourquoi le Christ n'a pas donné à tous les humains foi et piété et toutes les vertus morales, mais à certains seulement, et pourquoi il laissa à la raison naturelle des humains et à leur ingéniosité le soin de rechercher les causes, alors qu'il eût été plus simple de les leur révéler une bonne fois de façon surnaturelle. Voilà quelques mystères, parmi tant d'autres, au sujet de quoi Hobbes précise que ces sortes de non-questions « relèvent de la curiosité plutôt que de ce qui est nécessaire au salut d'un chrétien ».

Quoi qu'il en soit, lorsque paraît *Léviathan* le champ de la moralité est, c'est le cas de le dire, à l'état de nature : il n'y a ni loi ni définition sur quoi fonder

la paix civile, c'est-à-dire organiser son salut ici-bas (l'autre salut relevant à peu près de cette curiosité qui, sans paradoxe aucun, ne concerne pas le chrétien auquel il suffit uniquement de montrer qu'il croit que « Jésus est le Christ » – un point c'est tout). Aussi, la question de la moralité, qui n'est donc pas celle du salut des âmes, se ramène-t-elle, si elle est bien posée, au seul problème de la paix civile : c'est la question de la *civilité parmi les humains*². Or, une telle question ne saurait être résolue sans passer par l'examen de la nature humaine ou, comme dit volontiers Hobbes, sans l'examen du *genre humain*³, ce qui doit nous conduire au fond des choses humaines, en deçà ou en amont de la condition du genre humain à l'état de nature, jusqu'à l'*être* même de l'être humain, non simplement à sa condition naturelle, mais à sa condition métaphysique. Hobbes, en effet, constitue la moralité civile propre à la modernité⁴, en fondant ses questions sur une interrogation primordiale quant à l'essence humaine. En sorte que les solutions politiques sont les effets d'une ontologie de l'humain où, comme on va le voir, les hommes étant voués à la finitude sont, par cette cause même, voués à l'obéissance. Pour autant, il n'y a là aucune concession faite à la tradition chrétienne d'une créature pécheresse quoique baptisable soumise au vouloir divin par église interposée puisque, tout au contraire, la prise en compte de la finitude humaine ouvre chez Hobbes le champ libre à la volonté des hommes. *Dieu est un mot*. Du coup, la position de Hobbes est intenable : tout le monde (ou presque) est anti-hobbesien : les églises, les rois, les universités. Il est hérétique et athée et l'on brûlera bientôt *Léviathan* (en y joignant aussi *De cive*) puisqu'il ressort de ce texte infernal, non seulement que « dieu » est un *mot*, mais encore qu'il y est établi que ce mot renvoie à un *corps* – matière spatio-temporelle.

Avant d'en venir à l'homme hobbesien – qui est l'homme des modernes –, faisons un court détour par le contexte politico-sémantique dans lequel prend forme le discours hobbesien de *Léviathan*. Il y a en effet un « ennemi » qui fausse les définitions, triche avec les règles, obscurcit l'entendement, trompe les

gens et manipule les consciences ; c'est cet ennemi qui forme la première cible de l'œuvre. Il s'agit du soi-disant droit auquel prétend telle ou telle église de s'arroger la puissance civile ou, si l'on veut, pour employer un vocable que Hobbes précisément disqualifie comme étant fictif et trompeur, l'ennemi c'est le pouvoir ecclésiastique, se présentant comme « pouvoir spirituel » revendiquant l'autorité sur le pouvoir temporel. L'ennemi est la prétention ecclésiastique à la souveraineté. Tel est le motif immédiat de *Léviathan* : anéantir définitivement une telle prétention. Pourquoi ? Parce qu'elle renvoie à un *monde* qui n'est plus celui du siècle : une telle prétention appartient au monde d'hier, celui de Jacques I^{er} militant en faveur du droit divin des rois, ou celui, pas très éloigné finalement, d'Innocent III excommuniant Jean-sans-Terre. Que l'on soit roi ou pape, dans ce monde d'hier, on veut régner souverainement par Dieu, directement ou indirectement. Tel est le monde des « ténèbres » que Hobbes entreprend d'écarter en faisant la lumière. « Nous sommes donc encore dans les ténèbres, écrit-il. L'ennemi s'est installé dans la nuit de notre ignorance naturelle⁵, et il a semé l'ivraie des erreurs spirituelles : car premièrement nous errons en faussant les Écritures et en en cachant la clarté ; deuxièmement, en introduisant la démonologie des poètes païens, c'est-à-dire leurs fables au sujet des démons qui ne sont que des idoles ou des fantaisies du cerveau, sans réalité propre distincte de l'imagination, comme sont les esprits des morts, les elfes et autres matières des récits de vieilles femmes ; troisièmement, en mélangeant avec l'Écriture les restes divers de la religion et plus encore de la vaine et fausse philosophie des Grecs, en particulier celle d'Aristote, quatrièmement, en combinant avec celles-ci des traditions fausses et douteuses ainsi que de l'histoire frelatée et incertaine » (chapitre 44). Comme on le voit, il y a un ennemi tapi dans la cité. Mais on se tromperait beaucoup à s'arrêter là, car il s'agit plutôt de remonter à l'origine de cette affaire, en d'autres termes à la raison pour laquelle un tel ennemi est possible.

Si nous sommes dans les ténèbres, c'est parce que certains se sont emparés de l'origine en en pervertissant le récit, parce que cela servait leurs intérêts. Les humains ne sont pas éclairés d'emblée par la révélation ou par la raison, au contraire, ils sont mus par leurs affects et par leurs passions. Et pourtant, ils ont besoin de savoir la cause de leur état, de remonter à l'origine de ce qu'ils sont. Aussi, en amont des remèdes politiques et moraux que le philosophe entreprend de donner aux maux d'une époque chaotique, il y a la reconstruction de l'origine. Derrière la critique d'Aristote, ou mieux de ce que Hobbes appelle *aristotelity*, c'est-à-dire la soi-disant science scolastique, il y a le souci de l'humain ; derrière la critique dévastatrice des prétentions ecclésiastiques, il y a le projet d'élucider la nature humaine, éprise de croyance, de paix et de foi, sujette à l'inquiétude ; derrière la critique des ténèbres que sont les mots dépourvus de signification, il y a le souci d'éclairer les gens sur eux-mêmes, de les amener à *penser librement* pourvu qu'ils respectent leur promesse d'obéir ; derrière la révélation des tours de magie pratiqués devant les autels, il y a l'effort de constitution d'une religion civile propre à éliminer les ferments des guerres théologico-politiques. Or, tout cela se ramène chez Hobbes, dans *Léviathan* plus qu'ailleurs en son œuvre, à penser la finitude humaine avec les concepts de la raison moderne.

La référence au texte biblique de Job, et à Léviathan, le crocodile monstrueux suscité par Dieu, n'est pas une simple figure de style. De même la constante référence de Hobbes à Adam n'est pas une concession faite à un motif culturel et littéraire de l'époque. Certes, le motif adamique est présent de Filmer à Locke, mais comme figure argumentative dans la querelle du patriarcalisme, à laquelle Hobbes ne prend pas une part effective⁶. À la fin du chapitre 28, Hobbes fait le rappel de son propos de la façon suivante : « Jusqu'à maintenant j'ai établi la nature de l'homme (que l'orgueil et les autres passions ont contraint à se soumettre lui-même au gouvernement), ainsi que la grande puissance de celui qui le gouverne, que j'ai comparé à *Léviathan*, extrayant

cette comparaison des deux derniers versets du chapitre 41 de Job. Là, Dieu ayant montré la grande puissance de *Léviathan*, l'appelle le roi des orgueilleux. *Il n'y a rien, dit-il, sur terre qui lui soit comparable. Il est fait de telle sorte que rien ne l'effraie. Tout ce qui est grand, il le voit sous lui, et il est le roi de tous les enfants de l'orgueil.* Mais, puisqu'il est mortel et sujet à la ruine, comme le sont toutes les autres créatures sur terre, etc. » Pour bien saisir le sens de cette référence biblique, il faut se reporter à Adam, ou plus justement au paradigme adamique. Alors qu'Adam jouissait librement de l'opulence mise à sa disposition par Dieu, il s'est détourné de cet état par désobéissance. Quel sens Hobbes confère-t-il à la désobéissance adamique ? Il y voit la révélation de l'essence humaine : la finitude. En effet, Adam ayant goûté au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, ce que Dieu avait interdit, tombe dans la mortalité. Le « péché » est lié à la finitude. Avant le péché, Adam est immortel : il jouit sans entraves de l'arbre de vie. Mais, d'immortel, il devient mortel, et c'est précisément la finitude de l'être humain que Hobbes construit à partir d'Adam et de sa mésaventure. Quel est donc, en effet, le péché d'Adam ? C'est le péché de connaissance : Dieu seul connaît et a à connaître, autrement dit à juger. Au fond, Hobbes voit dans Adam celui qui, désobéissant à Dieu, se passe de Dieu. Tels sont la faute et l'orgueil. Cela revient en effet, de la part d'Adam, à juger pour lui-même du bien et du mal, deux choses qui du coup relèvent de la loi humaine. Aussi, si Dieu punit Adam, Ève – et leur descendance – c'est pour rappeler aux humains qu'il existe moins en tant qu'être qu'en tant que juge⁷.

Revenons à Job. Job, pour ce qui le concerne, nous est plus proche. Il a l'air de nous ressembler : le malheur fond sur lui, femme, enfants, biens, amis, et le reste disparaissent d'un coup par volonté divine. Job est à l'épreuve. Dieu lui envoie toutes les calamités et il ne se plaint pas de Dieu, mais pour ainsi dire de lui-même ; il se plaint de l'injustice faite au *juste* qu'il est. Aussi, si Job se plaint de l'injustice, c'est parce qu'il prétend savoir ce qu'est le juste : sa faute est de la

même veine que celle d'Adam : il se passe de Dieu. Ce qui, soit dit au passage, est digne d'un héros. Il se passe de Dieu parce qu'il juge du juste et de l'injuste. Et Dieu lui dit, dans le récit biblique : *Où étais-tu le jour de la création ?* Signifiant par là, sans doute : comment peux-tu prétendre savoir ce que j'ai établi, en ce qui concerne le juste et l'injuste, le bien et le mal ? C'est exactement ce que dit Hobbes interprétant la mésaventure humaine d'Adam (chapitre 35, début) : « Depuis la création même, Dieu ne règne pas seulement sur tous les humains *naturellement* par sa puissance ; il eut aussi des sujets *particuliers* à qui il commandait par une voix, comme lorsqu'on parle à quelqu'un⁸. C'est de cette manière qu'il *réigna* sur Adam, et lui ordonna de s'abstenir de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Ainsi, n'ayant pas obéi en l'ayant goûté, Adam prit sur lui d'être Dieu et de juger du bien et du mal, non pas sur ordre de son créateur, mais de par sa propre décision ; sa peine fut la privation de l'état de vie éternelle, pour laquelle Dieu l'avait originairement créé. Par la suite, Dieu punit ses descendants pour leurs vices, tous sauf huit personnes, par un déluge universel. C'est entre ces huit que consista le *royaume de Dieu*. » Les malheurs de Job sont ceux de la finitude dans laquelle Adam nous a tous jetés. Et le paradoxe de la finitude est qu'elle place les humains face au risque de se passer de Dieu ou, ce qui peut-être est pire encore, elle suscite chez eux la prétention à juger ce qui, on le sait, plonge les humains dans les ténèbres. En effet, chacun y va de son interprétation des Écritures, chacun a ses canons, chacun prétend avoir reçu par quelque voie surnaturelle la révélation de la lumière divine, chacun est prophète, et tout le monde y va de son credo. Bref, la finitude est le statut des êtres humains (comme de toutes choses) et donc il surgit de cette condition un problème moral : comment vivre avec la finitude, puisque, justement, on ne s'en échappe pas ? Si la finitude porte le mal, comment vivre bien ? Tel est le problème que résout *Léviathan* : il faut surmonter la finitude par l'artifice ; et, le dieu immortel ayant coupé les ponts depuis Adam, il ne reste aux humains qu'une

possibilité rationnelle : se donner un *dieu mortel* et lui obéir, à la façon dont les Juifs guidés par Moïse obéissent au Dieu d'Abraham. Pour comprendre ce qu'est l'*être* humain, Hobbes fait donc le détour par l'être divin, en le remettant à sa place, quelque part dans les cieux et plus sûrement dans un *texte* (l'Écriture) qu'il y a lieu de lire et d'interpréter.

Ainsi, c'est sur une ontologie de la finitude humaine que se fonde l'anthropologie politique et morale de Hobbes. *L'obéissance* est la forme mondaine de l'existence humaine et c'est sur un tel fondement que Hobbes déduira *a priori* ce qu'il appelle au chapitre 13 la *condition du genre humain à l'état de nature*. L'état de nature est chez lui la description du mal² originaire : ayant désobéi au dieu immortel, la finitude dans laquelle il sombre voue Adam et sa descendance à l'obéissance au dieu mortel. Par là, la question de la moralité est celle du salut par l'obéissance ici-bas : « Tout ce qui est NÉCESSAIRE au salut, est contenu en deux vertus *foi en le Christ* et *obéissance aux lois*. Ces dernières, si elles étaient parfaites, nous seraient suffisantes. Mais, parce que nous sommes tous coupables de désobéissance envers la loi de Dieu, non seulement originairement dans Adam, mais aussi actuellement par nos propres transgressions, l'*obéissance* est maintenant exigée de nous pour le temps qui nous reste, mais aussi la *rémission* des péchés pour le temps passé, laquelle rémission est la récompense de notre foi en le Christ. Que rien d'autre ne soit nécessairement requis pour le salut, c'est ce qui apparaît manifestement de ce que le royaume des cieux n'est fermé à personne d'autre qu'aux pécheurs, c'est-à-dire à ceux qui désobéissent ou transgressent la loi, et qu'il ne l'est pas non plus à ceux qui se repentent et croient tous les articles de la foi chrétienne nécessaires au salut » (chapitre 43, début). Et, s'il subsiste un doute sur la question de savoir si la foi en le Christ ne rendrait pas obligatoire l'obéissance au pape (ou à toute autre autorité ecclésiastique) plutôt qu'au roi, il suffit de savoir que le Christ lui-même proclame que son royaume n'est pas de ce

monde. De sorte que, en ce monde-ci, il s'agit d'obéir au souverain civil en se soumettant à ses lois.

Cela dit, il reste encore à se demander ce qu'il en est de la moralité – de sa possibilité – dans un monde humain marqué par la finitude et où *ce qui est* est universellement corps et mouvement. La réponse est dans la science.

Science

La science est humaine : le Christ lui-même, pourtant venu pour rédimer le péché d'Adam et de sa descendance, n'a pas délivré la connaissance des causes. Depuis Adam, les humains sont immergés dans l'opinion. Et l'opinion, c'est fondamentalement l'*aristotelity*, fausse science païenne s'énonçant en des mots qui ne veulent rien dire, reprise et développée par l'église romaine et relayée, enseignée dans les universités, par exemple à Oxford où le jeune Hobbes fit ses classes en découvrant avec horreur l'inanité d'un vocabulaire d'où démonstration et preuve étaient absentes. Fausse science et « vaine philosophie » (deux choses identiques) sont donc pour ainsi dire les effets, dans l'ordre de la connaissance, de ce mal fondamental. En effet puisque, comme on l'a dit, le Christ a laissé aux humains le soin de rechercher les causes, alors qu'il aurait pu les libérer de l'ignorance, il faut sans doute penser que l'ignorance est en somme l'autre versant du mal et une figure de la finitude. Dans le chapitre 12 sur la religion, Hobbes explique d'ailleurs que l'origine de la religion vient du désir naturel humain de rechercher les causes. On peut donc penser que la vaine philosophie et ses relais institutionnels sont des obstacles à la constitution de la moralité. En ce sens, l'entreprise *morale* de Hobbes passe nécessairement par la mise en question radicale des connaissances enseignées, par un recommencement premier de la science du monde.

L'époque est galiléo-cartésienne, et Hobbes est, mieux que Descartes et avant Spinoza, le philosophe qui, pour trouver la réponse adéquate au problème nouveau de la moralité – c'est la question même de l'homme

moderne – passe par l'examen des protocoles de la connaissance. La moralité passe par la philosophie (science). D'où les violentes critiques contre la tradition des écoles philosophiques antiques que l'on trouve au chapitre 46 : « Mais quelle a été l'utilité de ces écoles ? quelle science peut-on acquérir aujourd'hui en les lisant et par leurs débats ? Ce que nous savons de la géométrie, qui est la mère de toute science naturelle, nous ne le devons pas aux écoles. *Platon*, qui était le meilleur philosophe grec, interdisait l'entrée de son école à quiconque n'était pas déjà quelque peu géomètre. Il y en eut beaucoup qui étudièrent cette science pour le plus grand bien du genre humain, mais on ne connaît pas leur école, et il n'y avait pas de sectes de géomètres ; ils ne passaient pas non plus pour être des philosophes. La philosophie naturelle de ces écoles relevait plus du rêve que de la science, et s'énonçait dans une langue insensée et privée de signification, ce que ne peuvent éviter ceux qui veulent enseigner la philosophie sans avoir d'abord atteint un haut degré de connaissance en géométrie. La nature, en effet, procède par mouvement dont on ne peut connaître ni la voie ni les degrés sans la connaissance des proportions et propriétés des lignes et des figures. Leur philosophie morale n'est rien qu'une description de leurs propres passions. » Derrière la critique est formulée la clé capable de libérer les humains des ténèbres et de l'ignorance : c'est la géométrie. Le monde est un ensemble de lignes et de figures en sorte que le discours sur le monde doit être lui aussi géométrique. Et la moralité sera elle aussi exposée géométriquement. C'est-à-dire qu'elle consistera – et *Léviathan* en est l'exposé le plus systématique (i.e. complet) – à construire la méthode de la paix civile, si l'on peut dire, à partir de définitions. Qu'est-ce donc que la définition, c'est-à-dire la détermination des significations des mots ? Répondre à cette question c'est proprement définir la science elle-même ou philosophie. Il faut d'abord se demander à quoi servent les définitions. Le problème, en effet, est celui-ci : à quelle condition peut-on tenir un discours cohérent, non contradictoire ? Un tel problème est évidemment fondamental

puisque'il faut des mots pour discourir, il faut des noms pour nommer les êtres, il faut donc partir de quelque chose – autant dire qu'il faut partir des définitions. Il y va de la *vérité*. La question de la moralité n'est pas étrangère à la question du vrai. Or, le moins qu'on puisse dire (et que Hobbes dit) est que le discours des écoles¹⁰ est un discours faux et l'on ne voit pas comment la moralité pourrait être fondée sur l'erreur : « Nous voyons donc que la *vérité* consiste en l'exacte mise en ordre des noms dans nos affirmations, en sorte que celui qui cherche une *vérité* certaine est dans l'obligation de se souvenir de ce que chacun des noms qu'il utilise veut dire et, conformément à cela, de le ranger à sa place, sans quoi il se retrouvera piégé dans les mots, comme un oiseau pris dans la glu, et, plus il se débattrait, plus il s'engluerait. C'est ainsi que ceux qui pratiquent la géométrie (qui est l'unique science dont il a plu à Dieu, jusqu'à maintenant, de doter le genre humain) commencent par déterminer la signification de leurs mots ; cette détermination des significations, ils l'appellent *définitions* et placent celles-ci au début de leur calcul. On voit par là combien il est nécessaire, à quiconque aspire à la connaissance vraie, d'examiner les définitions des anciens auteurs et, soit de les rectifier quand elles sont établies avec inattention, soit de les produire soi-même » (chapitre 4, sur la *nécessité des définitions*).

La nécessité de fonder une science vraie pour établir la moralité parmi des humains voués à la finitude, c'est-à-dire au mal, est une conviction théorique essentielle de Hobbes qui compose *Léviathan*, comme on l'a vu, dans le temps même où l'état de nature de la guerre civile est installé dans son pays, et en réponse à une telle situation historique. Cela est tellement vrai que, tout en écrivant *Léviathan*, il corrige son œuvre latine *De corpore* dont la première partie est consacrée à la *Philosophie première*, laquelle, comme son nom l'indique, consiste à établir les premiers fondements de la science. Hobbes fait d'ailleurs allusion à cette philosophie première dans *Léviathan* (chapitre 46) pour l'opposer précisément à la « vaine philosophie » de la scolastique. C'est

pourtant un passage de la dédicace du *De corpore* qu'il convient de citer dans lequel Hobbes, s'adressant au dédicataire de l'œuvre, le comte de Devonshire, situe ses propres travaux dans le contexte scientifique de l'époque. Auparavant, rappelons brièvement le contexte général de mise en doute de la tradition, comme condition de la science vraie. Hobbes, à la suite de Descartes, fait sien l'argument sceptique selon lequel je ne saurais faire l'expérience vraie du monde extérieur, la seule chose dont je puisse être certain étant l'activité de ma pensée ou plutôt de mon cerveau. Dans son *Discours de la Méthode* (1637) que Hobbes reçoit à Londres, Descartes recourt à l'idée d'un doute universel, tel que rien ne m'assure absolument que je ne rêve pas de ce dont je fais l'expérience et que je tiens pour réel. Hobbes, quant à lui, en vient à concevoir une expérience identique suggérant que la philosophie (science) doit avoir son origine dans l'hypothèse de l'annihilation totale du monde, à l'exception d'un seul cerveau, de sorte que la philosophie aurait alors à établir ce qu'un tel cerveau serait capable de se représenter. La différence d'avec Descartes est notamment que ce cerveau serait certain de l'existence des corps en dehors de lui et de leur mouvement sans avoir besoin de recourir à l'idée de Dieu pour s'en assurer. Il n'est rien dans la nature ou monde (universalité de ce qui est) qui ne soit corporel. L'universelle corporéité est dès lors susceptible de mesure, calcul et géométrie. La science est donc axiomatique, partant de définitions elle produit les propriétés de ses objets et figures en les engendrant. L'engendrement du monde physique par la mathématique et du monde moral par les définitions est, en quelque sorte, une seule et même chose que Dieu, selon Hobbes, a permis aux humains d'accomplir. Malheureusement cette possibilité de connaître le monde, accordée par Dieu (mais dont il ne garantit pas l'exactitude), est corrompue par certains – ceux-là mêmes qui se réclament de lui – si bien que, au lieu de libérer les humains de l'opinion, de l'erreur et de l'ignorance, la fausse science au contraire les maintient dans les ténèbres de

l'esprit et dans le chaos des cités sans lois, ces deux composantes de l'état de nature.

Léviathan témoigne de l'effort hobbesien de constituer la science (science des corps physiques *et* science des corps moraux) de son temps, systématique et rigoureuse, démontrable et certaine. Ce qui suppose un véritable combat, une lutte contre l'ignorance docte et savante, contre les vérités d'autorité, bref une lutte pour sortir les humains de cette sorte d'état de nature de l'entendement où la scolastique les maintient. Hobbes se fait l'historien de ce combat dans la dédicace du *De corpore* en retraçant la généalogie de l'avènement de la scientificité nouvelle. Nouvelle est le mot juste, en effet, car il s'agit de se démarquer des « anciens ». Il est vrai, reconnaît Hobbes, que les anciens ont eu la science des lignes et des figures, mais cette partie de la science est tombée en déshérence et la géométrie ne fait que renaître à nouveau après avoir été rejetée des universités. Il faut aussi faire commencer l'astronomie à Copernic, au siècle précédent, mais surtout c'est à son époque que Galilée ouvre définitivement les portes de la physique scientifique entendue comme science des corps et des mouvements de ces corps. La fondation de la physique peut être datée : 1638, publication par Galilée de ses *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux nouvelles sciences*¹¹. L'avènement de la science des corps physiques dont Hobbes est le témoin direct se double de l'avènement de la science du corps humain par William Harvey. Avant ces hommes, dit Hobbes, il n'y avait rien eu de certain en physique, et ils ont été suivis par les Kepler, les Gassendi, les Mersenne. À ce surgissement de la raison calculatrice, Hobbes oppose dans le même texte le mélange des maximes des philosophes païens à celles des Écritures – source des discours insensés. Aussi la généalogie de la raison moderne telle que Hobbes en dresse les grandes lignes dans la dédicace du *De corpore* amène-t-elle son auteur à formuler explicitement l'enjeu théorique de ces temps de nouveauté, un enjeu dont *Léviathan* est sans doute l'attestation la plus systématique et achevée : ce qui relève de la religion est du

domaine de l'Écriture sainte, ce qui relève de la philosophie est du domaine de la raison naturelle¹².

Tout est corps. Telle est la leçon galiléenne et, pour Hobbes, dont le projet scientifique est de faire en science morale ce que Galilée fait en science physique et Harvey en science médicale, il s'agira de penser la moralité au sein d'une axiomatique des corps politiques. C'est pourquoi les premiers chapitres de *Léviathan* prennent soin de définir ce que c'est que connaître, ce qui revient à établir les conditions de la certitude et, là où Descartes cherchait à fonder pareille certitude dans la subjectivité du *cogito* en trouvant la garantie en Dieu, Hobbes trouve radicalement le fondement de ce qui est certain dans le langage, c'est-à-dire dans la définition non contradictoire des mots et appellations, dans le contrôle rigoureux des enchaînements de raisonnement, bref dans la géométrisation du discours. C'est cette grammaire de la pensée que Hobbes énonce dans la première partie de l'ouvrage : *De l'homme*.

Qu'est-ce donc alors qu'un *humain* ? Nous savons que c'est un être fini. Mais cela se présente sous quelle forme ? La réponse est simple : c'est un *corps*. Et là où Harvey établit le mouvement matériel du sang, Hobbes établit le mouvement matériel de la pensée et des passions dont ce corps est animé et qu'il produit. Car l'esprit est corporel et la pensée elle-même est une trace dans le corps marquée par les corps extérieurs. On ne s'étonnera donc pas que, dans *Léviathan*, la définition du corps ne se trouve qu'au chapitre 34. Non seulement, en effet, une œuvre entière (*De corpore*) est consacrée à la corporéité, mais surtout, c'est fort logiquement que Hobbes définit le corps au moment de définir le mot « esprit ». La science morale en fondation est polémique, et l'adversaire (mieux : « l'ennemi ») est « l'École » qui définit esprit comme « substance incorporelle », perfection même de l'absurdité verbale puisque, on a vu cela plus haut, cette expression signifie proprement corps incorporel. Il convient donc, en suivant Hobbes, de définir adéquatement ce qu'est un corps – on définira alors ce qu'est un « esprit ». Car, à moins de

postuler arbitrairement qu'il y a un monde en dehors du monde (autre absurdité verbale) qui, justement, serait celui des esprits, une sorte d'arrière-monde au sujet duquel on peut dire n'importe quoi (c'est d'ailleurs ce que fait « l'École »), il faut partir de l'universel corporéité. Soit donc la définition du corps : « Le mot *corps*, en son acception la plus générale, signifie ce qui remplit, ou occupe un lieu précis, ou une place imaginée, et ne relève pas de notre imagination, mais est une partie de cela que nous appelons *univers*. En effet, l'*univers* étant l'agrégat de tous les corps, il ne s'y trouve pas de partie réelle qui ne soit aussi un *corps*, ni une chose quelconque qui soit proprement un corps et ne soit aussi une partie de (l'agrégat de tous les *corps*) l'*univers*. De même, c'est parce que les corps sont sujets au changement, c'est-à-dire à varier leur apparence relativement à la sensation des créatures vivantes, qu'un corps est aussi appelé *substance*, c'est-à-dire *sujet* à une variété d'accidents, comme tantôt être mobile, tantôt immobile ; à nos sens, un corps apparaît parfois chaud, parfois froid, parfois d'une couleur, ou odeur, goût et son, parfois autrement » (chapitre 34, début). La science est donc science des accidents et affections des corps.

Aussi, une science du corps politique n'échappe pas à ce présupposé matérialiste radical ; pareille science – « philosophie civile » ou « philosophie morale » – consiste à établir les règles du mouvement qui anime l'animal humain considéré comme corps individuel, autrement dit comme *sujet*. Or, les affections du sujet humain ne sauraient évidemment échapper à la condition ontologique qui est la sienne : la finitude. Le malheur originaire, à cause de quoi la moralité est problématique (peut-être même impossible), Hobbes en décèle le signe capital et essentiel dans cette *découverte* qu'il fait, découverte à vrai dire très copernicienne : la nature dissocie les humains. La fondation de la science morale des corps politiques, décidément, rompt avec l'*aristotelity* : elle aura pour objet d'inventer la loi pour surmonter les défaillances de la nature.

Loi

Par nature, il règne parmi les humains un état de guerre universelle de chacun contre tous. La proposition de Hobbes est célèbre, on oserait dire qu'elle l'est trop, elle rend pittoresque et donc aimable une philosophie qui, par ailleurs, est jugée dangereuse car non réductible aux définitions reçues pour la raison, justement, qu'elle les disqualifie. Toutefois, elle s'inscrit comme toute grande pensée dans le champ d'une nouveauté qu'elle prend en charge et élabore selon des buts qui lui sont propres. Penser c'est, en bien des cas, rompre avec une tradition, c'est être de son temps en étant déjà au-delà de son époque et c'est toujours s'appuyer sur un héritage revendiqué ou dissimulé. Hobbes n'échappe pas à cette condition du penseur : il a des maîtres et des modèles, qui peuvent d'ailleurs être aussi des adversaires. Rompre avec une tradition, c'est appartenir à une autre, c'est en constituer une nouvelle. Pour Hobbes, la nouveauté à laquelle il appartient déjà porte les noms de Galilée, Descartes, Gassendi, Mersenne, Grotius. Ceux-là sont à la fois des maîtres et des égaux. Il y a aussi les pionniers de la moralité nouvelle : Machiavel et Bodin pour ne citer que les figures éminentes de la fondation nouvelle. Il y a Bodin surtout, l'inventeur de la souveraineté. Celui qui dans une langue qui n'a pas encore atteint la perfection classique écrit ses *Six Livres de la République*, ouvrage puissant et lourd, érudit et confus, mélange de culture humaniste faite de droit, de philosophie, d'histoire, de religions, et aussi de mystérieuses variations sur l'harmonie des nombres et autres fadaïses d'un âge révolu. Mais, au milieu de tout cela se dégage avec clarté la puissance d'un concept, présenté comme « définition » de la *res publica* moderne : la souveraineté. L'inventeur de la souveraineté, c'est lui, et il n'est pas douteux que Hobbes qui ne cite jamais Bodin dans son maître livre connaît évidemment l'ouvrage. À vrai dire toute la philosophie de l'État, dont Hobbes justement est le fondateur, pense l'État à partir du concept de souveraineté. Aussi, ayant donné à l'un de ses ouvrages – *Du citoyen* – le titre d'un chapitre des *Six Livres* (livre I,

chapitre 6)¹³, Hobbes est certainement tombé sur un texte qu'il a dû méditer parmi d'autres, mais celui-ci particulièrement : « Car auparavant qu'il y eût ni cité, ni citoyens, ni forme aucune de République entre les hommes, chacun chef de famille était souverain en sa maison, ayant puissance de la vie et de la mort sur la femme, et sur les enfants ; et depuis que la force, la violence, l'ambition, l'avarice, la vengeance eurent armé les uns contre les autres, l'issue des guerres et combats, donnant la victoire aux uns rendait les autres esclaves ; et entre les vainqueurs, celui qui était élu chef et capitaine et sous la conduite duquel les autres avaient eu la victoire, continuait en la puissance de commander aux uns comme aux fidèles et loyaux sujets, aux autres comme aux esclaves. Alors, la pleine et entière liberté, que chacun avait de vivre à son plaisir, sans être commandé de personne, fut tournée en pure servitude, et du tout ôtée aux vaincus, et diminuée pour le regard des vainqueurs, en ce qu'ils prêtaient obéissance à leur chef souverain. Et celui qui ne voulait quitter quelque chose de sa liberté, pour vivre sous les lois, et commandement d'autrui, la perdait du tout. Ainsi, le mot de seigneur, et de serviteur, de Prince, et de sujet auparavant inconnus, furent mis en usage. La raison et lumière naturelle nous conduit à cela, de croire que la force et violence a donné source et origine aux Républiques. »

La pensée de Hobbes est à la fois dans l'exacte continuité de ce texte et en décalage par rapport à lui. Continuité parce que *Léviathan* fait de la perte de la liberté naturelle par les individus la condition de l'avènement de la volonté souveraine, autrement dit de la loi commune. Décalage parce que Hobbes, tout en acceptant l'idée bodinienne d'une fondation des États par la force, c'est-à-dire par la conquête ou acquisition, s'en sépare néanmoins pour fonder dans le contrat et la promesse d'obéissance la toute-puissance de la loi souveraine. Une telle fondation de l'État – souveraineté absolue de la loi – est, paradoxalement, plus certaine et assurée si elle repose sur le consentement des sujets que si elle repose seulement sur la domination de la force. En effet, à la force peut

répondre la force et, par conséquent, la domination par la force *seule* n'est d'une certaine manière qu'une figure de l'état de nature. La différence essentielle existant entre les *Six Livres* et *Léviathan* est que ce dernier ouvrage élabore un modèle théorique qui démontre que la force est plus faible que le consentement pour instituer la souveraineté absolue. En d'autres termes, puisqu'il est de la nature de la souveraineté d'être absolue, c'est-à-dire solitaire et perpétuelle (ce qui ne veut pas dire tyrannique), un point décisif que Bodin établit « par suite de raison » comme il dit, ce que Hobbes découvre est que ce caractère absolu est *effectif* si, et seulement si, il repose sur une convention d'obéissance, ou mieux sur la *promesse* d'obéir que les individus font ensemble au souverain. Mais ce n'est pas tout. Bodin eût – en un premier temps – été horrifié par le contexte au sein duquel la promesse d'obéir est faite. En effet, Hobbes fait reposer l'institution de l'État, donc du souverain, sur l'autorisation des sujets. De quoi, en effet, faire se retourner Bodin dans son tombeau ! Mais, réflexion faite, Bodin aurait vu, en un second temps, quel est l'avantage de cette procédure d'institution : elle retire aux sujets toute possibilité licite de désobéir aux actes et volontés du souverain attendu que ceux-ci sont les volontés et les actes des sujets eux-mêmes puisque eux seuls ont autorisé le souverain à les accomplir. Le souverain ne tient sa puissance que de la multitude ; elle seule lui permet d'être le souverain. C'est dans la limite d'une telle autorisation que le souverain est fondé à agir et à penser. L'action du souverain est l'action des sujets, la pensée du souverain est la pensée des sujets. En sorte que, si Bodin est bien l'inventeur de la souveraineté comme principe de l'État, c'est cependant Hobbes qui en élabore *philosophiquement* le concept en concevant ce par quoi la souveraineté est bien, comme l'avait vu Bodin, « perpétuelle ». Elle est perpétuelle parce qu'elle est originairement démocratique. Hobbes montre que c'est dans la multitude et par elle, laquelle opère à cette occasion sa mutation en *peuple*, que tout souverain – roi ou assemblée – fonde son droit de souveraineté. De la sorte, il ne subsiste

formellement aucune possibilité pour qui que ce soit dans la république de contester en parole ou en acte les paroles et les actes du souverain. La souveraineté est donc *et* perpétuelle *et* absolue *et* originairement démocratique.

L'extraordinaire coup de baguette magique de Hobbes consiste sans paradoxe à fonder démocratiquement la souveraineté *afin* d'éliminer toute souveraineté démocratique. C'est justement parce que c'est le peuple qui institue le souverain (roi ou assemblée) qu'il ne *peut pas* maintenir sa souveraineté au moment même où, un pur et simple instant, il l'exerce. Ici, la figure géométrique d'engendrement de l'État doit être rappelée dans le détail de ses procédures. Car, peut-on dire, de même qu'il n'y a pas de triangle dans la nature, de même il n'y a pas de peuple ; et, de même que la raison humaine construit le triangle et en détermine les propriétés, de même la raison des hommes construit l'État et en détermine les propriétés. Qu'est-ce qu'un peuple ? se demandera-t-on. C'est, chez Hobbes, une fiction du langage. Il y a un peuple lorsque la multitude, dans les clairières primitives de la moralité, autorise telle ou telle *personne* (individuelle ou collective) à la représenter, c'est-à-dire à agir et penser en son nom. Or, cette procédure de l'autorisation/représentation, que Hobbes décrit par le menu en des chapitres aussi célèbres que denses et difficiles¹⁴, produit un résultat implicite, mais pourtant évident : il n'y a plus de peuple au moment où il y en a un ! Et, puisqu'il n'y a pas de peuple, il ne peut pas *être* souverain¹⁵.

Puisque le peuple est une fiction fugace du langage, voyons les paroles qui s'énoncent ; elles sont instauratrices d'un sujet qui se dissout lui-même dans l'instant où il prononce ces mots : « j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière » (chapitre 17). Qui est ce *je* ? C'est l'individu et tous les individus qui, mutuellement et universellement, se font une triple promesse ; d'abord de renoncer à exercer le droit originaire qu'ils tiennent de la nature de

faire tout ce qui est en leur puissance pour se préserver, ensuite, de désigner une *personne* (un seul homme ou quelques-uns assemblés) pour les représenter, enfin, d'autoriser cette personne pour qu'elle accomplisse tout ce qui est nécessaire à la conservation de chacun des individus et de tous (à quoi justement ils viennent de renoncer). Si l'on examine de près le *serment* ainsi fait, on voit que, en vérité, il prend la forme d'un énoncé – une parole proférée – mais que cet énoncé est sans sujet. Il est impossible, à y bien voir, de dire *qui* parle ainsi, alors que, au contraire, il y a un personnage qui à l'inverse est parfaitement identifiable, en chair et en os. On vient de dire, en suivant Hobbes, que ce sont les individus qui, chacun à l'adresse de l'autre, énoncent la formule fondatrice. Sans doute. Mais cette formule n'est effective que si, et seulement si, tout le monde la récite. Or, ce tout le monde est une unité collective, et non une collection ; c'est une unité car la condition d'effectivité de cette parole est qu'elle soit dite à autrui, et ceci universellement, ce « tout le monde » est donc un *peuple* qui se substitue à la collection d'individus singuliers qui, elle, est la *multitude*. Mais l'unité d'un peuple ainsi créé n'a pas son centre en ce peuple même, comme le cercle en géométrie, car le centre de gravité de l'unité d'un peuple est extérieur à celui-ci : c'est le souverain que le peuple désigne. Aussi, à l'instant même où les individus parlent, ils cessent d'être ces individus de la multitude, ils forment donc un peuple, mais ce peuple à son tour, dans l'instant même où le souverain est institué, disparaît *en tant que peuple*. Parce que le peuple trouve en dehors de lui (dans le souverain) le centre de son être, il n'existe que comme fiction du langage, sans réalité car sa corporéité est tout entière incarnée dans le souverain. Du coup, la promesse que les individus font, ils se la font à eux-mêmes, car ils se l'adressent les uns aux autres, ils n'adressent pas la parole au souverain. S'il y a une promesse d'obéir sur laquelle Hobbes fait reposer la soumission des sujets, cette promesse ne lui a pas été faite à lui, car elle a seulement été faite entre eux, en sa faveur. De plus, quand les individus se font mutuellement cette promesse – que le

souverain recueille pour lui-même – ils la font à un moment où ils sont encore des individus de la multitude, de sorte que la ruse hobbesienne consiste ici à faire *comme si* elle valait pour leur condition de sujet – entendons de citoyen. Le *je* de la multitude se soumet donc pour l'avenir en tant que *je* d'un peuple qui n'est déjà plus.

Bodin avait déjà vu que « c'est l'union d'un peuple sous une seigneurie souveraine qui fait la cité », et c'est Hobbes qui élabore formellement le modèle géométrique de construction de la figure du premier personnage de la modernité politique : le peuple. Mais alors que Bodin faisait du peuple un souverain possible, au même titre que le roi ou une aristocratie, Hobbes retire au peuple la souveraineté au moment même où il fait reposer sur lui toute souveraineté possible. La figure est subtile et délicate, mais parfaite comme un cercle. Et de ce serment originaire, d'où le peuple vient juste de disparaître, se déduisent quelques définitions claires et distinctes, fondatrices de la moralité : « la multitude, ainsi unie en une personne une, est appelée un ÉTAT, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt (pour parler avec plus de déférence) de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *dieu immortel*, notre paix et notre défense. En effet, en vertu du pouvoir [*authority*] conféré par chaque individu dans l'État, il dispose de tant de puissance et de force assemblées en lui que, par la terreur qu'elles inspirent, il peut conformer la volonté de tous en vue de la paix à l'intérieur et de l'entraide face aux ennemis de l'étranger. En lui réside l'essence de l'État qui est (pour le définir) *une personne une dont les actes ont pour auteur, à la suite de conventions mutuelles passées entre eux-mêmes, chacun des membres d'une grande multitude, afin que celui qui est cette personne puisse utiliser la force et les moyens de tous comme il l'estimera convenir à leur paix et à leur défense commune*. Celui qui est dépositaire de cette personne est appelé SOUVERAIN et l'on dit qu'il a la *puissance souveraine* ; en dehors de lui, tout un chacun est son SUJET » (chapitre 17, fin).

Pour ainsi dire, c'est ici qu'est bouclé le cercle de la finitude. Par l'artifice du *dieu mortel* le règne tangible de la loi *humaine* commence. Après tout, Hobbes le répète tout au long de son œuvre, les humains sont dans la situation d'Adam : ils ont échappé à la loi divine. Dieu ne les gouverne plus. Entre eux et Dieu il y a divorce, c'est en tout cas ainsi que les modernes, avec leur concept de souveraineté (qui porte bien sa charge sémantique d'auto-*nomie*), interprètent le mythe adamique et Hobbes en est le meilleur interprète. Les modernes n'ont donc pas nié Dieu pour fonder la république, ils s'en dispensent. Tout se passe pour eux comme si Dieu avait reçu congé des humains ; ceux-ci n'obéissent plus à sa loi et toutes les tentatives pour revenir à elle sont vaines. Seule la loi humaine, la volonté souveraine qui dit *je veux* et ordonne *tu dois* est la norme de la moralité. Il est vain de tenter de limiter le souverain par on ne sait quelle « loi naturelle ou divine » comme dit Bodin. Bodin est justement celui qui ouvre la brèche définitive : seul le souverain *décide* de l'étendue et de la validité de ces lois, qu'elles soient de dieu et de nature, ce qui est tout un. Seul le souverain statue sur le juste et l'injuste dont Hobbes a raison de dire, de son point de vue, que le juste est ce qui n'est pas interdit par la loi. La forme négative a son importance. Aussi, si l'on ne peut pas limiter la souveraineté – pour la raison simple qu'elle est la limite même – il est en revanche nécessaire de percevoir la limitation du *juste profane* que la loi en souveraineté produit. En d'autres termes, si le dieu mortel est cette sorte de Prométhée moderne qui dérobe le juste au dieu immortel pour le remettre aux hommes, c'est peut-être là un effet de leur condition finie ; c'est dire que derrière cette solution au problème de la moralité se trouve probablement l'amorce d'un nouveau problème. Il semble, d'ailleurs, que Hobbes n'ait pas ignoré ce point. En effet, lui qui part de cette affirmation selon laquelle la nature dissocie les hommes, n'ignore pas qu'une fois institués, les États se retrouvent à leur tour face au même problème de la dissociation – autrement dit la *guerre* : « l'institution elle-même, écrit-il, en ce qu'elle unit une multitude

en une communauté, dissocie une communauté d'une autre, en sorte que l'excommunication est inutile pour maintenir les rois et les États séparés les uns des autres : elle ne produit pas d'autre effet que celui qui est *dans la nature même de la politique*, sinon qu'elle incite les princes à se faire la guerre entre eux » (chapitre 42, souligné par moi). Il y a là l'aveu d'une impuissance à faire la paix par l'État parmi le genre humain.

Il en est ainsi parce que la loi, en souveraineté, est la forme en laquelle le juste s'énonce universellement : « la loi, dit Hobbes, n'a pas égard à l'inclination particulière des individus, mais à l'inclination universelle du genre humain » (chapitre 27). Toutefois, il n'échappera à personne que ce qui est juste ici, dans cet État, pour ce peuple, est injuste (ou peut l'être) dans cette autre nation. Si la loi énonce universellement le juste, il n'y a pas pour autant de juste universel¹⁶. Telle est la contradiction moderne de la moralité. Pour universel qu'il soit dans sa forme, le juste n'en est pas moins particulier en sa source, dans la subjectivité collective qui l'énonce, celle d'un peuple ou de son représentant. Le peuple, dira Rousseau, est un moi commun, un *moi moral collectif*, il n'est rien d'autre. Mais si le peuple est un, et s'il est l'*Un*, il n'en est pas moins ce peuple particulier, vivant sur un territoire particulier. Et ce *corps moral* que l'on peut bien penser comme « nation », si l'on y tient, est lui aussi marqué de la subjectivité collective particulière. Il n'y a pas de juste qui, dans le monde moderne des États historiques, transcende le particularisme de ces mêmes États. En d'autres termes, le propre de l'État est de permettre la genèse et la perpétuation de ce particularisme du juste. Et c'est précisément dans ce particularisme essentiel du juste, un juste *politique* car énoncé dans la loi d'un État particulier, que réside le moteur de la constitution des peuples historiques, ce qui est l'essence même de la souveraineté classique.

La prodigieuse construction métaphysique et politique de *Léviathan* doit se comprendre comme l'exposé de la grammaire moderne de la moralité classique : bien entendu, cela ne signifie pas que rien ne se soit dit par la suite.

Il reste que l'essence du corps artificiel de la *res publica* moderne est présentée ici ; fondamentalement, il n'y a guère que Rousseau qui, dans la droite ligne de Bodin et Hobbes, opérera la rectification nécessaire à l'achèvement de la fable moderne en rétablissant la souveraineté là où elle n'aurait jamais dû cesser d'être – dans le peuple. Le mythe moderne de souveraineté aura alors, théoriquement du moins, fait son temps. Il s'achève maintenant sous nos yeux, dans l'histoire, cette fois. En Europe, les peuples sont constitués et souverains, ou le seront, ils vivent selon les normes particulières d'un juste politique que, de révolution en révolution, ils ont adopté de gré ou de force. Aussi, la question est désormais de savoir si d'autres révolutions en Europe ne sont pas à l'œuvre en cette fin d'époque – révolutions contre la souveraineté. Puisque le consentement de la multitude souveraine est originaire, qui affirmerait que la promesse d'obéir, constitutive d'une moralité passée, n'est pas, ainsi que toute chose, *finie* – comme la fable qui l'énonce ?

GÉRARD MAIRET

¹ J'ai esquissé le principe d'un tel « achèvement » dans mon ouvrage *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, coll. « Folio Essais », Paris, 1997.

² Ce qui n'a rien à voir avec ce que certains appellent encore l'« ordre public », expression qu'on chercherait en vain dans *Léviathan*. Hobbes n'est pas un mystique de l'ordre, notion qui renvoie non au concept de la chose publique elle-même – où est donc cet « ordre » qui en serait l'ordre même ? – mais à la *peur* que celle-ci leur inspire si elle n'est pas *ordonnée* à la sauvegarde de leurs intérêts, et dont ils disent alors qu'elle est « désordre » et « anarchie ».

³ Hobbes n'utilise jamais le mot d'*humanité*. Il est question chez lui des humains (*men*), du genre humain (*human kind*), et de la nature humaine (*human nature*).

⁴ Faut-il préciser qu'il n'appartient jamais à un penseur seul de constituer un monde ? Et l'on sait bien que c'est au contact des débats philosophiques du « Continent », principalement à Paris, que la pensée de Hobbes s'élabore. Voir le remarquable ouvrage, concis et savant, de Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford University Press, coll. « Past Masters », Oxford, 1989.

⁵ Puisque, nous l'avons vu, le Christ ne nous a pas éclairés surnaturellement sur la causalité des choses et sur ce qui distingue le juste de l'injuste. Cette affirmation est grosse de conséquences : le christianisme n'est pas la religion qui, d'elle-même, éclaire les humains sur le juste et l'injuste. Pour cela, il faut qu'elle soit transformée en religion civile par le souverain qui en énoncera les dogmes.

6 Au reste les textes de Filmer et de Locke ne sont pas publiés du temps de Hobbes. Voir à ce sujet Franck Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, PUF, Paris, 1998.

7 Le passage le plus explicite de Hobbes en ce sens est celui-ci (Hobbes y interprète Genèse 3.5) : « En effet, avoir connaissance et juger du *bien* et du *mal*, était interdit, sous le nom de fruit de l'arbre de la connaissance ; afin de mettre l'obéissance d'*Adam* à l'épreuve, le diable, pour embraser l'ambition de la femme, à qui déjà ce fruit apparut beau, lui dit qu'en le goûtant, ils seraient comme des dieux, et connaîtraient le *bien* et le *mal*. Là-dessus, ayant ensemble consommé le fruit, ils se sont approprié pour eux-mêmes la tâche de Dieu, qui est de juger du bien et du mal ; mais ils n'acquirent pas une nouvelle aptitude à distinguer entre eux avec exactitude » (chapitre 20).

8 Dieu parle aux humains par sa bouche : comme les humains, il est un corps.

9 C'est pourquoi l'homme hobbesien n'est pas « méchant » (comme on le dit parfois, celui de Rousseau étant « bon »), il est *malheureux* comme Job et *coupable* comme Adam. Aussi la question du salut est-elle posée en permanence. Le mal en effet peut prendre la forme de la guerre civile, cet état de nature. En tout cas, il y a lieu de se préoccuper du salut, autrement dit de la possibilité de la moralité, car la question du *mal* est première entre toutes : « Être sauvé, c'est être en sécurité relativement à des maux particuliers ou absolument contre tous les maux, incluant le besoin, la maladie, et la mort elle-même. Puisque l'humain fut créé dans la condition d'immortel, non sujet à la corruption, et par conséquent sujet à rien qui tende à la dissolution de sa nature, et qu'il tomba hors de ce bonheur du fait du péché d'Adam, il s'ensuit qu'être *sauvé* du péché c'est être sauvé de tout le mal et de toutes les calamités que ce péché a apportés parmi nous » (chapitre 38).

10 « Quant à l'étude de la philosophie, dit Hobbes, elle ne consiste qu'à servir la religion romaine. Et, puisque l'autorité d'Aristote est la seule à y avoir cours, cette étude n'est pas à proprement parler de la philosophie (qui, par nature, ne dépend pas des auteurs) mais de l'aristotélité (*aristotelity*). Et, pour ce qui est de la géométrie, jusqu'à une date récente, elle n'y était pas admise du tout car elle ne servait rien d'autre que la rigueur de la vérité. Et si quelqu'un, par son génie propre, parvenait en ce domaine à un certain degré de perfection, il était ordinairement traité de magicien et son art était réputé diabolique » (chapitre 46).

11 Comme on le sait, c'est en 1636 que Hobbes rencontra Galilée qui, quelques années plus tôt (1632), avait publié en langue vulgaire son *Dialogue sur les deux principaux systèmes du monde*, œuvre qui lui valut d'être jugé par l'Inquisition qui le condamna à abjurer en 1633.

12 La traduction intégrale de ce texte se trouve dans P.-F. Moreau, *Hobbes, philosophie, science et religion*, PUF, Paris, 1989, p. 107-110.

13 Le titre de ce chapitre est *Du citoyen, et la différence d'entre le sujet, le citoyen, l'étranger, la ville, cité, et République*. La citation (j'ai modernisé la langue) se trouve dans l'édition de 1583, 2^e réimp., Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1977, p. 68-69. Au reste, le chapitre 8, *De la souveraineté*, n'a pas non plus échappé à Hobbes.

14 Première étape, chapitres 13-16 où Hobbes met en place le décor de l'insociable sociabilité des humains ; ensuite, chapitres 17-21 où, ayant construit la figure du souverain, il en énonce les propriétés.

15 C'est en ce point précis du système que Rousseau enfonce le coin qui le fait éclater.

16 Il n'est de juste universel qu'en dieu ou en nature, et demander le juste universel c'est demander l'État mondial, autrement dit l'empire.

NOTE SUR LE TEXTE

La présente traduction intégrale de *Léviathan* est fondée sur l'édition anglaise la plus récente établie par Richard Tuck dans la collection « Cambridge Texts in the History of Political Thought », Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Richard Tuck ouvre sa note de présentation du texte en observant que « l'histoire de la publication de *Léviathan* est extrêmement compliquée, et il ne fait pas de doute que sa complexité est la raison pour laquelle il n'y a jamais eu d'édition exacte et définitive de l'œuvre¹ ». On connaît trois éditions datées de 1651 et portant la même mention : « *London, Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651.* » Ces trois éditions sont connues sous les appellations *Head* –, la première – *Bear* et *25 Ornaments*, en raison des ornements propres à chaque imprimeur ; les deux dernières semblent être des copies non autorisées et tardives par rapport à l'édition *Head* (parue début mai 1651). Le célèbre frontispice (dû à Wenceslas Hollar) appartient à l'édition *Head*. Toutes les éditions modernes sont fondées sur *Head* – y compris l'édition française du texte, avec variantes latines, due à Tricaud (voir bibliographie). Cependant, la traduction proposée ici est celle d'un texte révisé par rapport à celui ayant servi de base au travail novateur de Tricaud.

Comment a été établi le texte de *Léviathan* ? Il faut remonter aux circonstances particulières dans lesquelles la version *Head* de l'œuvre a été imprimée. Je suis ici les explications de Richard Tuck, résumant ses recherches et exposant la méthode de son édition renouvelée. L'œuvre en effet a été tirée en deux formats, un format courant et un format plus grand généralement réservé selon les critères éditoriaux de l'époque aux œuvres majeures destinées à faire sensation (« *to make a splash* »). Le tirage en grand format était effectué

après le tirage en format ordinaire. On trouve donc dans les exemplaires grand format des corrections qui ne figurent pas dans les exemplaires de format courant ; de là, on peut conclure que seuls les exemplaires grand format attestent du dernier état de la pensée de Hobbes, celui-ci ayant introduit de sa main ses propres corrections. Le texte, en effet, lui revenait à Paris sous forme de feuilles grand format, sur lesquelles Hobbes portait ses propres corrections, et il renvoyait le tout à Londres. Aussi, ses corrections arrivaient-elles souvent trop tard pour être toutes reportées sur les volumes de format ordinaire qui étaient déjà en cours de tirage : le report de toutes les corrections était réservé en quelque sorte aux seuls tirages en grand format. Le texte définitif de Hobbes est donc celui des seuls exemplaires grand format.

Cette traduction reprend par conséquent le texte établi par Richard Tuck sur l'exemplaire grand format de Cambridge University Library, Syn. 3.65.1. Il n'existe aucune autre édition de ce texte, toutes les éditions ultérieures, y compris les plus récentes (par exemple Macpherson, 1968), se fondant, on l'a dit, sur *Head* petit format.

Si les différences entre les deux textes sont parfois mineures, elles sont parfois importantes comme dans le cas suivant : alors que le texte de l'exemplaire grand format précise (chapitre 17, fin) que le souverain « *hath the use of so much Power and Strength conferred on him, that by terror thereof, he is inabled to conforme the wills of them all, to Peace at home...* », le texte des exemplaires de format ordinaire a *performe* au lieu de *conforme*. Le correcteur interne a corrigé cette erreur évidente en substituant *forme* à *performe* ; or, Hobbes a corrigé de sa main en écrivant *conforme*. Autre exemple : il s'agit cette fois d'un ajout dont l'importance est elle aussi indiscutable puisqu'il éclaire la compréhension du texte et donc aussi la traduction. Au quatrième paragraphe du chapitre 16, le texte de Cambridge est « *so the Right of doing any Action, is called AUTHORITY and sometimes warrant* ». Les trois derniers mots « *and*

sometimes warrant » ne figurent pas dans les éditions courantes de l'œuvre fondées sur les exemplaires de petit format².

Enfin, il existe un manuscrit sur vélin, connu depuis 1813, qui est l'exemplaire que, à grands frais, Hobbes fit recopier dans le but de le présenter au roi Charles II en exil à Paris. Or, une étude minutieuse, fondée notamment sur la date à laquelle ce texte a été présenté au roi (probablement novembre-décembre 1651), montre que des corrections faites par Hobbes sur le manuscrit n'ont pas été reportées sur les exemplaires imprimés, le temps nécessaire à leur insertion par l'imprimeur à Londres ayant manqué. Le texte établi par Richard Tuck résulte donc d'une comparaison systématique du manuscrit avec l'exemplaire grand format, tout en donnant priorité, en cas de doute, à l'exemplaire imprimé puisque c'est évidemment la version imprimée qui a été lue par les contemporains.

Quant à la version latine qui présente un grand nombre de changements par rapport au texte anglais, elle est très postérieure à la version anglaise (contrairement aux suppositions de Tricaud) et date de 1668, c'est-à-dire d'une autre époque de la vie de Hobbes, alors que celui-ci n'avait plus les mêmes préoccupations qu'au début des années 1650. En tout cas, c'est essentiellement le texte anglais qui, à l'époque, fut lu et combattu et auquel en priorité les éditeurs de Hobbes ont eu recours. Depuis plus d'un siècle que *Léviathan* fait l'objet de rééditions et de commentaires systématiques, c'est la version anglaise qui sert de base, qui est lue et étudiée. La raison de cela est peut-être éclairée par Michael Oakeshott dans son édition de l'œuvre en 1946 : « Le *Léviathan* est le plus grand, peut-être l'unique chef-d'œuvre de philosophie politique écrit en langue anglaise. » Jugement auquel fait écho cette affirmation de Richard Tuck en ouverture de son ouvrage d'initiation à la pensée de Hobbes (le meilleur qui soit à l'heure actuelle) : « Hobbes créa la langue philosophique anglaise³. » Le *Léviathan* est la somme de cette création.

1 *Ibid.*, p. XXVII.

2 Sur la traduction de ce passage, voir chapitre 16, p. 272, note 1. En général, on trouvera en notes les explications utiles sur les choix de traduction. Tous les noms bibliques ont été orthographiés selon l'usage établi par la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), Le Cerf, Paris, 1988.

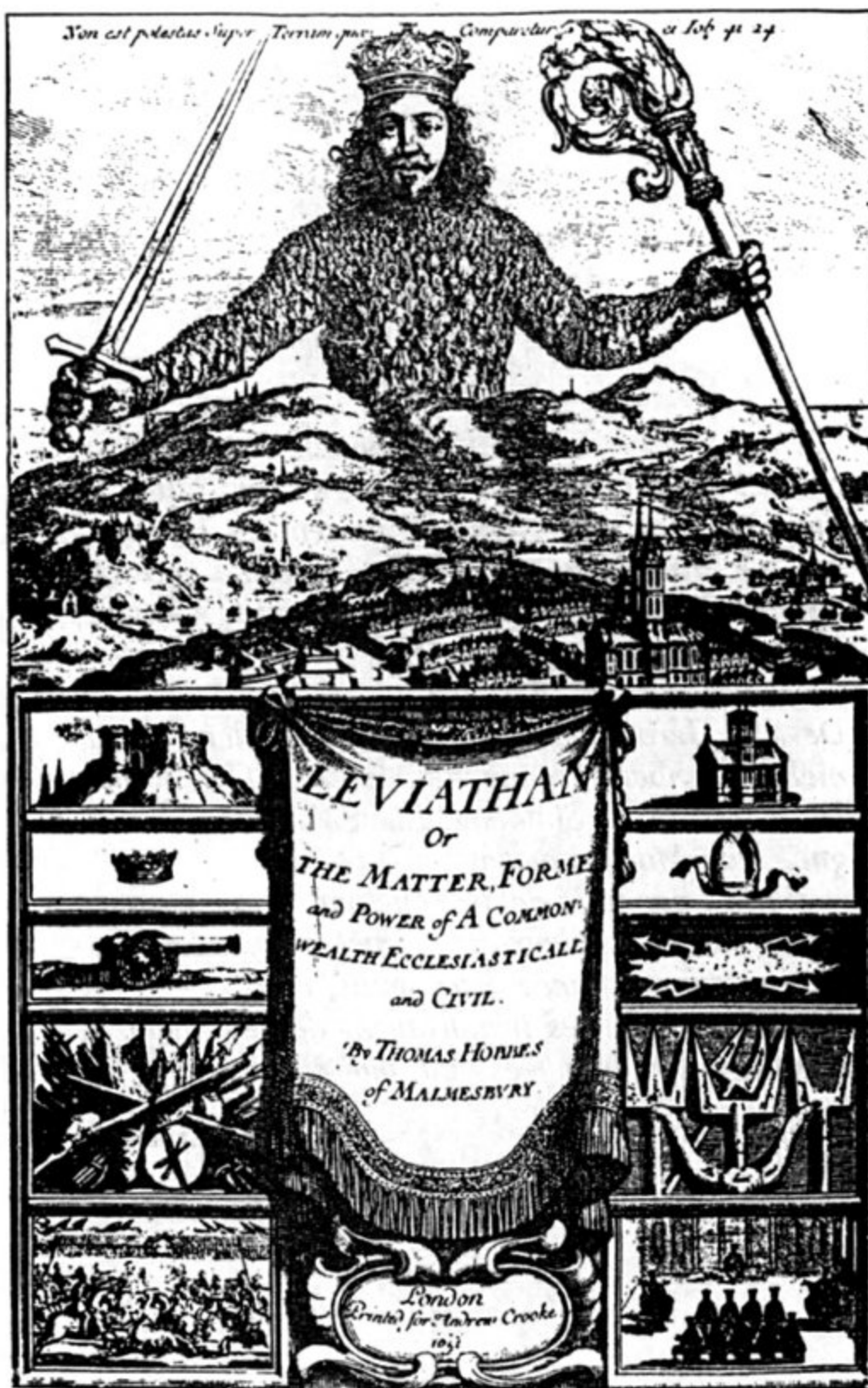
3 R. Tuck, *Hobbes, op. cit.*

REMERCIEMENTS

J'ai plaisir à m'acquitter d'une agréable obligation en remerciant celles et ceux qui ont fait à un titre ou à un autre, dans le présent ou le passé, que ce travail soit mené à son terme. En ces circonstances, l'ordre alphabétique est le meilleur, chacune et chacun sachant bien ce que je lui dois : Christine Cadot, Bernard Condominas, Hélène Deville, Gérard Duprat, Bertrand Guillarme, Daniel Lindenberg, Jeannette Marchal, Christopher W. Morris, Yves Sintomer, Eléni Varikas, Éric Vigne, Jean-Marie Vincent.

Il n'est pas utile de dire que ma reconnaissance est grande, pour leur aide, leur soutien, leur patience, leur confiance, leur amitié, mais il est utile de préciser que les insuffisances de ce travail ne sauraient être imputées qu'à moi-même.

G. M.



LÉVIATHAN

OU

MATIÈRE, FORME ET PUISSANCE

DE L'ÉTAT CHRÉTIEN ET CIVIL ¹

¹ LEVIATHAN, or *The Matter, Forme, & Power of a COMMON-WEALTH ECCLESIASTICALL and CIVILL*. J'ai pris le parti de traduire *Common-wealth* par État. En effet, l'objet de *Léviathan* est de fonder la philosophie de l'État, par déduction des catégories de l'État profane (cf. mon introduction) à partir, notamment, de l'axiome de souveraineté, « âme » de l'État depuis Bodin. Dans la mesure, donc, où *Léviathan* doit être regardé comme l'œuvre fondatrice de ce nouveau genre philosophique qu'est la philosophie de l'État, la traduction de *Commonwealth* par État me paraît préférable à « république », sans pour autant disqualifier absolument ce choix en lui-même évidemment justifié. Dans son sens littéral strict *Common-wealth* renvoie à la richesse commune, au bien d'une communauté (on le désignait aussi par *commonweal*) ; mais le mot chez Hobbes – qui dans *Léviathan* crée l'anglais philosophique – renvoie bien entendu non à la richesse, mais à l'unité du corps politique, autrement dit à l'État. Le mot *State* apparaît parfois, mais rarement. Il semble que Hobbes, très familier des langues « scientifiques » de l'époque, latin et français, ait en effet fait le choix de *Commonwealth* pour rendre *civitas* et *république* (Bodin parle souvent de l'« estat d'une république » et son continuateur Loyseau en 1610 parle plus directement de l'« estat »). Il n'en reste pas moins que l'argumentation de Hobbes consiste, dans son essence même, à établir que le *Commonwealth* est une unité politique (unité d'un corps politique *un*) et que l'« âme » de cette unité est la souveraineté, or, la souveraineté est le concept de l'*État* ; en effet, s'il existe des républiques avec souveraineté – autrement dit des États, au sens propre de ce mot – il existe des républiques sans souveraineté, mais *Léviathan* ne s'occupe pas de ces sortes de républiques à l'ancienne, pas plus qu'elles ne constituaient l'objet théorique des *Six Livres de la République* de Bodin. Quant à la traduction de *power* par *puissance*, ce choix semble justifié lorsqu'il s'agit de la *puissance souveraine*, selon

une terminologie déjà établie par Bodin et perpétuée par le droit politique de langue française (Montesquieu, Rousseau, etc.). La notion de *pouvoir* sera, quant à elle, requise pour rendre, dans un contexte spécifique, un autre niveau d'autorité souveraine dans l'État (voir chapitre 16, p. 272, note 1). Enfin, *Common-wealth ecclesiasticall and civill* est rendu par *État chrétien et civil* (au lieu de « État ecclésiastique et civil »). Un des buts de Hobbes, en écrivant *Léviathan*, est précisément de montrer que l'église chrétienne ne forme pas une république (ou État). Ou, si l'on préfère, ce qui est la même chose, si l'église est une république, alors elle est un État, précisément, et par là elle relève des catégories de la souveraineté. Elle est donc un *État chrétien* – auquel Hobbes consacre un examen approfondi dans la troisième partie de l'ouvrage.

À MON TRÈS HONORÉ AMI,
M. FRANCIS GODOLPHIN

Monsieur,

De son vivant, cet homme de très haut mérite qu'était votre frère, M. *Sidney Godolphin*, se plut à penser que mes travaux présentaient quelque intérêt, et, comme vous le savez, il m'obligea aussi en manifestant sa bonne opinion par des témoignages effectifs, déjà élevés par eux-mêmes, mais que la grandeur de sa personne rendit plus élevés encore. Il n'est pas de vertu en effet disposant un homme à servir Dieu ou son pays, le disposant à la société civile ou à l'amitié privée, qui n'apparaissait avec évidence dans sa conversation, non comme vertu acquise par nécessité ou affectée à l'occasion, mais inhérente avec éclat à la généreuse constitution de sa nature. C'est donc en son honneur, par gratitude envers lui et en dévouement à vous-même, que je vous dédie humblement ce discours sur l'État. Je ne sais comment le monde l'accueillera, ni comment il peut se retourner contre ceux qui paraîtront le soutenir. En effet, sur un chemin occupé par ceux qui combattent d'un côté pour une liberté trop grande, et de l'autre pour trop d'autorité, il est difficile de se glisser entre les deux camps sans prendre des coups. Mais pourtant, je pense que l'effort pour faire avancer la puissance civile ne devrait pas être condamné par celle-ci, ni être critiqué par les individus privés qui déclarent penser que cette puissance est trop grande. D'ailleurs, je ne traite pas des hommes, mais (dans l'abstrait) du siège de la puissance (pareil à ces simples créatures impartiales du Capitole de Rome, qui, par leur tintamarre, défendirent ceux qui étaient à l'intérieur, non parce que c'étaient eux, mais parce qu'ils étaient là) ; je pense n'offenser personne, sinon ceux qui sont à l'extérieur ou, à l'intérieur (s'il y en a), ceux qui les soutiennent. Ce qui peut-être pourra le plus offenser, ce sont certains

textes de l'Écriture sainte, que je cite dans un autre but que celui en vue duquel ils sont ordinairement cités. Mais je l'ai fait avec la soumission qui est due, et (eu égard à mon sujet) aussi par nécessité : il s'agit en effet des lignes avancées de l'ennemi à partir desquelles il attaque la puissance civile. Si, malgré cela, vous voyez que mon œuvre est généralement décriée, il peut vous être agréable de vous disculper en disant que je défends mes opinions en pensant que tout ce que je dis est la vérité, et aussi que j'ai honoré votre frère, que je vous honore vous-même et que, à cause de cela, j'ai eu l'audace de m'arroger le titre (ce que vous ignoriez) d'être, ce que je suis en vérité,

MONSIEUR,
vosre très humble, et très
obéissant serviteur,
THO. HOBBS.

Paris, le 15/25 avril 1651.

Introduction¹

La nature, qui est l'art pratiqué par Dieu pour fabriquer le monde et le gouverner, est imitée par l'*art* de l'homme, qui peut, ici comme en beaucoup d'autres domaines, fabriquer un animal artificiel. Puisqu'en effet la vie n'est qu'un mouvement des membres, dont l'origine est dans quelque partie interne, pourquoi ne pourrait-on dire que tous les *automates* (ces machines mues par des ressorts et des roues comme dans une montre) ont une vie artificielle ? Car, qu'est-ce que le *cœur*, sinon un *ressort*, les *nerfs*, sinon autant de *courroies* et les *articulations* autant de *roues*, toutes choses qui, selon l'intention de l'artisan, impriment le mouvement à tout le corps ? Mais l'*art* va plus loin en imitant l'œuvre raisonnable et la plus excellente de la nature : l'*homme*. C'est l'art, en effet, qui crée ce grand LÉVIATHAN², appelé RÉPUBLIQUE OU ÉTAT³ (CIVITAS en latin) qui n'est autre chose qu'un homme artificiel, quoique de stature et de force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu. En lui, la *souveraineté* est une *âme* artificielle, car elle donne vie et mouvement au corps tout entier ; les *magistrats* et les autres *officiers* judiciaires et d'exécution sont des *articulations* artificielles ; la *récompense* et le *châtiment* par où la souveraineté, attachant à son service chaque articulation et chaque membre, met ceux-ci en mouvement pour accomplir leur devoir, sont les *nerfs*, tout comme cela se produit dans le corps naturel, l'*opulence* et la *richesse* de tous les membres particuliers, sont la *force* ; la *salus populi* (*sécurité du peuple*) est son *affaire* ; les *conseillers*, qui suggèrent les choses qu'il lui est utile de savoir, sont la *mémoire* ; l'*équité* et les *lois* sont une *raison* et une *volonté* artificielles ; la *concorde* est sa *santé*, la *sédition* sa *maladie* et la *guerre civile* sa *mort*. Enfin, les *pactes* et *conventions* à partir desquels les parties de ce corps politique ont été originairement fabriquées, mises ensemble

et réunies, sont pareils au *fiat* ou à ce *faisons l'homme* que Dieu prononça lors de la création.

Pour décrire la nature de cet homme artificiel, je considérerai :

Premièrement, sa *matière* et son *artisan*, qui sont l'*homme*.

Deuxièmement, *comment* et selon quelles *conventions* il est fabriqué ; quels sont les *droits* et *juste puissance* ou *pouvoir* [*authority*]⁴ d'un *souverain* ; et par quoi il se *conserve* et se *dissout*.

Troisièmement, ce qu'est un *État chrétien*.

Enfin, ce qu'est le *royaume des ténèbres*.

En ce qui concerne le premier point, ces derniers temps on a souvent fait un usage très douteux d'un proverbe disant que la *sagesse* s'acquiert en lisant dans les *hommes*, non dans les *livres*⁵. Il s'ensuit que la plupart des personnes qui disent cela sont incapables de donner une autre preuve de leur propre sagesse, et elles prennent plaisir à montrer ce qu'elles pensent avoir lu dans les hommes en se dénigrant peu charitablement derrière leur dos, les unes les autres. Mais il y a une autre maxime qui, elle, est comprise depuis longtemps, et qui pourrait vraiment apprendre à ces personnes à lire mutuellement en elles, pour autant qu'elles veuillent bien s'en donner la peine. C'est *nosce teipsum*, *lis en toi-même*, maxime dont la signification ne permettait pas, comme dans l'emploi qu'on en fait maintenant, d'approuver ou bien la barbarie de ceux qui sont au pouvoir vis-à-vis de ceux qui leur sont inférieurs, ou bien d'encourager les hommes de basse condition à affecter de prendre une attitude arrogante face à ceux qui sont meilleurs qu'eux, mais de nous enseigner que, par la similitude même des pensées et des passions d'un homme avec les pensées et passions d'un autre, quiconque regarde en soi-même et considère ce qu'il fait quand il *pense*, *réfléchit*, *raisonne*, *espère*, *crain*t, etc., et sur quels fondements, celui-là lira et connaîtra, par cela même, les pensées et passions des autres humains, dans les mêmes occasions. Je parle de la similitude des *passions*, qui sont identiques chez tous les humains, *désir*, *peur*, *crainte*, etc., non de la similitude des *objets* de ces

mêmes passions, qui sont les choses *désirées, craintes, espérées*, etc. ; car la constitution des individus et leur éducation particulière varient tellement par rapport à celles-ci, et il est si aisé de nous les faire ignorer, que les caractères inscrits dans les cœurs, souillés et mélangés comme ils le sont par des doctrines frauduleuses, mensongères, frelatées et erronées, ne sont lisibles que par celui qui sonde les cœurs. Et, quand bien même les actions des humains nous font parfois découvrir leur dessein, il reste que le faire sans comparer celles-ci avec les nôtres, en distinguant toutes les circonstances susceptibles de modifier le cas, cela revient à déchiffrer sans clé et, la plupart du temps, à courir à l'échec, par trop de confiance ou par trop de méfiance, dans la mesure où celui qui lit est lui-même bon ou méchant.

Mais qu'un humain lise aussi parfaitement que possible dans les actions d'un autre, cela ne lui sert seulement que dans le cercle de ses connaissances, qui sont peu nombreuses. Celui qui gouverne une nation entière doit lire en lui-même, non en celui-ci en particulier ou en celui-là. Mais il doit déchiffrer le genre humain ; ce qui est une tâche ardue, plus ardue que celle consistant à apprendre quelque langue ou science que ce soit⁶. Néanmoins, quand j'aurai ordonné le détail précis de mes propres lectures, alors il ne restera à un autre qu'à se donner la peine de trouver la même chose en lui-même – car cette sorte de doctrine ne requiert aucune autre démonstration.

¹ Dans l'édition de 1651, cette introduction était placée en tête de la première partie de l'ouvrage. Il s'agit en fait de l'introduction générale à l'ouvrage.

² Léviathan, le monstre marin, est une figure mythique du livre de Job, chapitre 41. Outre le frontispice de l'ouvrage, qui cite en latin le texte de Job – *il n'est pas de puissance sur terre qui lui soit comparable* – Hobbes s'y réfère à nouveau aux chapitres 21 et 23. Hobbes fait de l'État – « Léviathan » – un *dieu mortel* – c'est dire que, au-delà de l'effrayant respect qu'il inspire aux sujets, au-delà de l'ordre qui règne sur l'étendue d'un territoire qui est celui-là même de sa souveraineté, l'État est, en raison de son caractère artificiel, sujet à la finitude : ce qui le rend humain. Pour une lecture du frontispice, voir mon ouvrage. *Le dieu mortel. Essai de non-philosophie de l'État*, PUF, Paris, 1987, spécialement p. 21-27.

³ Voir la note de la page de titre (p. 58).

4 Sur la traduction de *authority* par *pouvoir*, voir chapitre 16, p. 272, note 1.

5 Est visé ici l'enseignement scolastique des universités, violemment critiqué dans tout l'ouvrage, qui ressasse les livres et ignore les choses et les humains. Voir, par exemple, le chapitre 46 où la tradition aristotélicienne de la scolastique est stigmatisée sous le joli nom d'*aristotelity*.

6 Tel est le postulat matérialiste de Hobbes : une science de la politique (tout comme l'action politique rationnelle) repose sur une science des passions, qui est le « déchiffrement » du genre humain.

I

DE L'HOMME

De la sensation

Pour ce qui est des pensées humaines, je les étudierai d'abord *séparément*, et ensuite dans leur *enchaînement*, c'est-à-dire comment elles dépendent les unes des autres. Envisagées *séparément*, elles sont toutes la *représentation* ou l'*apparence* d'une qualité quelconque ou de quelque autre accident d'un corps en dehors de nous, que l'on nomme communément un *objet*. Un tel objet agit sur les yeux, les oreilles et sur d'autres parties du corps humain, et c'est la diversité de ses manifestations qui produit la diversité de ses apparences.

Ce que nous appelons SENSATION est à l'origine de toutes les pensées. En effet, l'esprit humain ne conçoit rien qui n'ait d'abord été, en totalité ou en partie, engendré par les organes des sens. Tout le reste est dérivé de cette origine¹.

Pour les besoins de ce qui est en question ici, il n'est pas vraiment nécessaire de connaître la cause naturelle de la sensation ; et j'ai largement écrit ailleurs sur ce sujet². Toutefois, afin de suivre chaque étape de ma présente méthode, je traiterai brièvement de ce sujet ici même.

La cause de la sensation réside dans le corps extérieur, ou objet, qui produit une impression sur chacun des sens appropriés, que ce soit immédiatement comme dans le goût et le toucher, ou médiatement comme dans la vue, l'ouïe ou l'odorat. Par l'intermédiaire des nerfs et autres courroies et membranes du corps, cette pression se propage intérieurement jusqu'au cerveau et au cœur, ce qui cause en ceux-ci une résistance, ou contre-pression, un effort du cœur pour se libérer, effort qui le pousse à l'*extérieur* de lui-même, là où il semble être sans matière en quelque sorte. Et ce *simulacre* [*seeming*], ou *illusion* [*fancy*]³, est cela même qu'on nomme *sensation*, qui consiste pour les yeux en une *lumière* ou

figuration de couleur ; pour les oreilles en un *son*, pour les narines en une *odeur* ; pour la langue et le palais en une *saveur* et, pour le reste du corps, en *chaleur*, *froid*, *dureté*, *mollesse* et autres qualités semblables que nous distinguons par la sensibilité. Toutes ces qualités dites *sensibles* ne sont, dans l'objet qui les cause, que les multiples variétés de mouvements de la matière, par lesquels l'objet impressionne diversement nos organes. Il n'y a aucune impression en nous qui ne soit autre chose que la diversité des mouvements (en effet, le mouvement ne produit rien que le mouvement), mais ils se manifestent en nous comme illusion, que l'on soit éveillé ou que l'on rêve. Et, de même que se presser, se frotter l'œil ou le frapper produit en nous une illusion de lumière et que se presser l'oreille produit un bruit, de même aussi, les corps que nous voyons ou entendons produisent la même chose par leur forte action, quoiqu'on ne l'observe pas. Car si ces couleurs et ces sons résidaient dans les corps, ou objets qui les causent, on ne pourrait les séparer d'eux comme nous voyons qu'ils le sont en utilisant des verres optiques ou en réfléchissant le son pour produire des échos. Ici, nous savons que la chose que nous voyons est en une place, cependant que son apparence est en une autre. Et, bien qu'à une certaine distance de nous, l'objet réel et véritable semble être l'illusion qu'il produit en nous, il n'en demeure pas moins que l'objet est une chose, l'image ou l'illusion en est une autre. En sorte que, en tous les cas, la sensation n'est rien d'autre que l'illusion première causée, comme je l'ai dit, par l'impression, c'est-à-dire le mouvement des choses extérieures sur nos yeux, nos oreilles, et sur d'autres organes prévus à cet effet.

Mais la philosophie de l'École, dans toutes les universités de la chrétienté, se fondant sur certains textes d'*Aristote*, enseigne une autre doctrine⁴. Il est dit, pour ce qui est de la *vision*, que la chose vue émet de tout côté une *espèce visible*, ou, pour le dire autrement, une *espèce sensible-visible*, une *apparition*, ou un *aspect*, ou un *être visible*, la réception de tout cela par l'œil consistant à *voir*. Pour ce qui est de l'*audition*, cette doctrine enseigne que la chose entendue

émet une *espèce audible*, c'est-à-dire un *aspect audible*, ou *être audible*, lequel, pénétrant dans l'oreille, permet d'*entendre*. Et même, en ce qui concerne la *compréhension*, ils disent aussi que la chose comprise envoie une *espèce intelligible*, c'est-à-dire un *être intelligible* qui, pénétrant dans l'intelligence, nous fait comprendre. Je ne rapporte pas cela comme s'il s'agissait ici de désapprouver les usages en cours dans les universités, mais parce que je m'apprête ultérieurement à traiter de leur office au sein d'une république et parce que je dois montrer, en toute occasion venant à se présenter, ce qui devrait être réformé dans ces universités et, notamment, une chose parmi d'autres : la fréquence de discours privés de signification.

1 Si Hobbes commence par les pensées, en réalité il part du corps les pensées sont originairement des sensations du corps.

2 Dans les *Elements of Law (Human Nature)*, chapitre 2.

3 *Fancy*, contraction de *fantasy* ou *phantasy* (latin *phantasia*, grec *phantazein*), signifie illusion, chimère, fantaisie de l'imagination, hallucination, c'est-à-dire ce que le libre cours de l'imagination donne à voir, ce qui apparaît (dans l'ambiguïté de l'apparence) : à vrai dire des fantômes et des apparitions. *Phantasm* est aussi employé par Hobbes dans ce même sens (et n'est donc pas l'équivalent du français « fantasme » à forte connotation analytique).

4 La cible de ce chapitre, comme des suivants, jusqu'à la charge finale dévastatrice du chapitre 46 sur la « vaine philosophie », est moins Aristote que l'enseignement aristotélécien de la scolastique universitaire.

De l'imagination

C'est une vérité dont personne ne doute qu'une chose au repos restera à jamais au repos à moins que quelque autre chose ne la déplace. Mais qu'une chose en mouvement restera éternellement en mouvement à moins que quelque autre chose ne l'arrête, il n'est pas si aisé d'y consentir bien que la raison en soit la même (à savoir que rien ne peut se modifier par soi-même). Car les humains évaluent non seulement les autres humains, mais toutes les autres choses par rapport à eux-mêmes et, parce que, s'étant mis en mouvement, ils peinent et sont sujets à la douleur, ils pensent que toute chose s'épuise dans le mouvement et cherche en elle-même à s'accorder du repos. Rares sont ceux qui se demandent si ce désir de repos qu'ils éprouvent en eux-mêmes ne consisterait pas en quelque autre mouvement intérieur. L'École déclare à ce propos que les corps lourds tombent vers le bas, en proie au désir de se reposer et de conserver leur nature en ce lieu qui leur est propre. C'est une absurdité de doter les choses inanimées de désir et de la connaissance de ce qui est bon pour leur conservation (ce qui est plus que ce dont les humains disposent).

Une fois qu'un corps est en mouvement (sauf si quelque chose le retient), il se meut éternellement, et, quoi que ce soit qui le retienne, son mouvement ne peut s'éteindre en un instant, mais par degrés pendant quelque temps. Et, de même que les vagues continuent de rouler sur l'eau longtemps après que le vent a cessé, c'est de même ce qui arrive dans le cas de ces mouvements que font les parties intérieures d'un homme, donc quand il voit, rêve, etc. En effet, après que l'objet a disparu, ou quand nos yeux sont fermés, nous conservons cependant une image de la chose vue, quoiqu'elle soit plus obscure que lorsque

nous la voyions. Et c'est cela que les Latins nomment *imagination*, à partir de l'image produite en voyant, et qu'ils appliquent, encore qu'improprement, à tous les autres sens. Mais les Grecs l'appellent *illusion* [*fancy*] ce qui signifie *apparence*¹ et convient aussi bien à un sens qu'à un autre. Par conséquent, l'IMAGINATION n'est qu'une *sensation dégradée* et on la trouve chez les humains et chez beaucoup d'autres créatures aussi bien endormies qu'éveillées.

Chez les humains éveillés, la dégradation de la sensation ne consiste pas en la dégradation du mouvement produit par la sensation, mais en son obscurcissement, de la même façon que la lumière du soleil obscurcit la lumière des étoiles, lesquelles n'ont pas moins de vertu brillante durant la nuit qu'elles n'en ont pendant le jour. Parce que parmi les nombreux stimuli que nos yeux, nos oreilles et d'autres organes reçoivent des corps extérieurs, seul celui qui prédomine est ressenti, ainsi, la lumière du soleil étant prédominante, nous ne sommes pas affectés par l'action des étoiles. Et si un objet quelconque est retiré de devant nos yeux, quoique l'impression qu'il nous a faite reste en nous, et si d'autres objets se présentent qui agissent sur nous, l'imagination du passé s'obscurcit et devient faible, comme la voix humaine est affaiblie au milieu des bruits de la journée. De cela il suit que, plus le temps écoulé est long depuis la vision, ou depuis la sensation d'un objet quelconque, plus l'imagination est faible. En effet, le changement continu du corps humain détruit dans le temps les parties mises en mouvement par la sensation, de sorte que la distance de temps et de lieu produit un même et unique effet sur nous. Car à une grande distance, ce que nous regardons paraît trouble et les plus petites parties ne se distinguent pas ; de même pour les voix qui deviennent faibles et inarticulées ; de même encore, après une longue période de temps, notre imagination du passé est faible et, par exemple, nous oublions beaucoup de rues particulières des villes que nous avons visitées et de nombreuses circonstances particulières de nos actions. Cette *sensation dégradée*, quand nous exprimons la chose même (je veux dire l'*illusion* elle-même), s'appelle

imagination comme je l'ai déjà dit. Mais, quand nous exprimons la *dégradation*, signifiant par là que la sensation s'évanouit, qu'elle est ancienne et passée, elle s'appelle *mémoire*. En sorte qu'*imagination* et *mémoire* ne sont qu'une ^{Mémoire.} seule chose qui, selon diverses circonstances, prend des noms divers.

On appelle *expérience*, beaucoup de mémoire, ou le souvenir de quantités de choses. Encore une fois, il n'y a d'imagination que de ces choses qui ont d'abord été perçues par les sens, ou bien en une seule fois ou bien en plusieurs, par parties. La première, qui est le fait d'imaginer la totalité de l'objet tel qu'il s'était présenté à la sensation, est l'*imagination simple*, comme lorsque quelqu'un imagine un homme, ou un cheval, qu'il a vu auparavant. L'autre est l'*imagination composée* comme lorsque, ayant vu un homme en un temps et un cheval en un autre, nous concevons un centaure en notre esprit ; comme lorsque quelqu'un compose l'image de sa propre personne avec celle des actions d'un autre, ou lorsqu'il s' imagine lui-même en *Hercule* ou en *Alexandre* (ce qui arrive souvent aux grands lecteurs de romans), il s'agit de l'imagination composée et, à proprement parler, de rien d'autre qu'une fiction de l'esprit. Il y a également d'autres imaginations qui se développent chez les humains (quoiqu'ils soient éveillés) à l'occasion d'une puissante impression faite sur les sens ; c'est ainsi qu'en fixant le soleil, l'impression laissée par le soleil devant nos yeux reste longtemps après coup ; ou bien, étant resté longtemps et extrêmement concentré sur une figure géométrique, on aura dans le noir (bien qu'éveillé) des images de lignes et d'angles devant les yeux. Ces sortes d'illusions n'ont pas de nom particulier dans la mesure où ces choses ne tombent pas couramment dans le discours.

Les imaginations de ceux qui dorment sont celles que nous appelons ^{Rêves.} *rêves*. Et celles-ci aussi (comme toutes les autres imaginations) étaient, en totalité ou en partie, dans les sensations. Il ne peut y avoir d'imagination pendant le sommeil parce que dans la sensation, le cerveau et les nerfs, qui en sont nécessairement les organes, sont tellement engourdis qu'ils ne peuvent

facilement être mis en mouvement par l'action des objets extérieurs. Par conséquent, il n'y a pas de rêve, mais seulement ce qui procède de l'agitation des parties internes du corps humain, lesquelles, par la connexion qu'elles ont avec le cerveau et d'autres organes, quand elles sont perturbées, se maintiennent en mouvement. Ainsi donc, les imaginations formées antérieurement apparaissent comme si l'on était éveillé ; étant bien entendu que les organes des sens étant alors engourdis, de sorte qu'aucun nouvel objet ne puisse les dominer et les obscurcir par une impression plus vigoureuse que d'autres, un rêve doit être plus clair que ne le sont nos pensées éveillées, dans ce silence des sens. De là vient qu'il est difficile (plusieurs pensent impossible) de distinguer avec exactitude la sensation de la rêverie. Pour ma part, quand je considère que dans les rêves je ne pense pas souvent, ni avec constance, aux mêmes personnes, lieux, objets et actions que ceux auxquels je pense quand je suis éveillé ; que je ne me souviens pas non plus aussi longtemps d'une suite cohérente de pensées pendant le rêve qu'à tout autre moment, et, parce que, étant éveillé, je m'aperçois souvent de l'absurdité des rêves, alors que je ne rêve jamais de l'absurdité de mes pensées éveillées, je suis assuré de ce que, étant éveillé, je sais que je ne rêve pas, bien que dans le rêve, je me pense éveillé.

Puisque nous voyons que les rêves sont causés par les perturbations de quelques parties à l'intérieur du corps, alors des rêves différents doivent être causés par des perturbations différentes. Il suit de là qu'avoir froid en étant couché engendre des rêves de frayeur et provoque la pensée et l'image de quelque objet de crainte (le mouvement allant du cerveau aux parties internes, et de celles-ci au cerveau étant réciproque) ; et que la colère est cause de chaleur en quelques parties du corps quand nous sommes éveillés, en sorte que la surchauffe de ces mêmes parties du corps cause la colère et provoque dans le cerveau l'imagination d'un ennemi. De la même façon, la tendresse naturelle cause le désir quand nous sommes éveillés, et le désir produit de la chaleur en certaines autres parties du corps, de sorte que, là aussi, trop de chaleur en ces

parties, alors que nous dormons, provoque dans le cerveau l'image de quelques démonstrations de tendresse. En résumé, nos rêves sont à l'inverse de nos imaginations éveillées. Quand nous sommes éveillés, le mouvement commence à une extrémité et, quand nous rêvons, à une autre.

Là où il est le plus difficile de distinguer entre les rêves de *Apparitions ou visions*. quelqu'un et ses pensées éveillées, c'est quand nous ne remarquons pas que nous nous sommes accidentellement endormis, ce qui arrive facilement à quiconque est plein de pensées craintives, dont la conscience est très troublée, et qui s'endort sans même aller au lit ou enlever ses vêtements, comme lorsqu'on s'endort sur une chaise. En effet, celui qui prend la peine et grand soin de s'étendre pour dormir, dans le cas où quelque chimère fantastique et extravagante s'empare de lui, peut difficilement penser qu'il ne s'agit pas d'un rêve. On sait comment *Marcus Brutus* (à qui *Jules César* accorda la vie sauve et dont il fut aussi le favori et, néanmoins, le meurtrier), la nuit précédant la bataille qu'il livra à *César Auguste*, à *Philippes*, vit une effrayante apparition que les historiens relatent habituellement comme s'il s'agissait d'une vision. Mais, compte tenu des circonstances, on peut facilement juger qu'il ne s'agissait que d'un court rêve. En effet, assis sous sa tente, songeur et troublé par l'horreur de son action irréfléchie, il ne lui était pas difficile, sommeillant dans le froid, de rêver de ce qui le terrifiait le plus. Par degrés, la peur le réveillait, comme elle devait aussi chasser graduellement l'apparition, et, n'ayant pas de certitude qu'il dormait, il n'y avait aucune raison lui permettant de penser qu'il s'agissait d'un rêve ou d'autre chose qu'une vision. Et cela n'est pas un événement rare ; en effet, même chez ceux qui sont parfaitement éveillés, s'ils sont craintifs ou superstitieux, subjugués par des récits d'épouvante, seuls dans la pénombre, ils sont sujets à de semblables chimères. Et ils croient voir des esprits et les fantômes de personnes mortes déambuler dans les cimetières. Pourtant, il s'agit ou bien de leur seule chimère, ou de la filouterie de certains qui utilisent la

peur superstitieuse pour hanter, déguisés et la nuit, des lieux dont ils ne voudraient pas qu'on sache qu'ils les fréquentent.

L'ignorance de ce qui distingue les rêves et autres illusions de la vision et des sensations engendra, jadis, la plus grande part de la religion des gentils² qui adoraient satyres, faunes, nymphes et autres semblables et, de nos jours, la croyance qu'ont les gens simples, aux fées, esprits, farfadets, et au pouvoir des sorcières. Car, pour ce qui est des sorcières, je ne pense pas que leur sorcellerie consiste en un pouvoir réel quelconque mais, néanmoins, qu'il est juste de les punir, attendu que la fausse croyance qu'elles ont de pouvoir faire de tels dégâts, ajoutée au projet qu'elles ont de les accomplir en effet, font que leur pratique s'apparente plus à une religion nouvelle qu'à un art ou à une science. En ce qui concerne les fées et les esprits errants, la croyance en eux a été suscitée, ou n'a pas été combattue, afin d'accréditer la pratique de l'exorcisme, des croix, des saintes eaux et autres inventions d'individus liés aux esprits [*ghostly men*]³. En revanche, s'il n'y a pas de doute que Dieu peut produire des apparitions surnaturelles, il n'est pas contenu dans la foi chrétienne qu'il en produit aussi souvent que les hommes éprouvent le besoin de craindre pareilles choses, et plus qu'ils ne craignent le maintien en l'état ou la modification du cours de la nature (que Dieu peut aussi maintenir ou modifier)⁴. Mais ceux qui sont mal intentionnés, faisant un argument, qu'ils savent fallacieux, de ce que Dieu peut tout, ont l'audace de dire n'importe quoi pourvu que cela serve leurs intérêts. C'est le rôle d'un homme sensé de ne pas accorder plus de crédit à ce qu'ils disent, que ce que la droite raison permet. Si la peur superstitieuse des esprits était écartée, et avec elle les pratiques divinatoires faites à partir des rêves, les fausses prophéties et beaucoup d'autres choses qui en dépendent, par lesquelles des individus adroits et ambitieux trompent les petites gens, les humains seraient mieux disposés qu'ils ne le sont à l'obéissance civile.

Et ceci devrait être la tâche des écoles ; mais elles favorisent plutôt de telles doctrines. En effet (n'ayant aucun savoir de ce que sont l'imagination et la

sensation), on y enseigne ce qu'on raconte à leur propos : les uns disent que les images procèdent d'elles-mêmes et n'ont aucune cause ; d'autres, qu'elles viennent plus généralement de la volonté ; que Dieu souffle à l'homme les pensées bonnes (il les lui inspire) et le diable les mauvaises ; ou que les pensées bonnes sont insufflées (injectées), en l'homme par Dieu, et les mauvaises par le diable. Certains disent, à l'aide de quantités de mots qui permettent de ne rien comprendre, que les sens reçoivent les espèces des choses et les transmettent au sens commun et que le sens commun les envoie à l'illusion, l'illusion à la mémoire, et la mémoire au jugement, comme s'il s'agissait de transporter des choses des uns aux autres.

L'image qui est engendrée en l'homme (ou en toute autre créature *Compréhension.* dotée de la faculté d'imaginer), par des mots ou par d'autres signes volontaires, est ce que nous appelons généralement *compréhension* ; et cela est commun aux hommes et aux bêtes. En effet, un chien, accoutumé à l'appel ou à la menace de son maître, les comprendra, et il en sera de même avec beaucoup d'autres bêtes. Quant à la compréhension propre à l'homme, elle n'est pas seulement compréhension de sa volonté, mais des conceptions et des pensées qu'il forme par la série et la liaison des noms de choses donnant lieu à des affirmations, des négations et à d'autres formes de discours. Je parlerai plus bas de cette sorte de compréhension.

¹ Voir chapitre 1, p. 72, note 2.

² C'est-à-dire la religion des païens (Hobbes dit aussi *heathen*).

³ Le monde spirituel de la religion romaine est un monde fantomatique (*ghostly*) : voir chapitre 47 où l'église romaine est comparée systématiquement au royaume des fées.

⁴ En filigrane, diagnostic des miracles de la religion : Dieu peut modifier le cours naturel et ordinaire des causalités.

*De l'enchaînement, ou SUITE,
des images¹*

J'entends par *enchaînement*, ou SUITE de pensées, cette succession d'une pensée à une autre appelée *discours mental*, par opposition au discours verbal.

Quand on pense à une chose quelconque, la pensée suivante n'est pas du tout aussi fortuite qu'il y paraît. Aucune pensée ne succède arbitrairement à une autre. Mais, puisque nous n'imaginons que ce dont nous avons eu précédemment la sensation, en totalité ou en partie, aussi, nous ne passons pas de l'image d'une chose à celle d'une autre chose si un même passage ne s'est pas déjà produit sous nos sens. La raison en est que toutes les illusions sont des mouvements à l'intérieur de nous-mêmes, des résidus de ceux perçus par nos sens. Et ces mouvements qui se succédaient immédiatement les uns les autres sous nos sens continuent à se succéder pareillement ensemble une fois la sensation passée, de telle façon que le premier mouvement qui survient à nouveau prédomine sur celui qui le suit, car la matière en mouvement est homogène ; de même que l'eau à la surface d'une table suit la voie tracée par le doigt qui la guide, en partant de n'importe quel endroit. Mais, parce que dans la sensation, tantôt une chose, tantôt une autre chose, succède à une seule et même chose perçue, il arrive avec le temps que, dans le fait d'imaginer une chose quelconque, on ne trouve aucune certitude au sujet de ce qui sera imaginé ensuite. La seule certitude est que ce sera quelque chose qui lui succéda de la même façon, à un moment ou à un autre, auparavant.

Les suites de pensées, ou discours mental, sont de deux Suite non ordonnée de pensées. sortes. La première est *non ordonnée, sans dessein*, et n'est pas continue. Elle n'est pas ordonnée par une pensée passionnée qui oriente celles

qui la suivent à la manière dont un désir quelconque, ou toute autre passion, va vers son accomplissement et son objet. Dans ce cas, on dirait que les pensées s'égarent et paraissent n'avoir aucun rapport pertinent entre elles, comme dans un rêve. C'est généralement ce genre de pensées qu'ont non seulement les personnes solitaires, mais aussi celles qui ne prennent intérêt à rien, et, quand bien même leurs pensées seraient-elles aussi actives qu'en d'autres moments, elles n'en seraient pas moins privées d'harmonie, à la façon dont le son d'un luth désaccordé grincerait quel qu'en soit le joueur, ou, étant accordé, s'il était mis entre les mains de quelqu'un ne sachant pas en jouer. Et pourtant, dans ce désordre de l'esprit, on peut, à maintes occasions, apercevoir le mouvement qui le traverse et comment une pensée dépend d'une autre. C'est ainsi que parmi les propos tenus pendant notre guerre civile, il n'en était pas un apparemment plus hors du temps que celui, pourtant effectivement tenu par quelqu'un, par lequel on demanda quelle était la valeur du denier romain. Mais la question me parut cependant assez pertinente, car la pensée de la guerre conduisait à la pensée du roi livré à ses ennemis ; et cette pensée amena la pensée du Christ livré, et, à nouveau, cette pensée amena celle des trente deniers qui étaient le prix payé pour cette trahison. Ainsi, on voit comment pouvait surgir cette question préméditée, et tout cela en un instant car la pensée est leste.

La seconde sorte est plus continue, car elle est dirigée par un *Suite dirigée de pensées.* désir quelconque et par un dessein. En sorte que l'impression faite par ces choses que nous désirons ou craignons² est puissante et permanente, ou, si elle cesse un instant, elle revient alors promptement, parfois de manière si brusque qu'elle empêche ou interrompt le sommeil. Le désir engendre la pensée de moyens dont nous avons déjà vu qu'ils produisent la même chose que celle que nous désirons, et, de cette pensée, suit la pensée des moyens de ces moyens eux-mêmes, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il soit en notre pouvoir de commencer. Et, en raison de la grande force de l'impression, la fin visée revient souvent à l'esprit, en sorte que, dans le cas où nos pensées commenceraient à

s'égarer, elles seraient rapidement remises dans le bon chemin. C'est là ce que l'un des sept sages observa ; ce qui l'engagea à donner aux hommes un précepte aujourd'hui démodé : *respice finem*, autrement dit, en toutes tes actions ne perds pas le but, car il est ce qui dirige tes pensées dans la voie permettant de l'atteindre.

La suite dirigée de pensées est de deux sortes. La première consiste, en partant de l'image d'un effet, à en chercher les causes ou les moyens par lesquels il a été produit ; c'est celle que les humains et les bêtes ont en commun. L'autre sorte consiste à imaginer quelque chose et à chercher tous les effets possibles pouvant être produits à partir d'elle ; c'est-à-dire que nous imaginons ce qu'il est possible d'en faire une fois que cette chose est donnée. De cela, je n'ai jamais eu l'occasion d'observer le moindre signe ailleurs que chez les humains. Car c'est une particularité difficilement discernable dans la nature de ces créatures vivantes qui n'ont d'autres passions que sensuelles, comme le sont la faim, la soif, la lubricité et la colère. En résumé, le discours mental, quand il est ordonné à un dessein, n'est rien d'autre que la *recherche* (ou faculté d'inventer que les Latins appellent *sagacitas* et *solertia*), l'investigation des causes d'un effet quelconque présent ou passé, ou bien des effets d'une cause quelconque présente ou passée. Parfois, quelqu'un cherche ce qu'il a perdu et, à partir de l'endroit et du moment où il l'a perdu, son esprit remonte d'un lieu à un autre, d'un instant à un autre, pour trouver quand et où il l'avait encore. Autrement dit, son esprit cherche quelque certitude, et à délimiter le moment et le lieu à partir desquels il mettra en œuvre sa méthode d'investigation. De là, ces pensées parcourent à nouveau les mêmes lieux et les mêmes moments pour trouver à la faveur de quelle action ou à quelle occasion il l'a perdu. Cela s'appelle *souvenir*, ou rappel à l'esprit, que les Latins nomment *reminiscentia*, comme s'il s'agissait de réétudier nos actions ^{*Souvenir.*} passées.

Tantôt, quelqu'un connaît l'endroit précis, à l'intérieur d'un périmètre où il faut chercher, et alors ses pensées en parcourent toutes les parties, de la même façon qu'on le ferait en balayant une pièce pour retrouver un bijou, ou qu'un chien le ferait en sillonnant un champ jusqu'à ce qu'il y trouve une piste, ou qu'on parcourt tout l'alphabet pour y trouver une rime.

Tantôt, quelqu'un veut connaître le dénouement d'une action. Alors, *Prudence.* il pense à une action identique ayant eu lieu dans le passé et les événements qui s'y déroulèrent les uns après les autres, en supposant qu'aux mêmes événements succéderont des actions semblables. De la même façon, celui qui prévoit ce qu'il adviendra d'un criminel réexaminera, après un crime identique commis dans le passé, quelles en ont été les suites, en suivant un ordre des pensées tel que celui-ci : le crime, les policiers, la prison, le juge et la potence. Cette espèce de pensée est appelée *prévision* et *prudence*, ou *prévoyance*, et quelquefois *sagesse*, bien que ce type de conjecture, en raison des difficultés qu'il y a à observer toutes les circonstances, soit très peu sûr. Mais il est certain qu'un homme, ayant plus qu'un autre l'expérience des choses passées, sera plus prudent, et que ses espoirs seront plus rarement déçus. Le *présent* seul existe dans la nature³. Les choses passées n'ont d'existence que dans la mémoire seulement, mais les choses à *venir* n'ont pas d'existence du tout, le futur n'étant qu'une fiction de l'esprit impliquant les séquelles des actions passées dans les actions présentes. C'est là ce que fait celui qui a le plus d'expérience avec la plus grande certitude, mais pas avec assez de certitude. Et, quoiqu'on appelle cela prudence, quand les événements répondent à nos espoirs, il n'en reste pas moins qu'il ne s'agit en réalité que de présomption. Car la prévision des choses à venir, qui est la prévoyance, n'appartient qu'à celui par la volonté de qui elles doivent arriver. La prophétie procède uniquement de lui, d'une manière surnaturelle. Le meilleur prophète est naturellement le meilleur devin, c'est celui qui est le plus versé et le plus savant en la matière qu'il interprète, pour cette raison qu'il dispose d'un plus grand nombre de *signes* à interpréter.

Un signe est l'antécédent d'un événement qui en est la conséquence et, *Signes.* inversement, la conséquence suit un événement antécédent, quand les mêmes conséquences ont été observées auparavant. Et, plus elles auront été fréquemment observées, moins le signe sera incertain. Et donc, celui qui a le plus d'expérience, quel qu'en soit le domaine, dispose de plus de signes par lesquels il devine l'avenir ; et, par conséquent, il est le plus prudent, et il l'est beaucoup plus que tel nouveau venu dans la partie qui ne saurait être son égal grâce à l'on ne sait quel talent naturel et inné, bien que, peut-être, il se trouve beaucoup de jeunes gens pour penser le contraire.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas la prudence qui distingue l'homme de la bête. Il y a des bêtes d'un an qui observent mieux et recherchent ce qui est bon pour elles, beaucoup mieux qu'un enfant de dix ans ne peut le faire.

Puisque la prudence est une *présomption* de l'*avenir* procédant *Conjectures sur le passé.* de l'*expérience* du temps *passé*, alors il y a présomption de choses passées à partir d'autres choses (non pas futures), mais elles aussi passées. En effet, celui qui a déjà été témoin du chemin et des étapes par lesquels un État prospère a d'abord sombré dans la guerre civile et, ensuite, est tombé en ruine, en considérant les ruines de n'importe quel autre État, celui-là devinera que la même guerre et le même cours des choses ont eu lieu là, également. Mais cette conjecture est pratiquement aussi incertaine que celle concernant l'avenir, l'une et l'autre reposant uniquement sur l'expérience.

Autant que je puisse me souvenir, il n'y a pas d'autre acte de l'esprit chez l'homme, dont celui-ci dispose naturellement, tel qu'il n'ait besoin de rien d'autre pour l'accomplir, que d'être né humain et de vivre avec l'usage de ses cinq sens. Ces autres facultés, dont il va être question, et qui semblent être le propre des humains seulement, sont acquises et développées par l'étude et le travail et, chez la plupart, elles ont été apprises à la faveur de l'éducation et de la discipline et procèdent toutes de l'invention des mots et de la parole. En effet, il n'y a pas d'autres mouvements de l'esprit humain en dehors de ceux de

la sensation, des pensées et de leur enchaînement, bien que, par le secours de la parole et de la méthode, ces mêmes facultés puissent s'améliorer et parvenir à un niveau tel qu'elles distinguent les humains de toutes les autres créatures vivantes.

Tout ce que nous imaginons est *fini*. Donc, il n'y a pas d'idée ou de conception de quoi que ce soit que nous disons *infini*⁴. Aucun humain ne peut former en son esprit l'image d'une grandeur infinie, ni concevoir une vitesse infinie, une durée infinie, ou une force infinie, ou une puissance infinie. Quand nous disons qu'une chose est infinie, nous signifions seulement par là que nous n'avons pas la capacité d'en concevoir les termes et les limites ; nous ne concevons pas la chose, mais notre propre incapacité de la concevoir. Par conséquent, l'utilisation du nom de *Dieu* n'est pas donnée pour nous le faire concevoir (puisque'il est *incompréhensible* et que sa grandeur et sa puissance sont inconcevables), mais seulement pour l'honorer. Pareillement, comme je l'ai déjà dit, quoi que ce soit que nous concevions, cela a déjà été perçu par nos sens, d'un seul coup ou par parties, et aucun être humain ne peut former une pensée représentant une chose quelconque qui n'ait été soumise à la sensation. Par suite, aucun être humain ne saurait concevoir une chose quelconque sans la concevoir en un certain lieu, sans qu'elle soit pourvue d'une grandeur déterminée, laquelle peut être divisée en parties ; il ne saurait concevoir qu'une chose quelconque soit entièrement en ce lieu et entièrement en un autre lieu en même temps, ni que deux choses ou plusieurs puissent être en un même lieu à la fois. Car rien de tout cela n'a jamais été, et ne pourra jamais être rattaché à la sensation. Ce ne sont là que propos absurdes, pris pour argent comptant (et totalement privés de signification), proférés par des philosophes imposteurs et par des maîtres de l'École trompés ou trompeurs.

⁴ C'est donc seulement au chapitre 3 que Hobbes retrouve la question de la pensée et plus précisément des suites de pensées (et d'images) qui constituent le discours. La thèse de ce chapitre est alors celle-ci : la

pensée, qui a son point de départ dans la sensation, est ordonnée selon une relation de causalité.

2 Désir et crainte, deux *passions* constitutives de l'humain et à partir desquelles s'organise une science de la nature humaine aussi bien pour ce qui concerne l'ordre du discours, que l'ordre du gouvernement.

3 *Le présent seul existe dans la nature* : proposition essentielle chez Hobbes. La fondation politique consiste notamment à prendre la mesure du temps, c'est-à-dire à dépasser le présent donné : l'*humain* est, proprement, cet être de la nature qui va au-delà de sa nature donnée, en se projetant dans l'avenir. C'est parce qu'il a une représentation du lendemain – le souci – que l'humain en viendra à s'associer, c'est-à-dire à former un État. Le passage de la « condition naturelle » à la condition politique et morale est le passage à une durée historique, par opposition à une durée naturelle (rivée au présent), voir les chapitres 13 et 17.

4 Au cours du paragraphe précédent, Hobbes affirme qu'il n'y a rien, dans la pensée, qui ne provienne des sens : par conséquent, il est proprement impossible de penser l'infini, autrement dit de concevoir Dieu, ou mieux de le comprendre. C'est là une thèse centrale de *Léviathan* (voir chapitres 11, 21, 34). La *finitude* est le lot de tout ce qui est dans la nature, et l'esprit humain n'échappe pas à cette détermination. Au fond, l'État est une tentative humaine provisoire (*dieu mortel*) – ou dérisoire ? – pour faire face à la finitude.

De la PAROLE¹

Comparée à l'invention des *lettres*, l'invention de l'*imprimerie*, *Origine de la parole.* si ingénieuse soit-elle, n'est pas d'aussi grande importance. Mais on ne sait qui fut le premier à utiliser les lettres ; on rapporte que *Cadmus*, fils d'*Agénor*, roi de Phénicie, fut le premier à introduire les lettres en *Grèce*. C'est là une invention bénéfique qui permet de préserver la mémoire des temps passés et la communication parmi le genre humain, dispersé comme il l'est en de si nombreuses et lointaines contrées de la Terre ; invention très complexe, car elle suppose l'observation minutieuse des divers mouvements de la langue, du palais, des lèvres et des autres organes de la parole, ce qui permit de fabriquer autant de caractères différents pour retenir ces mouvements. Mais l'invention la plus sublime et la plus nécessaire entre toutes reste celle de la PAROLE qui consiste en *noms*, ou *dénominations*, et en leur connexion, par quoi les humains fixent leurs pensées, s'en souviennent quand elles sont passées, et aussi les exposent aux uns et aux autres pour leur utilité mutuelle et la discussion, sans quoi il n'y aurait pas plus de république, de société, de contrat, de paix parmi le genre humain que parmi les lions, les ours et les loups. Le premier inventeur de la parole est *Dieu* lui-même qui enseigna à *Adam* comment nommer telles ou telles créatures se présentant à sa vue (l'Écriture n'en dit pas plus à ce sujet). Mais c'était suffisant pour le guider dans l'attribution de plus de noms au fur et à mesure que l'expérience et l'usage des créatures lui en fournissaient l'occasion, et pour les lier ensemble de telle manière que, par étapes, il se fasse comprendre. C'est que, avec le temps, il disposa d'un langage adapté à divers usages, quoique ce langage ne fût pas assez riche pour satisfaire aux besoins

d'un orateur ou d'un philosophe. En effet, je ne trouve rien dans l'Écriture d'où je puisse conclure, directement ou par déduction, qu'*Adam* fut instruit des noms de toutes les figures, nombres, mesures, couleurs, sons, images, relations ; beaucoup moins de mots et de paroles tels que *général, spécifique, affirmatif négatif, optatif, infinitif* tous très utiles ; et, encore moins que tous, *entité, intentionnalité, quiddité*, et autres mots sans signification de l'École.

Mais tout ce langage acquis et enrichi par *Adam* et sa descendance fut à nouveau perdu à la tour de *Babel* quand Dieu frappa chaque humain de sa main, pour sa rébellion, de l'oubli de son premier langage. Et, les humains ayant été ainsi forcés de se disperser en plusieurs parties du monde, leurs besoins ont engendré par étapes la diversité des langues qui existent actuellement, de telle façon que la nécessité, cette mère de toutes les inventions, les enseigna aux humains et que, avec le temps, elles devinrent plus fécondes.

L'usage courant de la parole est de transformer le discours *Usage de la parole.* mental en discours verbal, ou l'enchaînement de nos pensées en suite de mots, et cela présente deux avantages. L'un est de nous permettre de fixer l'enchaînement de nos pensées qui, par leur aptitude à s'échapper de notre mémoire en nous faisant passer à autre chose, peuvent à nouveau être rappelées grâce à tels ou tels mots qui les signalent. De sorte que la première utilité des noms est de servir de *marques*, ou *repères* de mémoire. L'autre avantage est quand plusieurs utilisent les mêmes mots pour signifier (par la connexion et l'ordre de ceux-ci) les uns aux autres ce qu'ils conçoivent ou pensent de chaque chose, et aussi ce qu'ils désirent, craignent et toute autre passion qu'ils éprouvent. Et, dans cet emploi, les mots sont appelés *signes*. Les usages spécifiques de la parole sont les suivants : premièrement, fixer ce que la réflexion nous a permis de discerner être la cause d'une chose quelconque, présente ou passée, et ce que nous discernons pouvoir être produit ou effectué par des choses présentes ou passées, en un mot l'acquisition des arts ;

deuxièmement, montrer aux autres le savoir que nous avons atteint, ce qui consiste à se prodiguer des conseils et des enseignements les uns aux autres ; troisièmement, faire savoir nos volontés aux autres, nos projets, de façon à pouvoir obtenir que les uns et les autres s'assistent mutuellement ; quatrièmement, procurer de la joie et de la satisfaction, à soi-même et aux autres, en faisant innocemment des jeux de mots pour le plaisir ou pour l'ornement du style.

À ces usages, correspondent aussi quatre abus. Le premier est *Abus de la parole.* quand les humains formulent incorrectement leurs pensées à cause de la signification inconstante des mots qu'ils utilisent, ce qui fait qu'ils tiennent pour être leurs conceptions celles qu'ils n'ont jamais conçues ; et, ainsi, ils se trompent eux-mêmes ; deuxièmement, quand ils font un usage métaphorique des mots, autrement dit en les utilisant dans un autre sens que celui pour lequel ils étaient prévus, et, par cela même, ils trompent les autres ; troisièmement, quand ils proclament avec des mots que telle est leur volonté, alors qu'il n'en est rien ; quatrièmement, quand ils les utilisent dans le but de se blesser les uns les autres car, la nature ayant armé les créatures vivantes les unes avec des dents, les autres avec des cornes, d'autres encore avec des mains pour blesser un ennemi, blesser quelqu'un avec la langue n'est qu'un abus de parole, à moins qu'il ne s'agisse de quelqu'un que nous devons commander et alors, ce ne n'est pas blesser, mais corriger et redresser.

Le moyen par lequel la parole sert à se souvenir de l'enchaînement des causes et des effets consiste à attribuer des *noms* et la *connexion* qui existe entre eux.

Parmi les noms, certains sont *propres*, et singuliers, à une chose seulement, tels *Pierre, Jean, cet homme, cet arbre* ; et certains sont *communs* à plusieurs choses, tels *homme, cheval, arbre* ; chacun d'eux, quoique n'étant qu'un nom, est néanmoins le nom de diverses choses particulières. Eu égard à toutes ces choses prises ensemble, on appelle ces noms des *universaux*. Il n'y a rien d'universel dans le monde que les noms², *Universaux.*

car toutes les choses nommées sont, chacune d'entre elles, individuelles et singulières.

Un nom universel est attribué à plusieurs choses à cause de leur qualité semblable ou de quelque autre accident. Et, alors qu'un nom propre amène à l'esprit une action seulement, les universaux rappellent à l'esprit n'importe laquelle de ces choses multiples.

Et, parmi les noms universels, les uns ont une signification plus étendue que d'autres, de sorte que ceux qui ont l'extension la plus grande comprennent ceux dont l'extension est plus restreinte ; et aussi, ceux qui sont de même extension sont compris réciproquement les uns dans les autres. Ainsi, par exemple, le nom *corps* est d'une signification plus large que le mot *homme* et le comprend ; et les noms *homme* et *raisonnable*, ayant la même extension, sont compris mutuellement l'un dans l'autre. Mais il importe de remarquer ici qu'un nom ne renvoie pas, comme en grammaire, à un mot seulement, mais parfois, au moyen d'une périphrase, à plusieurs mots ensemble. En effet, tous ces mots, *celui qui, en ses actions, observe les lois de son pays*, ne forment qu'un nom, équivalent à cet unique mot, *juste*.

Par cette attribution des noms (dont certains ont une signification étendue, certains une signification restreinte), déterminer les enchaînements de choses imaginées en notre esprit revient à déterminer des enchaînements de noms. Par exemple, quelqu'un qui ne dispose pas du tout de l'usage de la parole (tel un sourd-muet de naissance qui le serait totalement resté), s'il place devant ses yeux un triangle et, à côté, deux angles droits (comme les coins d'une figure carrée), pourra, grâce à l'étude, comparer et trouver que les trois angles de ce triangle sont égaux à ceux de ces deux angles droits placés à côté. Mais, si on lui montre un autre triangle, différent du premier par la forme, il ne pourra pas savoir, sans se livrer à une nouvelle étude, si les trois angles de ce triangle sont, eux aussi, égaux à ces mêmes angles droits. En revanche, celui qui a l'usage des mots, quand il constate qu'une telle égalité n'était une conséquence, ni de la

longueur des côtés, ni de quelque autre chose particulière propre à son triangle, mais de ceci seulement que les côtés sont rectilignes et qu'il y a trois angles (raison pourquoi il appelle cela un triangle), sans hésiter, celui-là conclura universellement que pareille égalité des angles se trouve en tout triangle quel qu'il soit ; il retiendra cette découverte en ces termes généraux : *les trois angles de tout triangle sont égaux à deux angles droits*. Et ainsi, la conséquence observée sur un cas particulier est retenue et mémorisée en tant que règle universelle, ce qui dégage notre calcul mental des considérations de temps et d'espace, nous soulage de tout un travail de l'esprit, le premier travail ayant été sauvegardé, et fait que ce que nous trouvons être vrai *ici* et *maintenant* soit vrai en *tous temps* et en *tous lieux*.

Mais le recours aux mots pour fixer la pensée est nulle part ailleurs plus apparent que dans la *numération*. Un simple d'esprit de naissance, qui n'aurait jamais pu apprendre l'ordre des noms numériques comme *un, deux, trois*, peut observer chaque battement d'une horloge, et faire un signe ou dire un, un, un ; mais il ne peut jamais savoir quelle heure sonne. Il semble qu'il fût un temps où, quand ces noms de nombres n'étaient pas utilisés, les humains devaient appliquer les doigts d'une ou de deux mains sur les objets dont ils voulaient avoir un compte, et c'est précisément de là que vient le fait que maintenant les noms numériques ne vont que jusqu'à dix dans certaines nations, et en d'autres jusqu'à cinq, et qu'on recommence ensuite. Et celui qui peut compter jusqu'à dix, s'il énonce les noms dans le désordre, se perdra sans savoir s'il a réussi ; il sera beaucoup moins capable d'additionner, de soustraire et d'effectuer toutes les autres opérations arithmétiques. De sorte que, sans les mots, il n'existe aucune possibilité d'effectuer un calcul des nombres, encore moins des grandeurs, de la vitesse, de la force et de ces autres choses dont le calcul est nécessaire à l'existence ou au bien-être du genre humain.

Quand deux noms sont mis ensemble en forme de conséquence ou en une affirmation, telle que *Un humain est une créature vivante* ou telle que *Si c'est un*

humain, c'est une créature vivante, si le dernier nom – *créature vivante* – signifie la totalité de ce que le premier nom – *humain* – signifie, alors l'affirmation, ou la conséquence, est *vraie* ; sinon elle est fausse. Car le *vrai* et le *faux* sont des attributs de la parole, non des choses. Et, là où il n'y a pas de parole, il n'est ni vérité ni fausseté. Il peut y avoir de l'*erreur* ; c'est quand on espère ce qui ne sera pas ou suppose ce qui n'a pas été, mais, dans un cas comme dans l'autre, nul ne peut être accusé de ne pas être dans le vrai.

Nous voyons donc que la *vérité* consiste en l'exacte mise en ^{Nécessité des définitions.} ordre des noms dans nos affirmations, en sorte que celui qui cherche une *vérité* certaine est dans l'obligation de se souvenir de ce que chacun des noms qu'il utilise veut dire et, conformément à cela, de le ranger à sa place, sans quoi il se retrouvera piégé dans les mots, comme un oiseau pris dans la glu, et, plus il se débattrait, plus il s'engluerait. C'est ainsi que ceux qui pratiquent la géométrie (qui est l'unique science dont il a plu à Dieu, jusqu'à maintenant, de doter le genre humain) commencent par déterminer la signification de leurs mots ; cette détermination des significations, ils l'appellent *définitions* et placent celles-ci au début de leur calcul.

On voit par là combien il est nécessaire, à quiconque aspire à la connaissance vraie, d'examiner les définitions des anciens auteurs et, soit de les rectifier quand elles sont établies avec inattention, soit de les produire soi-même. Car les erreurs dans les définitions se multiplient elles-mêmes au fur et à mesure que le calcul s'effectue et conduisent les humains à des absurdités qui, finalement, leur apparaissent, mais qu'il ne leur est pas possible d'éviter sans reprendre le calcul dès le début, là où se trouve l'origine de leur erreur. C'est là ce qui arrive aux humains qui se fient aux livres ; ils font comme ceux qui additionnent plusieurs petites sommes pour en former une plus grande, sans examiner si ces petites sommes avaient été ou non correctement calculées et, pour finir, voyant apparaître l'erreur, et sans mettre en doute leurs premières bases, ne savent pas par quel moyen ils vont se corriger, si ce n'est en perdant

du temps à survoler leurs livres, tout comme les oiseaux entrés par la cheminée qui, se trouvant enfermés dans une pièce, virevoltent dans la lumière trompeuse de la vitre d'une fenêtre, privés comme ils sont de l'intelligence grâce à laquelle ils se représenteraient la voie par où ils sont entrés. Ainsi, c'est dans la définition correcte des noms que réside le premier usage de la parole ; ce qui est l'acquisition de la science. De sorte que c'est dans les fausses définitions ou dans l'absence de définitions que réside le premier abus de parole d'où procèdent toutes les doctrines fausses et insensées. C'est pour cela que ceux qui ne tiennent leur savoir que de l'autorité des livres, et non de leur propre méditation, sont autant au-dessous de la condition d'un ignorant que ceux pourvus de la vraie science sont au-dessus de lui. Car l'ignorance est à mi-chemin entre la vraie science et les doctrines erronées. Sensation et imagination naturelles ne sont pas sujettes à l'absurdité. La nature en elle-même ne peut se tromper et, au fur et à mesure que les humains disposent d'un langage plus fécond, ils deviennent plus sages, ou plus fous, qu'à l'ordinaire. Sans les lettres, il n'est pas possible à quiconque de devenir ou bien parfaitement sage (à moins que sa mémoire n'ait souffert d'une maladie ou que ses organes ne soient d'une constitution défectueuse), ou bien parfaitement fou. En effet, les mots sont les jetons des sages qui ne font que calculer avec eux ; mais ils sont la monnaie des ânes pour qui ils n'ont de valeur qu'en vertu de l'autorité d'un *Aristote*, d'un *Cicéron*, ou d'un *Thomas*, ou de tout autre docteur en ce que l'on voudra, mais qui n'est jamais qu'un homme.

Est sujet à recevoir des noms quoi que ce soit pouvant Ce qui est sujet à recevoir des noms. entrer ou être pris en considération dans un compte, et pouvant être additionné avec un autre pour faire une somme, ou soustrait d'un autre pour laisser un reste. Les Latins appelaient *rationes* les comptes monétaires, et *ratiocinatio* la comptabilité, et ce que nous appelons dans les états ou dans les livres de comptes, *écritures*, ils l'appelaient *nomina*, c'est-à-dire *noms*. Il suit de là, semble-t-il, qu'ils ont étendu le mot *ratio* à la faculté de

calculer dans tous les autres domaines. Les Grecs n'ont qu'un mot, *logos*, pour *parole* et *raison* à la fois ; mais ce n'est pas qu'ils pensaient qu'il y eût de la parole sans raison, mais qu'il n'est pas de raisonnement sans la parole. Ils appelaient *syllogisme* l'art de raisonner, signifiant par ce mot le fait d'extraire des conséquences en passant d'un énoncé à un autre. Et c'est parce que les mêmes choses peuvent entrer en ligne de compte à cause de leurs diverses propriétés que (afin de manifester cette diversité) les noms varient fortement et sont diversifiés. Cette diversité des noms peut être réduite à quatre titres généraux.

Premièrement, une chose peut entrer en ligne de compte au titre de *matière* ou de *corps* ; comme *vivante*, *raisonnable*, *chaude*, *froide*, *mue*, *immobile*. Avec tous ces noms, le mot *matière* (ou *corps*) est compréhensible, tous étant des noms de la matière.

Deuxièmement, une chose peut entrer en ligne de compte, ou être examinée, au titre d'un accident quelconque, ou qualité, que nous concevons être en elle, comme *être en mouvement*, *être longue*, *être chaude*. Et donc, partant du nom de la chose même, par un léger changement ou par une forte déformation, nous fabriquons le nom de cet accident que nous examinons ; et, pour *être vivante* nous formons *vie*, pour *mue*, *mouvement*, pour *chaude*, *chaleur*, pour *longue*, *longueur* et ainsi de suite. Et tous ces noms sont ceux des accidents et propriétés par lesquels une matière et un corps sont distingués d'une autre matière et d'un autre corps. Ces noms sont appelés *noms abstraits*, car ils sont séparés, non de la matière, mais de la prise en compte de la matière.

Troisièmement, nous prenons en compte les propriétés de nos propres corps, par quoi nous faisons une distinction telle que, une chose étant *vue*, nous discernons non la chose même, mais la *vision*, la *couleur*, *l'idée* de la chose dans son illusion ; et, quand une chose quelconque est *entendue*, nous ne la discernons pas, elle, mais uniquement *l'audition* et le *son*, ce qui est l'illusion

ou la conception que nous formons d'elle par l'oreille ; tels sont les noms des illusions.

Quatrièmement, nous prenons en compte, examinons et donnons des noms aux *noms* eux-mêmes, et aux *paroles*. En effet, *général, universel, spécifique, équivoque*, sont des noms de noms. Et *affirmation, interrogation, commandement, narration, syllogisme, sermon, oraison* et beaucoup d'autres pareils, sont les noms de paroles. C'est là toute la variété des Emploi des noms positifs. noms positifs qui sont attribués pour marquer quelque chose existant dans la nature, ou pouvant être une fiction de l'esprit humain, comme le sont les corps existant, ou dont on peut concevoir l'existence ; ou bien les propriétés existantes des corps, qu'elles existent ou soient simulées ; ou bien les mots et les paroles.

Il y a aussi d'autres noms appelés *négatifs*, qui sont des Les noms négatifs, avec leurs emplois. repères pour signifier qu'un mot n'est pas le nom de la chose en question, comme ces mots *rien, personne, infini, indicible, trois moins quatre*, et ainsi de suite, qui sont cependant utiles au calcul ou à la rectification du calcul, et nous font revenir à l'esprit nos réflexions passées, bien qu'ils ne soient les noms d'aucune chose, parce qu'ils nous font refuser d'admettre des noms incorrectement employés.

Tous les autres noms ne sont que des sons sans signification, et ceux-là sont de deux sortes. L'une est quand ils sont nouveaux et que leur sens n'a pas encore été expliqué par une définition. Les maîtres de l'École, et les philosophes confus en ont forgé de cette sorte en quantité.

L'autre sorte est quand on fabrique un nom à partir de deux Mots privés de sens. mots dont les significations sont contradictoires et antinomiques comme ce mot *corps incorporel* ou, ce qui est tout un, *substance incorporelle*³, et beaucoup d'autres encore. Car, à chaque fois qu'une affirmation est fausse, les deux noms dont elle est composée, mis ensemble pour n'en former qu'une, ne signifient rien du tout. Par exemple, si c'est une affirmation fausse que de dire *un*

quadrilatère est rond, l'expression *quadrilatère rond* ne signifie rien, et n'est qu'un simple son. De même, s'il est faux de dire que la vertu peut être rechargée ou pompée de haut en bas, les mots *vertu rechargée*, *vertu pompée* sont aussi absurdes et privés de sens qu'un *quadrilatère rond*. Ainsi donc, vous aurez beaucoup de mal à trouver un mot privé de sens et sans signification qui ne soit pas fait de quelques noms latins ou grecs. Un Français entend rarement appelé notre Sauveur par le nom de *parole*, mais souvent par *verbe* ; pourtant, *verbe* et *parole* ne diffèrent en rien sinon que l'un est latin, l'autre français⁴.

Si, en écoutant un discours, il nous vient la pensée que les mots de *Compréhension*. ce discours, et leur connexion, sont ordonnés et organisés de façon à signifier quelque chose, alors nous disons que nous comprenons ces paroles, la *compréhension* n'étant rien d'autre que la conception causée par la parole. Et donc, si la parole est propre à l'humain (comme il importe de le savoir), alors la compréhension est aussi propre de l'humain. Et donc aussi, les affirmations absurdes et fausses, dans le cas où elles sont universelles, ne peuvent donner lieu à aucune compréhension, encore que beaucoup pensent qu'ils comprennent alors qu'ils ne font que répéter mollement les mots, ou les ruminer dans leur esprit.

Avec quelles sortes de paroles sont signifiées les inclinations, aversions et passions humaines, leur usage et leur abus, c'est ce dont je parlerai quand j'aurai traité des passions.

Les noms de ces choses qui nous affectent, c'est-à-dire qui *Signification changeante des noms.* suscitent en nous plaisir et déplaisir, parce que nous ne sommes pas tous pareillement affectés par une même chose, et pas non plus toutes les fois de la même façon, ces noms, dans le discours humain courant, *changent* de signification. En effet, étant donné que tous les noms sont attribués pour signifier nos conceptions et que toutes nos affections ne sont que des conceptions, quand nous concevons différemment les mêmes choses, nous pouvons difficilement éviter de nommer différemment ces choses. Car,

quoique la nature de l'objet que nous concevons soit la même, il reste que la diversité de perception que nous avons, due aux différentes conformations du corps, aux préjugés de l'opinion, confère à toute chose la nuance de nos différentes passions. Et, par conséquent, dans le raisonnement, on doit tenir compte des mots qui, à côté de la signification que nous imaginons être propre à leur nature, ont aussi la signification propre à la nature, la disposition et l'intérêt de celui qui parle. Tels sont les noms des vertus et des vices, car l'un appelle *sagesse* ce que l'autre appelle *crainte* ; ce que l'un appelle *cruauté* un autre l'appelle *justice* ; l'un appelle *prodigalité* ce qu'un autre appelle *générosité* et l'un nomme *profondeur* ce que l'autre appelle *bêtise*, etc. Donc, de tels noms ne peuvent jamais constituer le fondement véritable d'une quelconque ratiocination. Les métaphores et les tropes du discours ne le peuvent pas davantage, mais ils sont moins dangereux parce qu'ils manifestent leur aspect changeant, ce que les autres mots ne font pas.

¹ Traitant de la *parole*, ce chapitre n'en est pas moins proprement *politique* : il s'agit du premier chapitre politique de *Léviathan*. En effet, la thèse centrale en est que toute parole est politique dans la mesure même où le langage a pour fonction de nommer et de désigner. Il importe donc de définir ce qui doit être nommé et désigné ; en outre, il reviendra, finalement, au souverain de nommer les choses et définir les sens des mots. L'ouvrage entier est traversé par cette certitude (et motivé par elle) selon laquelle la paix civile requiert absolument que les significations des mots – en religion peut-être plus qu'ailleurs – soient établies de telle sorte qu'elles ne donnent pas lieu à débat et à combat. C'est donc au souverain que reviendra la tâche de produire les définitions licites des mots. La politique relève largement de la sémantique.

² Thèse nominaliste : il n'existe pas de monde des idées et des formes comme le veut une tradition d'origine platonicienne. C'est en se fondant sur ce nominalisme pour lequel n'existent que des étants singuliers, que Hobbes ironise sur les « essences » de la « vaine philosophie » (voir chapitre 46, début, où il stigmatise les « erreurs concernant les essences abstraites ».

³ « Corps incorporel » ou « substance incorporelle », deux expressions pour une même insignifiance : exemples privilégiés dont se sert Hobbes pour ridiculiser les contradictions des *divines* (i.e. théologiens) et autres philosophes de l'École.

⁴ *Parole* et *verbe* sont en français dans le texte.

De la RAISON et de la SCIENCE

Quand on *raisonne*, on ne fait rien d'autre que concevoir une Ce qu'est la raison. somme totale à partir de l'*addition* de sommes partielles, ou concevoir un reste à partir de la *soustraction* d'une somme d'une autre somme. Si cela est fait avec des mots, on conçoit la suite allant des noms de toutes les parties au nom du tout, ou des noms du tout et d'une partie au nom de l'autre partie. Et, bien qu'en certains domaines (comme dans les nombres), à côté de l'*addition* et de la *soustraction*, il y ait d'autres opérations comme la *multiplication* et la *division*, celles-ci sont cependant les mêmes. En effet, la multiplication ne consiste qu'à additionner ensemble des choses égales, et la division qu'à soustraire une chose autant de fois que possible. Ces opérations ne concernent pas uniquement les nombres, mais toutes les sortes de choses qui peuvent êtres additionnées les unes aux autres et retirées les unes des autres. Car, de même que les arithméticiens enseignent l'addition et la soustraction des *nombres*, de même les géomètres enseignent la même chose avec *lignes*, *figures* (solides ou planes), *angles*, *proportions*, *temps*, degrés de *vitesse*, *force*, *puissance*, et ainsi de suite. Les logiciens enseignent la même chose avec des *suites de mots*, additionnant ensemble *deux noms* pour faire une *affirmation*, et *deux affirmations* pour faire un *syllogisme*, et *plusieurs syllogismes* pour faire une *démonstration* ; et, de la *somme* ou *conclusion* d'un *syllogisme*, ils soustraient une *proposition* pour trouver l'autre. Les écrivains politiques additionnent ensemble les *contrats* pour trouver les *devoirs* des hommes, et les juristes les *lois* et les *faits* pour trouver ce qui est *bon* et *mauvais* dans les actions des personnes privées. En résumé, en quelque domaine que ce soit, là où il y a de quoi *additionner* et *soustraire*, il y a aussi

une place pour la *raison*, et, là où ces opérations n'ont pas leur place, la *raison* n'a rien à faire du tout.

En partant de tout cela, nous pouvons définir (c'est-à-dire *Définition de la raison.* déterminer) ce qui est signifié par ce mot de *raison* quand nous mettons celle-ci au nombre des facultés de l'esprit. Car la RAISON, en ce sens, n'est rien que le calcul (autrement dit l'addition et la soustraction) des conséquences des noms généraux acceptés pour *consigner* et *signifier* nos pensées. Je dis *consigner* quand nous élaborons nos pensées pour nous-mêmes, et *signifier* quand nous en faisons la démonstration ou la preuve pour les autres.

Et, de même que ceux qui ne pratiquent pas l'arithmétique *Où est la droite raison.* doivent se tromper, et que les professeurs eux-mêmes peuvent souvent commettre des erreurs et faire une addition fausse, de même aussi, en tout autre sujet de raisonnement, les plus capables, les plus attentifs, les meilleurs praticiens peuvent se tromper et parvenir à des conclusions fausses. Non que la raison en elle-même ne soit toujours droite raison, à la façon dont l'arithmétique est un art certain et infallible ; mais, ni la raison d'une seule personne, ni celle de plusieurs, quel qu'en soit le nombre, ne crée de certitude, pas plus qu'un compte n'est bien fait par cela seulement qu'il est unanimement approuvé par un grand nombre de personnes. Ainsi, tout comme lorsqu'il y a contestation au sujet d'un compte, les parties en présence doivent elles-mêmes convenir de s'en remettre à la droite raison, laquelle sera la raison de quelque arbitre ou juge dont elles accepteront toutes deux la sentence – ou alors, leur dispute les conduira à se battre ou bien elle restera sans solution en raison de l'absence d'une raison droite existant par nature ; il en est de même dans tous les débats, quels qu'ils soient. Quand ceux qui se croient eux-mêmes plus avisés que tous les autres réclament et exigent la droite raison comme juge, ils n'en cherchent pas moins à faire en sorte que les choses soient déterminées par nulle autre raison que la leur propre. Cela est aussi intolérable dans la société que ce l'est dans une partie de cartes lorsque, l'atout étant choisi on utilise en toute

occasion, comme atout, la couleur qu'on a le plus dans son jeu. En effet, ceux-là ne font rien d'autre que de vouloir que chacune de leurs passions, à l'instant où elle les domine, soit prise pour la droite raison¹, et cela dans les débats auxquels ils prennent part, ce qui trahit chez eux l'absence de droite raison par le seul fait qu'ils s'en réclament pour eux-mêmes.

L'usage et la fin de la raison n'est pas de trouver la somme et la *L'usage de la raison.* vérité d'une ou de plusieurs conséquences éloignées des premières définitions et des significations établies des noms, mais de commencer par celles-ci et d'aller d'une conséquence à une autre. Car il ne peut y avoir aucune certitude, quant à la dernière conclusion, sans certitude au sujet de ces affirmations et négations sur lesquelles elle est fondée et déduite. Quand le chef de famille, en faisant les comptes, additionne les sommes de toutes les factures des dépenses pour n'en faire qu'une seule, sans se préoccuper de savoir comment chacune des factures a été additionnée par ceux qui les ont établies ou à quel achat elle correspond, il ne se rend pas un meilleur service que s'il se contentait d'approuver globalement les comptes en faisant confiance à la capacité et à l'honnêteté de chaque comptable. Il en est de même en ce qui concerne le raisonnement dans tous les autres domaines : celui qui s'en tient aux conclusions d'un auteur en qui il a confiance, et ne cherche pas à remonter aux tout premiers éléments de chaque calcul (qui sont les significations établies par les définitions), celui-là travaille en pure perte : il ne sait rien et ne fait seulement que croire.

Calculer sans utiliser de mots, ce qui peut se faire pour des *De l'erreur et de l'absurdité.* choses particulières (ainsi quand, à la vue d'une chose quelconque, nous conjecturons ce qui lui a probablement précédé, ou ce qui va probablement lui succéder), si ce qu'on pensait probablement succéder ne succède pas, ou ce qu'on pensait probablement avoir précédé n'a pas précédé, alors cela s'appelle une ERREUR, à laquelle même les personnes les plus prudentes sont sujettes. Mais, quand nous raisonnons avec des mots ayant une signification générale, et que nous parvenons à une déduction générale qui est fausse, bien qu'elle soit

communément appelée *erreur*, il s'agit en réalité d'une ABSURDITÉ, ou parole insensée. Car l'erreur n'est rien que l'illusion faisant présumer que quelque chose s'est passé ou va arriver, bien que ce ne se soit pas passé ou que cela n'arrivera pas, alors qu'il n'y avait là aucune impossibilité. Mais quand on avance une assertion générale, sauf s'il s'agit d'une assertion vraie, on ne saurait la concevoir comme possible. Quant aux mots par lesquels on ne conçoit rien d'autre que des sons, on dit qu'ils sont *absurdes*, *sans signification* et que ce sont des *non-sens*. Et, par conséquent, si quelqu'un me parlait d'un *cercle carré*, ou des *accidents du pain dans le fromage*, ou de *sujet libre*, de *volonté libre*, ou de quoi que ce soit de *libre*, entendons libre de toute entrave due à une opposition, je ne dirais pas qu'il était dans l'erreur, mais que ses mots n'avaient aucun sens, autrement dit qu'ils étaient absurdes².

J'ai déjà dit (au chapitre 2) qu'un humain surpasse les autres animaux par cette faculté grâce à laquelle, quand il conçoit n'importe quel objet, il est capable de s'enquérir des conséquences de cet objet et des effets qu'il peut produire à partir de lui. Et j'ajoute maintenant cet autre degré de la même supériorité : qu'il peut, à l'aide des mots, ramener les conséquences auxquelles il parvient à des règles générales appelées *théorèmes* ou *aphorismes*. Ce qui veut dire qu'il peut raisonner ou calculer, non seulement sur les nombres, mais dans tous les autres domaines où l'on peut additionner ou soustraire une chose d'une autre.

Mais ce privilège est limité par un autre : celui de l'absurdité à laquelle aucune créature vivante n'est sujette, à la seule exception des humains. Et parmi ceux-ci, les plus sujets à l'absurdité sont ceux qui font profession de philosopher³. Car rien n'est plus vrai que ce que Cicéron dit d'eux quelque part, à savoir qu'il n'est rien de plus absurde que ce qu'on peut trouver dans les ouvrages des philosophes. Et la raison en est manifeste. Car il n'en est pas un parmi eux qui fasse reposer ses ratiocinations sur les définitions et les explications des noms qu'il emploie, ce qui est une méthode que seule la

géométrie utilise et dont les conclusions ont été, par cela même, rendues indiscutables.

Je trouve la première cause des conclusions absurdes dans le ^{Les causes de l'absurdité.} manque de méthode, dans le fait qu'ils ne font pas partir leur ratiocination ¹ des définitions. C'est-à-dire des significations établies de leurs mots, comme s'ils pouvaient faire des comptes sans connaître la valeur numérique des mots *un, deux, et trois*.

Et, puisque tous les corps peuvent être comptés selon diverses considérations (ce que j'ai remarqué dans le chapitre précédent), ces considérations étant différemment nommées, il résulte de cette confusion plusieurs absurdités et la mise en relation impropre de leurs noms à l'intérieur des assertions. Et donc, ² je trouve la seconde cause des assertions absurdes dans le fait de donner le nom des *corps* à des *accidents*, ou d'*accidents* à des *corps*, comme font ceux qui disent que la *foi est infuse*, ou *inspirée* alors que seul un corps peut être *versé* ou *soufflé* à l'intérieur de quoi que ce soit ; et qui disent que l'*étendue* est *corps* ; que les *rêves* sont des *esprits*, etc.

Je trouve la troisième dans l'attribution de noms d'*accidents* des *corps en* ³ *dehors de nous* aux *accidents* de nos *propres corps*, comme font ceux qui disent que la *couleur est dans le corps*, le *son est dans l'air*, etc.

La quatrième est dans le fait de donner des noms de *corps* aux *noms*, ou ⁴ aux *paroles*, comme font ceux qui disent qu'*il y a des choses universelles*, qu'*une créature vivante est un genre*, ou *chose générale*, etc.

La cinquième est dans le fait de donner des noms d'*accidents* à des *noms* ou ⁵ à des *paroles*, comme font ceux qui disent que *la nature d'une chose est sa définition*, que *la volonté d'une personne est l'ordre qu'elle donne*, et ainsi de suite.

La sixième est l'emploi de métaphores, tropes et autres figures de ⁶ rhétorique, au lieu des mots propres. Car, encore qu'il soit légitime de dire (par exemple) dans une conversation courante : *la route avance ou conduit ici ou là*, le *proverbe dit ceci ou cela* (puisque la route ne peut avancer pas plus que les

proverbes ne peuvent parler), néanmoins, dans le calcul et la recherche de la vérité, de tels énoncés ne sont pas admissibles.

La septième vient de noms qui ne signifient rien, mais qui sont reçus de ⁷ l'École et appris machinalement, comme *hypostatique*, *transsubstantié*, *consubstantié*, *présent-éternel* et tout le charabia scolastique.

Celui qui peut éviter ces choses ne tombe pas facilement dans une quelconque absurdité, à moins que ce ne soit à cause de la longueur d'un calcul dans lequel il aura peut-être oublié ce qui venait avant. En effet, tous les humains raisonnent de la même façon, et raisonnent bien, quand ils ont de bons principes. Car qui est assez stupide pour se tromper en géométrie et persister dans son erreur quand quelqu'un la lui montre ?

On voit que la raison n'est pas née avec nous, comme la sensation ou *Science*. la mémoire ; elle n'est pas non plus acquise par l'expérience seulement comme la prudence, mais on l'atteint par l'art ; d'abord en attribuant adéquatement des noms et, ensuite, en ayant une méthode juste et ordonnée consistant à aller des éléments, que sont les noms, aux assertions, par la mise en relation des uns avec les autres, et ainsi aux syllogismes, qui sont les relations des assertions les unes aux autres jusqu'à ce qu'on parvienne à la connaissance de toutes les conséquences des noms appartenant au sujet en question : et c'est là ce que l'on nomme SCIENCE. Et, puisque la sensation et la mémoire ne sont que la connaissance d'un fait, qui est une chose passée et irrévocable, la *science* est la connaissance des conséquences et de la dépendance d'un fait par rapport à un autre, en sorte que, partant de ce que nous pouvons faire dans le présent, nous savons comment faire quelque chose d'autre quand nous le voulons ou, ce qui est la même chose, une autre fois, parce que, quand nous voyons comment les choses se produisent, à partir de quelles causes, et de quelle façon, quand les mêmes causes arrivent en notre pouvoir, nous voyons comment faire pour qu'elles produisent les mêmes effets.

Par conséquent, les enfants ne sont pas du tout doués de raison, tant qu'ils ne sont pas parvenus en âge de parler, mais on dit qu'ils sont des créatures raisonnables à cause de leur apparente possibilité de faire usage de la raison le moment venu. Et la plupart des gens, bien qu'ils aient quelque peu l'usage du raisonnement, comme savoir compter jusqu'à un certain point, n'en font pourtant que peu d'usage dans la vie courante où ils se gouvernent eux-mêmes, les uns bien les autres mal, selon leurs expériences différentes, la vivacité de leur souvenir, et leurs penchants en direction de plusieurs buts, mais particulièrement selon leur bonne ou mauvaise fortune et les erreurs des uns et des autres. Car ils sont si éloignés de la *science*, ou de certaines règles de leurs actions, qu'ils ne savent pas ce que c'est. Ils prennent la géométrie pour de l'illusionnisme ; mais, pour les autres sciences, ceux à qui on n'a pas enseigné les rudiments, et qui n'ont pas progressé, de façon à voir comment ils ont été acquis et engendrés, sont, de ce point de vue, comme des enfants qui, n'ayant aucune idée de la façon dont ils ont été engendrés, croient ce que les femmes leur font croire : que leurs frères et sœurs n'ont pas été conçus, mais qu'on les a trouvés dans le jardin.

Et toutefois, ceux qui n'ont aucune *science* sont dans une situation meilleure, et supérieure, par leur prudence naturelle, que ceux qui, en raisonnant de travers ou en faisant confiance à ceux qui raisonnent faussement, parviennent à des règles générales fausses et absurdes. Car l'ignorance des causes et des règles ne nous éloigne pas tant du droit chemin que si nous nous en remettons à des règles fausses en prenant pour causes de nos aspirations ce qui ne l'est pas et serait plutôt cause du contraire.

Pour conclure, la lumière de l'esprit humain est la clarté des mots, mais grâce à des définitions exactes préalablement débarrassées et lavées de toute ambiguïté ; la *raison* est le *pas*, le progrès de la *science* la *route*, et l'avantage du genre humain le *but*. Au contraire, métaphores et mots ambigus privés de sens sont comme des feux follets, et raisonner à partir d'eux c'est se perdre au milieu

d'innombrables absurdités avec leurs cortèges de disputes, de ruptures et de mépris.

Beaucoup d'expérience est *prudence*, pareillement, Différence entre prudence et sapience. beaucoup de science est *sapience*. En effet, bien que nous n'ayons habituellement que le seul mot de sagesse pour nommer les deux, néanmoins les Latins ont toujours distingué entre *prudentia* et *sapientia* pour désigner respectivement l'expérience et la science. Mais, pour faire apparaître plus clairement leur différence, supposons qu'une personne soit naturellement très douée et très adroite dans le maniement des armes et une autre qui, en plus d'une telle adresse, aurait acquis la science des endroits qu'il peut atteindre ou auxquels il peut être atteint par son adversaire quelles que soient la position ou la défense. La capacité du premier serait à celle du second ce que la prudence est à la sapience : l'une et l'autre utiles ; mais le dernier serait infaillible. Ceux qui ne font confiance qu'à l'autorité des livres suivent aveuglément les aveugles, ceux-là sont pareils à celui qui, se fiant aux règles erronées d'un maître d'escrime, défie présomptueusement un adversaire qui, ou bien le tue ou bien le déshonore.

Parmi les signes de la science, quelques-uns sont certains et Les signes de la science. infaillibles, d'autres sont incertains. Les signes sont certains quand celui qui prétend posséder la science d'un objet quelconque peut enseigner la même chose, c'est-à-dire en démontrer avec précision la vérité à un autre. Ils sont incertains quand seuls quelques événements particuliers correspondent à ce qu'il prétend et, à plusieurs occasions, confirment ce qu'il avait dit qu'ils devaient être. Les signes de prudence sont tous incertains parce que l'observation et le souvenir de toutes les circonstances pouvant empêcher la réussite sont impossibles. Mais, dans quelque domaine que ce soit, quand on ne possède pas la science infaillible pour s'y orienter, le renoncement à son propre jugement naturel et le recours aux préceptes généraux des auteurs, sujets à une multitude d'exceptions, sont un signe de sottise généralement

caractérisée du nom de cuistrerie. Et même, parmi ceux qui siègent dans les conseils de l'État, certains aiment faire étalage de leurs lectures politiques et historiques et peu le font dans leurs affaires domestiques, là où leur intérêt particulier est en jeu ; ils font preuve d'assez de prudence pour ce qui est de leurs affaires privées, mais, dans les affaires publiques, ils se soucient plus de leur propre réputation de bon esprit que du succès des affaires d'autrui.

1 Cette confusion des passions et de la raison est une des causes majeures des désordres civils. Comme vient de le dire Hobbes, ce qu'on appelle *raison* n'est rien que le calcul, autrement dit la suite pertinente des perceptions des choses dans le cerveau. La raison droite est donc à l'opposé des passions qui visent l'intérêt de l'acteur ; elle se ramène au calcul des conséquences à partir des définitions correctes. Il importe donc que celles-ci soient établies – telle est la tâche du souverain. Si donc le souverain est rationnel, dans le sens où il fait (ou doit faire) des choix rationnels, c'est d'abord parce qu'il est celui qui définit la droite raison.

2 Hobbes exerce ici une ironie féroce au sujet de la définition de la liberté qui n'est pour lui que l'absence d'obstacle – la liberté, en effet, est *mouvement*. Ainsi, les vocables *volonté libre* et *cercle carré* sont identiques par le non-sens. Sur la liberté comme libre mouvement (et non libre volonté), voir la définition de la *volonté*, chapitre 6, et de l'*homme libre*, chapitre 21 : « Un homme libre est celui qui, pour ces choses que selon sa force et son intelligence il est capable de faire, n'est pas empêché de faire ce qu'il est capable de faire. Mais, quand les mots *libre* et *liberté* sont appliqués à autre chose qu'à des *corps*, c'est un abus de langage. »

3 Hobbes s'en prend ici à la philosophie des universités, à ceux qui font de la philosophie une profession et l'enseignent ; en écrivant *Léviathan* il aura l'espoir que sa philosophie pourrait avantageusement être substituée à celle qui était enseignée de son temps.

*Des origines internes des mouvements
volontaires, communément appelés*

PASSIONS ;
et des paroles qui les expriment

Il y a chez les animaux¹ deux types de *mouvement* qui leur Mouvement vital et animal. sont particuliers. L'un est appelé *vital* ; il commence avec l'engendrement des animaux et continue sans interruption durant toute leur vie ; tels sont la *circulation du sang*, le *pouls*, la *respiration*, la *digestion*, la *nutrition*, l'*excrétion*, etc., mouvements qui n'ont pas besoin du secours de l'imagination. L'autre est le *mouvement animal*, encore appelé *mouvement volontaire*, comme *aller*, *parler*, *mouvoir* un quelconque de nos membres, comme s'il avait d'abord été imaginé dans notre esprit. Que la sensation soit un mouvement dans les organes internes du corps humain, causé par l'action des choses que nous voyons, entendons, etc., et que l'image ne soit rien que le vestige du même mouvement, subsistant après la sensation, c'est ce qui a déjà été dit dans les premier et second chapitres. Et, puisque *aller*, *parler* et les mouvements volontaires du même type sont toujours précédés d'une pensée du *où*, du *comment* et du *quoi* dont ils dépendent, il est évident que l'imagination est la toute première origine interne des mouvements volontaires. Et, bien que les gens qui n'ont pas fait d'études n'aient absolument aucune idée du mouvement là où la chose en mouvement est invisible, ou que l'espace à l'intérieur duquel elle se meut n'est pas perceptible (à cause de sa petitesse), il n'en reste pas moins que de tels mouvements existent. En effet, un espace n'est jamais assez petit pour qu'une chose en mouvement à travers un espace plus grand, dont ce petit est une partie, ne doive d'abord se mouvoir dans celui-ci.

Ces commencements tenus du mouvement, à l'intérieur du corps humain, avant qu'ils n'apparaissent dans l'action de marcher, de parler, de frapper et dans les autres actions visibles, sont couramment appelées EFFORT. *Effort.*

Cet effort, quand il est orienté vers quelque chose qui en est la cause, est appelé APPÉTIT ou DÉsir ; le dernier est le nom générique et l'autre est *Appétit. Désir.* le plus souvent restreint à signifier le désir d'aliments, à savoir la *faim* et *Faim. Soif.* la *soif*. Et, quand l'effort consiste à s'écarter de quelque chose, on *Aversion.* l'appelle généralement AVERSION. Ces mots, *appétit* et *aversion*, nous viennent des Latins, et l'un et l'autre signifient le mouvement : l'un pour se rapprocher, l'autre pour se retirer. C'est la même chose avec les mots grecs ὀρμὴ et ἀφορμὴ. Car la nature elle-même imprime souvent chez les hommes ces vérités qui, après coup, les font trébucher quand ils cherchent au-delà de la nature. En effet, dans le simple désir d'aller ou de bouger, l'École trouve qu'il n'y a pas de mouvement réel ; mais, comme il faut bien qu'elle reconnaisse certains mouvements, elle dit qu'ils sont métaphoriques, ce qui n'est rien d'autre qu'un énoncé absurde, car, alors qu'il est possible de dire que des mots sont métaphoriques, il est impossible de le dire pour des corps et des mouvements.

On dit aussi AIMER au sujet de ce que les humains désirent ; et *Amour. Haine.* HAÏR ces choses au sujet desquelles ils ont de l'aversion. De sorte que désir et amour sont la même chose, à ceci près que par désir nous signifions toujours l'absence de l'objet et, par amour, nous signifions la plupart du temps sa présence. De même aussi par aversion, nous signifions l'absence, et par haine la présence de l'objet.

Certains appétits et aversions naissent avec les humains, comme l'appétit de nourriture, l'appétit d'excrétion et d'évacuation (que l'on pourrait appeler plus proprement aversions pour ce qu'ils sentent à l'intérieur de leur corps), et un petit nombre d'autres appétits. Le reste, qui est l'appétit pour des choses particulières, provient de l'expérience et de l'essai de leurs effets sur nous ou sur

les autres. En effet, en ce qui concerne les choses que nous ne connaissons pas du tout ou dont nous croyons qu'elles n'existent pas, nous ne pouvons que désirer les tester et les essayer. En revanche, nous éprouvons de l'aversion non seulement pour des choses dont nous savons qu'elles nous font du mal, mais encore pour celles dont nous ne savons pas si elles nous feront du mal ou non.

Ces choses pour lesquelles nous n'éprouvons ni désir ni haine, nous disons que nous les méprisons. Le MÉPRIS n'est rien d'autre que l'immobilité ou ^{Mépris.} la résistance du cœur qui s'oppose à l'action de certaines choses, ce qui vient du fait que le cœur est déjà mis autrement en mouvement, par des objets plus puissants ou par le manque d'expérience qu'il a vis-à-vis de ceux-ci.

Et, parce que la constitution du corps humain est en mutation permanente, il est impossible que toutes les mêmes choses doivent toujours causer en lui les mêmes appétits et aversions. Les hommes peuvent encore moins accorder leur désir au sujet d'un même objet, quel qu'il soit².

Mais, quel que soit l'objet de l'appétit ou du désir que l'on éprouve, c'est cet objet qu'on appelle *bon* ; et l'objet de notre haine et de notre aversion ^{Bon. Mauvais.} est ce qu'on appelle *mauvais* ; l'objet de notre mépris, on le dit *abject* et *méprisable*. En effet, l'usage des mots bon, mauvais, méprisable est toujours relatif à la personne qui les emploie ; il n'y a rien qui soit simplement et absolument tel, pas plus qu'il n'existe des règles du bon et du mauvais extraites de la nature des objets eux-mêmes ; ces règles proviennent de la personne (là où l'État n'existe pas) ou de celle qui la représente (quand l'État existe), ou d'un arbitre, ou juge, que ceux qui sont en désaccord établissent en faisant de sa sentence la norme du bon et du mauvais.

En latin il y a deux mots dont la signification est proche de celle de bon et mauvais, mais sans être exactement la même, ce sont *pulchrum* et ^{Pulchrum. Turpe.} *turpe*, où le premier signifie ce qui, selon des signes visibles, promet d'être bon, et le dernier ce qui promet d'être mauvais. Mais dans notre langue, nous ne disposons pas de mots aussi généraux pour exprimer cela. Pour *pulchrum*, nous

disons, dans certains cas, *juste*, en d'autres cas *beau* ou *élégant*, ou *courageux*, ou *noble*, ou *charmant*, ou *gentil* ; et, pour *turpe*, *inique*, *difforme*, *affreux*, *indigne*, *puant* et ainsi de suite selon le sujet en question. Tous ces mots, employés à bon escient, ne renvoient à rien d'autre qu'à l'*allure*, à l'apparence extérieure qui sont les signes prometteurs du bon et du mauvais, ou à ce qui possède la brillance et l'éclat de ce qui peut être bon. Il y a ainsi trois sortes de bon : le bon comme promesse, qui est *pulchrum* ; le bon comme effet, comme fin désirée, qui s'appelle *jucundum*, *délicieux* ; et le bon comme moyens, qui s'appelle *utile*, *favorable*. De même, le mauvais est de trois sortes : pour la promesse de *mauvais*, en latin, on dit *turpe* ; le mauvais comme effet et ^{Déplaisant.} comme fin est *molestum*, *déplaisant*, *dommageable* ; et le mauvais en ^{Défavorable.} tant que moyens est dit *inutile*, *défavorable*, *nocif*.

Comme dans la sensation, ce qui est réellement à l'intérieur de nous (comme je l'ai dit auparavant⁴) est seulement ce qui apparaît du mouvement causé par l'action des objets extérieurs : à la vue, c'est la lumière et la couleur, à l'oreille le son, aux narines l'odeur, etc. Ainsi, quand l'action du même objet se propage des yeux, oreilles et autres organes jusqu'au cœur, l'effet réel ici n'est rien que le mouvement, ou effort, qui est l'appétit vers l'objet qui nous meut vers lui ou l'aversion qui nous éloigne de lui. L'apparition ou sensation ^{Jouissance.} de ce mouvement, nous l'appelons JOUISSANCE ou MALAISE DE ^{Souffrance.} L'ESPRIT.

Ce mouvement nommé appétit, et dont l'apparition est *jouissance* et ^{Plaisir.} *plaisir*, paraît renforcer le mouvement vital et le soutenir et, par conséquent, ces choses qui causent le plaisir sont adéquatement nommées *jucunda* (à *juvando*) qui vient de aider et fortifier. Au contraire, *molesta*, *pénible*, vient de ^{Peine.} l'empêchement et de la gêne du mouvement vital.

Donc, le *plaisir* (ou *jouissance*) est l'apparition, ou sensation, du bon ; et la *peine*, ou *déplaisir*, l'apparition, ou sensation du mauvais. Par conséquent, tout

appétit, désir, amour est plus ou moins accompagné de quelque jouissance, et toute haine et aversion est accompagnée de déplaisir et de peine.

Certains plaisirs et certaines jouissances proviennent d'un objet présent et ceux-là peuvent être appelés *plaisirs des sens* (le mot *sensuel*, en ce qu'il Plaisir des sens. n'est employé que par ceux qui condamnent ces plaisirs, n'a pas sa place tant qu'il n'y a pas de lois). À cette catégorie appartiennent les plaisirs qui comblent ou libèrent le corps comme aussi tout ce qu'il fait plaisir à voir, entendre, sentir, goûter, toucher. D'autres sont produits par l'espérance qui provient de la représentation de la fin, ou conséquence de choses, que celles-ci procurent plaisir ou déplaisir aux sens. Ceux-là sont des *plaisirs de l'esprit* Plaisirs de l'esprit. Joie. pour la personne qui a élaboré ces conséquences, et, en général, on les appelle JOIE. De la même façon, certains déplaisirs, qui résident dans la Douleur et tristesse. sensation, sont appelés DOULEUR ; d'autres, dans les conséquences espérées, sont appelés TRISTESSE.

Ces passions simples appelées *appétit, désir, amour, aversion, haine, joie, tristesse* prennent un nom différent selon des considérations diverses. Ainsi, premièrement, quand elles se succèdent l'une l'autre, elles sont nommées différemment selon l'opinion que nous avons au sujet de la probabilité qu'il y a d'obtenir ce que nous désirons ; deuxièmement, leur nom est différent si l'objet est aimé ou haï ; troisièmement, si plusieurs passions sont considérées ensemble ; quatrièmement, s'il y a modification de la succession elle-même.

L'appétit accompagné de l'opinion que l'objet sera atteint est appelé Espoir. ESPOIR.

La même chose, mais sans cette opinion, est le DÉSESPOIR. Désespoir.

Aversion accompagnée de l'opinion d'une *blessure* causée par Crainte. Aversion. l'objet est appelée CRAINTE.

La même chose, accompagnée de l'espoir d'éviter cette blessure en Courage. résistant est appelée COURAGE.

Un *courage* soudain est appelé COLÈRE. Colère.

Un *espoir* constant est appelé CONFIANCE en nous-mêmes. *Confiance.*

Un *désespoir* constant est appelé DÉFIANCE envers nous-mêmes. *Défiance.*

La *colère* au sujet d'une grande blessure faite à autrui, quand nous *Indignation.*
concevons qu'elle a été causée par injustice, est l'INDIGNATION.

Désirer le bien pour autrui est la BIENVEILLANCE, la BONNE *Bienveillance. Nature*
VOLONTÉ, la CHARITÉ ; pour le genre humain : BON NATUREL. *bonne.*

Le *désir* de richesses est la CONVOITISE. C'est un nom toujours utilisé *Convoitise.*
pour blâmer, parce que les humains, qui sont en compétition pour les obtenir,
sont mécontents de ceux qui y parviennent ; pourtant, ce désir est en soi
blâmable ou autorisé selon les moyens utilisés dans la quête de ces richesses.

Le désir des emplois ou des préséances est l'AM-BITION, un nom utilisé *Ambition.*
lui aussi péjorativement, pour les mêmes raisons que ci-dessus.

Le *désir* de choses qui ne permettent que faiblement d'atteindre nos *Faiblesse.*
fins, et la crainte de celles qui ne sont qu'un faible obstacle, est la FAIBLESSE.

Le *mépris* des aides et obstacles mineurs est la MAGNANIMITÉ. *Magnanimité.*

La *magnanimité* face au danger de mort ou de blessures, est VALEUR et *Valeur.*
FORCE D'ÂME.

La *magnanimité* dans l'usage que l'on fait de sa richesse est *Générosité.*
GÉNÉROSITÉ.

La faiblesse d'esprit dans ce même domaine est MESQUINERIE, *Cupidité.*
CUPIDITÉ OU ÉPARGNE, selon qu'on l'approuve ou non.

L'amour des personnes pour leur compagnie est de la BONTÉ. *Bonté.*

L'amour des personnes pour le seul plaisir sensuel est la *Lubricité naturelle.*
LUBRICITÉ NATURELLE.

L'amour des personnes éprouvé dans la rumination des plaisirs passés,
autrement dit en les imaginant, est la LUXURE. *Luxure.*

L'amour exclusif d'une personne, accompagné du désir *La passion amoureuse*
d'être aimé exclusivement, est la PASSION AMOUREUSE. La *Jalousie.*

même passion accompagnée de la crainte que l'amour ne soit pas mutuel est la JALOUSIE.

Le *désir*, en faisant du mal à un autre, de le punir d'une chose qu'il a ^{Rancune.} faite est la RANCUNE.

Le *désir* de savoir pourquoi et comment est la CURIOSITÉ. On ne la ^{Curiosité.} trouve chez aucune créature vivante, excepté chez les *humains*, de telle sorte que c'est non seulement par la raison, mais aussi par cette passion particulière, que les humains se distinguent des autres *animaux* chez qui l'appétit de nourriture et les autres plaisirs des sens prédominent, ce qui leur enlève le souci de connaître les causes – qui est la luxure de l'esprit : celle-ci, par la permanence de la jouissance due à la production continue et infatigable des connaissances, supplante la brève intensité du plaisir du corps.

La *peur* d'une puissance invisible simulée par l'esprit ou imaginée à ^{Religion.} partir de récits autorisés publiquement se nomme RELIGION ; si ces ^{Superstition.} récits ne sont pas autorisés, elle se nomme SUPERSTITION. Et, quand la puissance imaginée est véritablement telle qu'on l'imagine, on ^{Vraie religion.} l'appelle VRAIE RELIGION.

La *peur* sans savoir pourquoi et de quoi est la TERREUR PANIQUE. ^{Panique. Terreur.} Les mots viennent des fables qui font du dieu *Pan* leur auteur. À vrai dire, le premier qui est sujet à une telle peur a toujours la perception de ce qui la cause, bien que les autres prennent la fuite en suivant son exemple, chacun supposant que son voisin sait pourquoi. Et donc, personne n'éprouve cette passion s'il n'est dans une foule de gens ou dans une multitude.

La *joie* qui provient de la perception de la nouveauté est ^{Étonnement.} ÉTONNEMENT. Elle est le propre des humains parce qu'elle excite le désir d'en connaître la cause.

La *joie* qu'une personne éprouve en imaginant sa propre puissance et ses capacités est cette jubilation de l'esprit qui consiste à se GLORIFIER, et qui, si elle se fonde sur l'expérience de ses actions récentes, équivaut à la *confiance* en

soi. Mais, si elle repose sur la flatterie des autres ou s'il s'agit seulement de l'image qu'elle fabrique d'elle-même parce que les conséquences lui *Vaine gloire.* font plaisir, cela s'appelle VAINES GLOIRES – ce qui est le nom qui convient parce que si la *confiance* en soi bien fondée pousse à entreprendre, ce n'est pas le cas avec la puissance imaginaire, d'où l'exactitude du mot *vaine*.

La *douleur* éprouvée devant le manque de puissance est appelée *Abattement.* ABATTEMENT de l'esprit.

La *vaine gloire*, qui consiste à simuler des capacités ou à feindre d'en disposer, alors qu'on sait qu'elles n'existent pas, se rencontre le plus souvent chez les jeunes gens ; elle se nourrit de récits et de fictions héroïques et, la plupart du temps, elle se corrige avec l'âge et le travail.

La *gloire soudaine* est la passion qui produit ces *grimaces* qu'on *Gloire soudaine.* appelle le RIRE. Elle est causée par une quelconque action soudaine qui procure du plaisir à ceux qui la font, ou par la perception d'une quelconque difformité chez les autres, ce qui, par comparaison, fait qu'ils sont subitement satisfaits d'eux-mêmes. Cette passion survient le plus souvent chez ceux qui ont conscience de la faiblesse de leurs propres capacités et qui sont contraints, pour ne pas se déjuger eux-mêmes, d'observer les imperfections des autres. Par conséquent, rire beaucoup des défauts des autres est un signe de faiblesse d'esprit. En effet, l'une des tâches qui convient proprement aux grands esprits consiste à aider les autres à se libérer du dédain et à ne se comparer seulement qu'aux plus habiles.

Au contraire, un *abattement soudain* est la passion qui cause *Abattement soudain. Pleurs.* les PLEURS. Elle est causée par des accidents qui font subitement disparaître un grand espoir ou un soutien quelconque de la puissance de ceux qui l'éprouvent. Et, ceux qui y sont le plus sujets sont ceux qui comptent principalement sur les aides extérieures, comme sont les femmes et les enfants. Aussi, certains pleurent pour la perte d'amis, d'autres pour leur absence de gentillesse, d'autres pour le brusque arrêt de leur projet de vengeance dû à la

réconciliation. Mais, dans tous les cas, le rire et les pleurs sont des mouvements soudains et l'accoutumance les fait disparaître l'un et l'autre. Car personne ne rit plus au sujet de vieilles plaisanteries ou ne pleure sur un malheur ancien.

La *douleur* ressentie en découvrant que l'on est inapte est la *Rougisement. Honte.* HONTE, passion qui se découvre dans le ROUGISSEMENT. Elle consiste dans la perception de quelque chose de déshonorant et, chez les jeunes gens, c'est le signe qu'ils aiment avoir bonne réputation, ce qui est louable. Chez les hommes âgés, c'est la même chose, mais, parce que cette passion arrive trop tard, ce n'est pas louable.

Le *mépris* de la bonne réputation s'appelle IMPUDENCE. *Impudence.*

La *douleur* éprouvée face au malheur d'autrui est la PITIÉ ; elle vient de *Pitié.* ce que l'on imagine qu'un malheur semblable pourrait nous arriver. Elle s'appelle alors COMPASSION et, dans notre langage actuel, SYMPATHIE. Par conséquent, pour un malheur provenant d'une grande méchanceté, les meilleurs n'éprouvent que peu de pitié et, pour un même malheur, ceux qui éprouvent le moins de pitié sont ceux qui s'estiment ne pas y être exposés.

Le *mépris* du malheur des autres ou le faible intérêt qu'on y porte *Cruauté* s'appelle CRUAUTÉ ; elle vient de ce qu'on se sent en sécurité dans sa vie. En effet, je ne pense pas qu'il soit possible que quiconque prenne plaisir aux grands malheurs des autres autrement que dans un but personnel.

La *douleur* éprouvée à l'occasion du succès d'un concurrent en affaires, en honneur ou pour un autre bien, à laquelle s'ajoute l'effort pour augmenter nos propres capacités afin de l'égaliser ou de le dépasser, s'appelle ÉMULATION. Mais si à la douleur s'ajoute l'effort pour supplanter un concurrent ou le gêner, *Envie.* cela s'appelle ENVIE.

Quand, dans notre esprit, appétits et aversions, espoirs et craintes au sujet d'une seule et même chose arrivent alternativement ; quand plusieurs conséquences bonnes et mauvaises nous viennent à l'esprit au sujet d'une chose qu'on se propose de faire ou qu'on omet de faire, de sorte que tantôt nous

éprouvons de l'appétit, tantôt de l'aversion ; tantôt nous espérons être capable de la faire, tantôt nous désespérons ou craignons de nous engager à la faire – toute la somme de désirs, aversions, espoirs et craintes éprouvés jusqu'à ce que la chose soit faite ou qu'on la pense impossible à faire, s'appelle *Délibération*. DÉLIBÉRATION.

Par conséquent, il n'y a pas de *délibération* au sujet des choses passées parce qu'il est manifestement impossible de les changer ; non plus qu'au sujet de celles connues comme étant impossibles ou dont on pense qu'elles le sont, parce qu'on sait ou que l'on pense que pareille délibération est vaine. En revanche, au sujet de choses impossibles dont nous pensons qu'elles sont possibles, il peut y avoir délibération sans savoir que c'est en vain. Et l'on appelle cela *délibération* parce que c'est mettre un terme à la *liberté* que nous avons de faire ou de ne pas faire en suivant notre appétit ou notre aversion.

Cette succession alternée d'appétits, d'aversions, d'espoirs et de craintes n'existe pas moins chez les autres créatures vivantes que chez les humains et, donc, les bêtes aussi délibèrent.

Donc, chaque *délibération* est dite prendre *fin* quand ce dont nous délibérons est bien fait ou pensé impossible ; parce que jusque-là nous conservons la liberté de faire ou de ne pas faire en suivant notre appétit ou notre aversion.

Dans la délibération, le dernier appétit, ou aversion, qui touche immédiatement l'action, ou son omission, s'appelle VOLONTÉ : l'acte *La volonté*. (non la faculté) de *vouloir*. Et les bêtes, qui ont la *délibération*, doivent nécessairement aussi avoir de la *volonté*. La définition de la *volonté*, telle qu'on la donne communément dans les écoles, selon laquelle elle est un *appétit rationnel*, n'est pas bonne. Car si elle l'était, alors il ne pourrait y avoir aucun acte volontaire contre la raison. En effet, un *acte volontaire* est celui qui procède de la *volonté*, et nul autre. Mais si, au lieu d'un appétit rationnel, nous disons un appétit résultant d'une délibération précédente, alors la définition est la

même que celle que j'ai donnée ici. La *volonté* est donc *le dernier appétit dans la délibération*⁵. Et, quoique nous disons dans le langage courant qu'une personne avait une fois la volonté de faire quelque chose que cependant elle s'est abstenue de faire, il ne s'agit pourtant à proprement parler que d'une inclination, ce qui ne produit aucune action volontaire, parce que l'action ne dépend pas de cela, mais de la dernière inclination, ou appétit. En effet, si des appétits surviennent, qui rendent n'importe quelle action volontaire, alors, pour la même raison, toutes les aversions qui surviennent devraient rendre la même action involontaire, en sorte qu'une seule et même action pourrait être à la fois volontaire et involontaire.

On voit manifestement par là que, non seulement les actions qui ont leur origine dans la convoitise, l'ambition, la luxure ou autres appétits en direction de ce qu'on se propose de faire, mais aussi que celles qui ont leur origine dans l'aversion ou la crainte des conséquences qui suivent l'omission, sont des *actions volontaires*.

Les manières de dire par lesquelles les passions sont exprimées sont pour une part les mêmes et pour une part différentes de celles par lesquelles on exprime nos pensées. Et d'abord, en général, toutes les passions peuvent être exprimées avec l'*indicatif* : comme *j'aime, je crains, je me réjouis, je délibère, je veux, j'ordonne*. Mais certaines passions ont, par elles-mêmes, des formes particulières d'expression qui, cependant, ne sont pas des affirmations, à moins qu'elles ne servent à inférer d'autres choses que les passions dont elles procèdent. La délibération s'exprime avec le *subjonctif* ; ce qui est une manière de parler propre à signifier des suppositions avec leurs conséquences, ainsi : *à la condition que cela soit fait, alors ceci suivra* ; et qui ne diffère pas du langage du raisonnement si ce n'est que le raisonnement se fait en termes généraux, et que la délibération, pour la plus grande part, se fait sur des points particuliers. Le langage du désir et de l'aversion est l'*impératif*, ainsi : *fais ceci, abstiens-toi de cela* – ce qui est un *ordre*

Manières de dire les passions.

de faire quelque chose ou de s'en abstenir quand c'est une obligation pour celui qui le reçoit ; autrement, il s'agit d'une *prière* ou autre *conseil*. Le langage de la vaine gloire, de l'indignation, de la pitié et de la rancune est l'*optatif*. Mais, pour ce qui est du désir de savoir, il y a une forme particulière d'expression, appelée *interrogative*, comme : *qu'est-ce ? quand sera-t-il ? comment est-ce fait ? et pourquoi ainsi ?* Je n'ai pas trouvé d'autre langage des passions, car maudire, jurer, insulter et ainsi de suite, ne révèlent rien quant au langage, mais quant à l'activité de la langue habituée à s'exprimer ainsi.

Je dis que ces façons de parler sont les expressions ou significations volontaires de nos passions, bien que certaines ne le soient pas, parce qu'elles peuvent être utilisées arbitrairement, ceux qui les emploient éprouvant ou non de telles passions. Les meilleurs signes de la présence des passions sont dans l'attitude, les mouvements du corps, les actions, les fins ou les buts, chez une personne dont on sait qu'elle est différente.

Et, parce que dans les délibérations, les appétits et aversions sont éveillés par la prévisions des conséquences et des séquelles de l'action au sujet de laquelle nous délibérons, le bon et le mauvais effets de cette action dépendent de la prévision d'une longue suite de conséquences que très rarement une personne est capable de voir jusqu'à son terme.

Mais, aussi loin qu'une personne voit, si le bon, dans ces *Bon et mal apparents* conséquences, est plus grand que le mauvais, toute la suite est ce que les écrivains appellent *bien apparent* ou *probable*. Et, au contraire, quand le mal dépasse le bien, toute la suite est appelée *mal apparent* ou *probable*. Ainsi, celui qui, par l'expérience ou la raison, est capable de la plus grande et la plus sûre prospective des conséquences, délibère mieux par lui-même et est à même, quand il le veut, de donner le meilleur conseil aux autres.

Un *succès constant* dans l'obtention de ces choses que, de temps en temps, l'on désire, autrement dit une constante prospérité, est appelé FÉLICITÉ. *Félicité.* J'entends la félicité en cette vie. Car il n'y a rien qui ressemble à la béatitude

perpétuelle de l'esprit, tant que nous vivons ici, parce que la vie n'est elle-même que le mouvement et ne peut jamais être ni sans désir, ni sans crainte, pas plus qu'elle ne peut être privée de la sensation. Quant à la sorte de félicité que Dieu a prévue pour ceux qui l'honorent dévotement, on ne peut la connaître plus tôt qu'avant d'en jouir : ce sont là des joies pour l'instant aussi incompréhensibles que le mot des scolastiques – *vision béatifique* – est inintelligible.

La manière de dire par laquelle on signifie qu'une chose quelconque est ^{Éloge.} bonne est l'ÉLOGE. Celle par laquelle on signifie la puissance et la grandeur d'une chose quelconque est la MAGNIFICENCE. Et celle par laquelle on ^{MAGNIFICENCE.} signifie l'opinion que l'on forme au sujet de la félicité de quelqu'un, ^{μακαρισμός} est appelée en grec μακαρισμός, pour lequel il n'existe pas de nom dans notre langue. Et cela est suffisant pour ce qui devait être dit ici au sujet des PASSIONS.

1 Dans ce chapitre il sera question de l'animal humain, considéré pour ce qu'il est, un *corps*. Hobbes y définit de la sorte les premiers éléments d'une anthropologie morale matérialiste, dont les trois axiomes fondamentaux peuvent être énoncés sous cette forme : a) les passions de l'animal humain sont des mouvements internes du corps ; b) les passions sont simples (non composées) et réductibles au plus et au moins, elles sont d'ailleurs antithétiques (amour/haine, appétit/aversion) ; enfin c) les catégories morales (bon, mauvais, etc.) sont déterminées par les passions, autrement dit, rien n'est bon ou mauvais en soi, mais seulement perçu comme étant utile ou nuisible, agréable ou nocif, etc. Cette physiologie matérialiste, entièrement au service d'une science de l'humain comme corps, est évidemment un fondement essentiel à la science politique de l'action que Hobbes bâtit ; elle élimine la référence aux essences, c'est-à-dire disqualifie définitivement les non-sens de la philosophie universitaire et, du même coup, elle induit une politique : l'État visera à canaliser les passions (la loi du souverain s'y emploiera) ce qui est la condition de la paix civile.

2 Si les humains sont des êtres de désir et de passion, s'ils sont mus par un même désir, il s'en faut de beaucoup que les objets de ce désir soient identiques d'un individu à un autre : de là naît la discorde et généralement le problème politique. Si le désir n'existait pas, la politique ne serait pas un problème parmi les humains et Hobbes n'aurait pas écrit *Léviathan* !

3 La passion que l'on peut dire première est le *désir*, il est effort (*endeavour*) en direction de ce que le corps ressent comme ce qui lui est utile et agréable. L'humain, on le voit, est un animal sensible recherchant l'utile et l'agréable, s'écartant du nuisible et du nocif. On est loin de tout point de départ en

Dieu : ce n'est pas en tant que créature qu'une science de l'humain est possible, c'est en tant que corps, de sorte que l'État n'est pas le gouvernement des créatures (suivant un plan divin), mais le gouvernement des corps, autrement dit des passions. Du coup, le souverain hobbesien sera le régulateur du désir.

4 Voir chapitre 1, début.

5 La volonté est liée à la délibération, elle suppose le jugement. Mais il ne s'agit pas ici du jugement de raison ; il s'agit de l'acte par lequel je tranche entre le désir et l'aversion. Sur la définition du jugement, voir chapitre 7, début.

*Des fins du DISCOURS¹,
ou de ses résolutions*

Tout *discours* commandé par le désir de savoir prend *fin* en dernier lieu soit en obtenant un résultat, soit en y renonçant. Et, dans la suite du discours, quel que soit l'endroit où elle est interrompue, à cet instant, le discours prend fin.

Si le discours est simplement mental, il consiste à penser alternativement qu'une chose sera ou ne sera pas ; ou qu'elle a été ou n'a pas été. En sorte que, si vous interrompez n'importe où la chaîne du discours d'une personne, vous laissez celle-ci conjecturer au sujet d'une chose qui *sera* ou *ne sera pas*, *a été* ou *n'a pas été*. Tout cela est l'*opinion*. Et, ce qui, dans la délibération au sujet du bon et du mauvais, est alternance des appétits est, de la même façon, alternance des opinions dans la recherche de la vérité au sujet du *passé* et du *futur*. Et, de même que le dernier appétit dans la délibération s'appelle *volonté*, de même, la dernière opinion dans la recherche de la vérité au sujet du passé et du futur s'appelle JUGEMENT ou *résolution* et *décision finale* de Jugement ou décision finale. la personne dont c'est le *discours*. Tout comme la suite entière de l'alternance des appétits, sur la question du bon et du mauvais, s'appelle *délibération*, toute la chaîne des opinions alternées sur la question de la vérité, ou de l'erreur, Doute. s'appelle DOUTE.

Aucun discours, quel qu'il soit, ne peut se terminer dans la connaissance absolue d'un fait passé ou à venir. En effet, pour ce qui est de la connaissance d'un fait, elle a son origine dans la sensation et, à la suite de cela, dans la mémoire. Et, en ce qui concerne la connaissance des conséquences, dont j'ai déjà dit que c'est ce qu'on appelle science, elle n'est pas absolue, mais conditionnelle. Personne ne peut savoir par le discours que ceci ou cela est, a

été ou sera ; ce qui est savoir absolument – mais seulement que si ceci est, alors cela est ; que si ceci a été, alors cela a été ; que si ceci sera, alors cela sera. Ce qui est connaître conditionnellement que cela ne concerne pas la conséquence d'une chose par rapport à une autre, mais d'un nom d'une chose par rapport à un autre nom de la même chose.

Par conséquent, quand le discours est énoncé de manière articulée, qu'il commence par les définitions des mots et se développe par la liaison de ceux-ci à l'intérieur d'affirmations générales, et à nouveau de celles-ci à l'intérieur de syllogismes, la fin ou dernière somme est appelée la conclusion. Et ce qui est signifié par là comme pensée de l'esprit est cette connaissance conditionnelle ou connaissance de la conséquence des mots, que l'on appelle *Science*. communément SCIENCE. Et, si la toute première base d'un tel discours n'est pas les définitions, ou si les définitions ne sont pas adéquatement liées les unes aux autres dans les syllogismes, alors la fin ou conclusion est, à nouveau, *Opinion*. appelée OPINION, qui est de tenir pour vraie une chose quelconque qui a été dite, bien que ce soit parfois avec des mots absurdes et privés de sens, et qu'il soit impossible de la comprendre. Quand deux personnes ou plus ont connaissance d'un même fait, on dit qu'elles en ont mutuellement CONSCIENCE, ce qui est comme si elles en avaient ensemble la connaissance. Et, parce qu'elles sont les plus sûrs témoins les unes des autres, il est et sera toujours considéré que c'est une action très mauvaise de la part de l'une d'elles de se prononcer contre sa propre conscience², ou de corrompre ou forcer autrui à faire de même, au point que, de tout temps, on a toujours été très attentif à la plaidoirie de la conscience. Par la suite, ce même mot a été employé métaphoriquement pour désigner nos propres secrets et nos secrètes pensées et, par conséquent, c'est une figure de rhétorique qui nous fait dire que la conscience est un millier de témoins. Et enfin, ceux qui s'accrochent avec force à leurs toutes nouvelles opinions (si absurdes soient-elles) et s'arc-boutent obstinément à les conserver, les parent aussi du beau nom de conscience

comme s'il leur paraissait illicite d'en changer ou de les critiquer ; et c'est de cette façon qu'ils prétendent en reconnaître la vérité alors que, pour le moins, ils savent qu'ils ne font que le penser.

Quand le discours d'une personne ne part pas des définitions³, il commence ou bien dans telle ou telle forme de contemplation de soi, et alors il s'agit toujours de l'opinion ; ou bien, le discours part d'une affirmation quelconque de quelqu'un d'autre dont elle ne doute ni de la capacité à connaître le vrai, ni de l'honnêteté à ne pas tromper, et alors le discours ne concerne pas tant la chose que la personne.

La résolution est appelée CROYANCE et FOI : *foi en* la personne, *Croyance, foi. croyance en* elle et à la vérité de ce qu'elle dit. Ainsi, il y a deux opinions dans la croyance : l'une dans ce que dit la personne, l'autre en sa vertu. *Avoir foi en*, ou *faire confiance à*, ou *croire en quelqu'un*, expriment la même chose, à savoir une opinion sur la véracité de la personne. En revanche, *croire ce qui est dit* exprime seulement une opinion sur la vérité de ce qui est dit. Mais nous devons observer que cette phrase : *je crois en*, et aussi en latin : *credo in*, et en grec : *πιστεύω εἰς* ne sont jamais utilisées que dans les textes des théologiens. Au lieu de cela, on trouve dans les autres textes, *je le crois*, *j'ai confiance en lui*, en latin *credo illi, fido illi*, en grec *πιστεύω αὐτῷ*. Cette particularité de l'emploi ecclésiastique du mot a suscité de nombreuses controverses au sujet de l'objet réel de la foi chrétienne.

Mais, par l'expression *croire en*, telle qu'on la trouve dans le credo, on ne veut pas dire faire confiance à la personne, mais confession et reconnaissance de la doctrine. En effet, non seulement les chrétiens, mais toutes sortes d'hommes croient ainsi en Dieu, de sorte qu'ils tiennent tous pour vrai ce qu'ils entendent dire, qu'ils le comprennent ou non ; c'est là toute la foi et la confiance qu'il peut être possible d'avoir en n'importe quelle personne – mais toutes ne croient pas la doctrine du credo.

Nous pouvons inférer de ce qui vient d'être dit que, quand nous croyons qu'un énoncé, quel qu'il soit, est vrai, en nous appuyant sur des arguments qui ne concernent pas la chose même ou ne relèvent pas des principes de la raison naturelle, mais de l'autorité, et de l'opinion favorable que nous avons de celui qui fait l'énoncé, alors, la personne qui parle ou que nous croyons, ou à laquelle nous faisons confiance, et dont nous recueillons la parole, c'est elle qui est l'objet de notre foi, et l'honneur que nous lui faisons en la croyant lui est fait à elle seulement. Et, par conséquent, quand nous croyons que les Écritures sont la parole de Dieu, dans la mesure où nous n'avons aucune révélation immédiate de Dieu lui-même, notre croyance, notre foi et notre confiance vont à l'église. Ceux qui croient ce qu'un prophète leur rapporte au nom de Dieu, ceux-là acceptent la parole du prophète, lui font honneur, ont confiance en lui et le croient, éprouvant la vérité de ce qu'il rapporte, qu'il s'agisse d'un vrai ou d'un faux prophète. Et il en est ainsi également en ce qui concerne toute autre histoire. En effet, si je ne crois pas tout ce que les historiens ont écrit à propos des glorieuses actions d'*Alexandre* ou de *César*, je ne crois pas que le fantôme d'*Alexandre* et de *César* ait une quelconque raison d'en être offensé, ou qui que ce soit d'autre, sauf l'historien. Si *Tite-Live* dit que les dieux ont une fois fait parler une vache et que nous ne le croyons pas, ce n'est pas de Dieu que nous nous méfions, mais de *Tite-Live*. Ainsi, il est évident que, quel que soit ce que nous croyons, sur la base de nulle autre raison que ce qui est tiré de la seule autorité des humains, et de leurs écrits, qu'ils aient été envoyés par Dieu ou non, nous avons foi seulement en des humains⁴.

¹ Le *discours* est la forme prise par la résolution d'une délibération, autrement dit le discours suppose le jugement. C'est la raison pour laquelle ce chapitre commence (second alinéa) par une définition du jugement (voir aussi chapitre 6, p. 137, note 1). Cela permet à Hobbes de distinguer entre ce qui relève de la *science* et ce qui relève de l'*opinion* : la première cherche à déterminer correctement des conséquences, à partir de définitions éprouvées, la seconde est un jugement sans les conséquences. C'est ce qui distingue savoir et croire. C'est à cette distinction qu'aboutit ce chapitre.

2 Il s'agit moins ici, au sens strict, de la conscience morale (dont Hobbes défend la liberté) que de la connaissance : si j'ai connaissance des propriétés du triangle, je ne peux, en conscience, les nier.

3 Ici se dévoile l'objet de ce chapitre : montrer que les vérités de la foi ne sont pas de l'ordre de la connaissance (science des définitions et des conséquences), mais de la croyance. Hobbes démontre ainsi que croire, ce n'est pas adhérer à la vérité de la chose, mais faire allégeance à la personne qui l'énonce, en l'occurrence le *théologien*. *Croire*, c'est donc accepter, à titre de connaissance vraie, une opinion, c'est-à-dire un discours non fondé sur des définitions.

4 Nous croyons les hommes seulement, non à la vérité de ce qu'ils disent. Puisque les humains sont mus par leurs passions, ils croiront ce qui leur est profitable ; il suffira pour cela de leur bien présenter la chose. Scepticisme et ironie de Hobbes, mais aussi réalisme politique c'est le poids politique des églises qui est ici visé.

Des vertus communément appelées
INTELLECTUELLES
et de leurs DÉFICIENCES

Dans tous les domaines, la vertu est généralement ce qu'on valorise comme étant supérieure ; elle consiste en une comparaison : en effet, si toutes les choses étaient également réparties parmi les hommes, on Définition des vertus intellectuelles. n'attacherait de prix à rien. On entend toujours par *vertus* INTELLECTUELLES ces dons de l'esprit que l'on apprécie, valorise, et que l'on désirerait posséder pour soi-même. C'est ce qui est communément appelé une *bonne intelligence*, bien que ce même mot d'INTELLIGENCE soit utilisé pour distinguer un don particulier parmi d'autres.

Ces *vertus* sont de deux sortes : *naturelles* et *acquises*. Par Intelligence naturelle et acquise. *naturelles*, je ne veux pas dire celles que l'on a à sa naissance, car il ne s'agit là que de la sensation, par où les humains se différencient si peu les uns des autres, et des bêtes brutes, qu'on ne peut y distinguer des vertus ; mais j'entends cette *intelligence* qui vient de l'usage et de l'expérience, sans méthode ni culture ou instruction. Cette INTELLIGENCE NATURELLE consiste principalement en deux choses, *vivacité de l'imagination* (c'est-à-dire le passage rapide d'une pensée à une autre) et *orientation constante* en direction de quelque but donné. Au contraire, une imagination lente produit une déficience ou défaut de l'esprit qu'on appelle communément LOURDEUR d'esprit ou *bêtise*, à quoi l'on donne parfois d'autres noms qui signifient lenteur de déplacement, ou difficulté de mouvement.

Cette différence de rapidité est causée par les passions différentes des uns et des autres qui aiment, et n'aiment pas, certains une chose, certains autre chose,

en sorte que les pensées des uns vont dans un sens, celles des autres vont dans un autre ; ils sont attirés différemment par les choses qui traversent leur imagination et ils les observent différemment. Alors que dans cette succession des pensées humaines, il n'y a rien à observer dans les choses pensées – sauf en quoi elles sont *pareilles les unes aux autres*, ou en quoi elles *diffèrent*, ou à *quoi elles servent*, ou à *quelle fin elles servent* – ceux qui observent leurs ressemblances, dans le cas où celles-ci sont telles qu'elles sont Bonne intelligence ou imagination. rarement remarquées par les autres, on dit d'eux qu'ils ont une *bonne intelligence*, par quoi l'on entend, à cette occasion, une *bonne imagination*. Mais ceux qui observent leurs différences et ressemblances – ce qu'on appelle *distinguer, discerner* et *juger* entre ceci et cela – quand cela n'est pas facile, de ceux-là, on dit qu'ils ont un *bon jugement* ; en particulier, en ce qui concerne la discussion et les affaires, où les moments, les lieux et les personnes doivent être discernés, cette vertu s'appelle Discernement. DISCERNEMENT. La première, c'est-à-dire l'imagination, sans le secours du jugement, n'est pas considérée comme une vertu ; mais la dernière, qui est le jugement, le discernement, est une vertu en elle-même, sans le secours de l'imagination. Outre le discernement des moments, des lieux et des personnes, nécessaire à une bonne imagination, il faut également que ses pensées soient souvent rapportées à leur but, autrement dit à l'usage quelconque qui en sera fait. Cela dit, celui qui possède cette vertu sera facilement capable d'établir des ressemblances qui seront appréciées non seulement parce qu'elles illustreront son propos et l'orneront de nouvelles métaphores appropriées, mais aussi à cause de leur rare qualité inventive. Mais, sans constance et sans orientation vers un but, une grande imagination est une sorte de maladie, comme celle de ceux qui, se lançant dans un discours, en perdent brusquement de vue le but, à cause de tout ce qui leur vient à l'esprit dans de nombreuses et longues digressions et parenthèses, et se perdent complètement eux-mêmes. À ma connaissance, il n'y a pas de nom particulier pour désigner ce genre de sottise,

mais sa cause est parfois le manque d'expérience, grâce à laquelle ce qui semble être nouveau et rare pour quelqu'un ne l'est pas pour les autres ; parfois, c'est par faiblesse qu'une chose paraît grandiose à quelqu'un alors que les autres pensent qu'elle est triviale. Car tout ce qui est nouveau et grand, et qui par conséquent mérite d'être dit, nous écarte graduellement de la voie prévue dans notre propos.

Dans un bon poème, qu'il soit *épique* ou *dramatique*, comme dans les *sonnets* et *épigrammes*, et en d'autres genres, jugement et imagination sont l'un et l'autre nécessaires. Mais ici l'imagination doit dominer, parce qu'il s'agit de plaire avec de la fantaisie, et non de déplaire par absence de discernement.

En histoire, c'est le jugement qui doit dominer, car la bonne histoire réside dans la méthode, dans la vérité, et dans le choix des actions qu'il est plus profitable de connaître. L'imagination n'a pas sa place, sauf pour embellir le style.

Dans les propos élogieux et injurieux, l'imagination prédomine, parce que le but n'est pas de dire la vérité, mais d'honorer quelqu'un ou de l'humilier – ce qui se fait à l'aide de comparaisons nobles ou basses. Le jugement ne fait que suggérer quelles circonstances produisent une action louable ou condamnable.

Dans les exhortations et les plaidoiries, selon que leur but est de dire la vérité ou de la dissimuler, c'est le jugement ou l'imagination qui est le plus nécessaire.

Lors d'une démonstration que l'on fait ou d'un conseil que l'on donne, comme en toute recherche rigoureuse de la vérité, c'est le jugement qui fait tout, sauf quand, parfois, il est besoin pour se faire comprendre de les introduire en recourant à une analogie appropriée ; et ainsi il y a de quoi faire usage de l'imagination. En revanche, en ce qui concerne les métaphores, elles sont, dans ce cas, complètement exclues. En effet, étant à l'évidence destinées à tromper, ce serait manifestement de la sottise que d'y recourir pour donner des conseils ou pour raisonner.

Et, quel que soit le discours, si la déficience dans le discernement est visible, si fantaisiste que soit l'imagination, l'ensemble du discours sera considéré comme le signe d'un manque d'intelligence ; mais il n'en sera jamais ainsi si le discernement est manifeste, si pauvre que soit l'imagination.

Les pensées secrètes d'une personne parcourent tous les domaines, sacrés, profanes, pudiques, obscènes, graves et légers, sans encourir honte ni blâme, ce que le discours parlé ne peut faire au-delà de ce que le jugement de l'époque autorise quant au moment, au lieu et aux personnes¹. Un anatomiste, ou un médecin, peut dire, ou écrire son jugement au sujet de choses impudiques parce que ce n'est pas pour son plaisir, mais par profit. En revanche, pour une autre personne, décrire les fantaisies et les plaisirs licencieux de son imagination à propos des mêmes choses, c'est comme si, après s'être vautrée dans la boue, elle venait se présenter dans un salon. Et c'est le manque de discernement qui fait la différence. Pareillement, pour se détendre l'esprit entre amis, on peut jouer avec les sons et les significations équivoques des mots et, très souvent, on est mis en présence des fantaisies extraordinaires de l'imagination. Mais, dans un sermon ou en public, ou devant des personnes inconnues, ou auxquelles nous devons le respect, il n'y a pas un jeu de mots qui ne sera pas pris pour de la sottise – et la différence est uniquement dans le manque de discernement. En sorte que là où l'intelligence manque, ce n'est pas l'imagination qui manque, mais le discernement. Donc, le jugement sans l'imagination est l'intelligence, mais non l'imagination sans le jugement.

Quand les pensées d'une personne ayant un objectif à atteindre couvrant un grand nombre de choses, et qu'elle observe comment celles-ci lui permettent d'atteindre ce but, ou quel but elle peut atteindre par elles, si ces observations sont telles qu'elles ne sont ni faciles ni habituelles à faire, l'intelligence *Prudence.* dont elle fait preuve s'appelle PRUDENCE, et dépend de l'étendue de son expérience et de la mémoire de choses semblables et de leurs conséquences jusqu'à cet instant. En ce domaine, il n'y a pas autant de différence entre les

humains qu'il y en a entre leurs imaginations et entre leurs jugements ; il en est ainsi parce que l'expérience des personnes de même âge n'est pas à ce point inégale en quantité, mais elle vient des occasions différentes, chacune ayant ses propres buts. Bien gouverner une famille et un royaume, cela ne constitue pas différents degrés de prudence, mais différentes sortes d'activité ; pas plus que de dessiner une image en petit, ou la dessiner aussi grande, ou plus grande que le modèle, ne sont différents degrés de l'art. Un simple fermier est plus prudent dans les affaires de sa propre maison qu'un conseiller privé dans les affaires des autres.

Si l'on ajoute à la prudence l'emploi de moyens injustes ou malhonnêtes tels que ceux que nous soufflent habituellement la crainte ou le besoin, on ^{Rouerie.} obtient cette prévoyance tordue qu'on appelle ROUERIE, qui est un signe de faiblesse d'âme, car la force d'âme dédaigne d'avoir recours aux moyens injustes et malhonnêtes. C'est ce que veut dire en latin le mot *Versutia* (*expédient*), qui consiste à écarter un danger présent ou un ennui en se lançant dans un plus grand, comme voler l'un pour payer l'autre, et qui n'est que rouerie à plus courte vue encore, appelée *Versutia*, de *versura* qui signifie emprunter à un taux usuraire afin de payer des intérêts que l'on doit à ce moment.

En ce qui concerne l'*intelligence acquise* (j'entends l'intelligence ^{Intelligence acquise.} acquise par la méthode et l'instruction), il n'existe que la raison, qui est fondée sur l'usage correct de la parole et produit les sciences. Mais j'ai déjà parlé de la raison et de la science aux chapitres 5 et 6.

Les causes de cette différence d'intelligence résident dans les passions, et la différence entre les passions procède pour une part de la constitution différente des corps, et pour une autre part de la différence d'éducation. En effet, si la différence procédait de la nature du cerveau et des organes des sens externes ou internes, il n'y aurait pas moins de différence entre les gens dans la vue, l'ouïe, et dans les autres sens, que dans les fantaisies de leur imagination et dans leur capacité de discernement. Par conséquent, les différentes sortes d'intelligence

procèdent des passions, qui diffèrent non seulement à cause de la différence de complexion des gens, mais aussi de leurs habitudes différentes et de l'éducation.

Les passions qui, plus que tout, causent les différences d'intelligence, consistent principalement en un plus ou moins grand désir de puissance, de richesses, de connaissances et d'honneurs. Toutes ces passions peuvent être réduites à la première, c'est-à-dire au désir de puissance. En effet, richesses, connaissances et honneurs ne sont que des espèces différentes de puissance.

Et, par conséquent, quelqu'un qui est sans grande passion pour l'une quelconque de ces choses, mais qui est, comme on dit, indifférent, bien qu'il puisse être bon, n'ayant, jusqu'à nouvel ordre, fait de tort à personne, n'en est pas moins incapable d'avoir une grande imagination ou beaucoup de jugement. Car les pensées pistent les désirs et les espionnent, allant partout pour trouver les voies qui conduisent aux objets désirés. Toute la persévérance de l'esprit et la vivacité de ses mouvements en procèdent. En effet, n'éprouver aucun désir, c'est être mort, de sorte que n'avoir que de faibles passions est de la lenteur d'esprit ; et se passionner indifféremment pour toute chose, est ^{Légèreté.} de la LÉGÈRETÉ et de l'*inconséquence* ; éprouver de fortes passions pour quelque chose, plus intensément que ce que l'on observe habituellement chez les ^{Folie.} autres, est ce qu'on appelle FOLIE.

On en trouve presque autant de sortes qu'il y a de passions elles-mêmes. Quelquefois, une passion excessive et délirante provient d'une mauvaise constitution des organes du corps, ou d'un dommage qu'on leur a fait ; quelquefois la blessure ou la déformation des organes est causée par l'intensité et la persistance d'une passion. Mais dans les deux cas, la folie est d'une seule et même nature.

La passion dont la violence et la persistance produisent la folie, est ou bien une grande *vanité*, que l'on nomme communément *orgueil* ou *prétention*, ou un grand *abattement*.

L'orgueil d'une personne la conduit à la colère ; la colère excessive est la *Rage*. folie appelée RAGE et FUREUR. C'est ainsi qu'un désir excessif de vengeance, quand il devient habituel, abîme les organes et se transforme en rage ; qu'un amour excessif, accompagné de jalousie, se transforme aussi en rage ; qu'une trop grande opinion que l'on a de soi-même, au sujet de l'inspiration divine, de la sagesse, du savoir, de la beauté et d'autres choses semblables, se transforme en inconséquence et légèreté, mais, si elle est jointe à l'envie, elle devient rage ; et l'opinion qui dit avec véhémence qu'une chose est vraie, alors que les autres la contredisent, est de la rage.

L'abattement est la soumission à une crainte sans raison ; il s'agit là de cette folie communément appelée MÉLANCOLIE qui apparaît aussi sous *Mélancolie*. diverses formes, comme la fréquentation des lieux solitaires, des cimetières ; on l'observe également dans les comportements superstitieux et dans la crainte de telle ou telle chose particulière. En résumé, toutes les passions qui donnent lieu à des comportements bizarres ou inhabituels sont généralement appelées folie. Si l'on prenait la peine de faire la liste des différentes sortes de folie, on en trouverait un très grand nombre. Et, si tout excès est de la folie, il ne fait pas de doute que les passions elles-mêmes, quand elles tendent vers le mal, sont des degrés de folie.

Par exemple, bien que l'effet de la folie de ceux qui ont la conviction d'être inspirés ne soit pas toujours perceptible chez un seul, sous la forme d'une action délirante provenant de cette passion, en revanche, quand plusieurs se regroupent, la rage de toute la multitude est suffisamment visible. Car, y a-t-il un signe de folie plus grand que de réclamer en hurlant, de frapper ses meilleurs amis et de leur lancer des pierres ? Pourtant, c'est encore moins que ce qu'une multitude de gens fera en pareil cas. En effet, elle revendiquera, combattrà et décimera ceux qui les avaient protégés et défendus contre les méfaits. Et, si telle est la folie d'une multitude, il s'agit de la même qu'en tout individu particulier. Car, de même qu'au milieu de la mer, bien qu'on ne

perçoive aucun bruit venu de l'eau que l'on a autour de soi, on peut pourtant être tout à fait sûr que cette partie des eaux contribue, autant qu'une autre partie de même quantité, au rugissement de la mer ; de même, bien qu'on ne perçoive aucune grande émotion chez une ou deux personnes, néanmoins, nous pouvons être sûr que leurs passions particulières forment une partie du mouvement séditieux d'une nation agitée. Et, s'il n'y avait rien d'autre qui pût témoigner de leur folie, il y aurait tout de même le fait de se prétendre eux-mêmes inspirés, ce qui est déjà un signe suffisant. Supposez que vous ayez une discussion normale avec une personne enfermée à Bedlam et que, au moment de partir, souhaitant une autre fois lui rendre la politesse, vous lui demandiez qui elle est, et qu'elle vous réponde qu'elle est Dieu le père, je ne pense pas que vous aurez besoin d'attendre qu'elle se livre à une activité délirante pour être convaincu de sa folie.

La conviction qu'on a d'être inspiré, habituellement appelée spiritualité personnelle, commence très souvent en découvrant par hasard une erreur généralement commise par les autres ; ne sachant pas par quel raisonnement, dont ils n'ont pas le souvenir, ceux qui font une telle découverte sont parvenus à une vérité si rare (c'est en tout cas ce qu'ils pensent, bien que de nombreuses fois il se soit agi d'une fausse vérité), se mettent aussitôt à s'admirer eux-mêmes pour avoir reçu une grâce spéciale du Tout-Puissant, dont l'esprit leur a révélé la chose de façon surnaturelle.

Encore une fois, que la folie ne soit rien que l'apparition d'une trop grande passion, on peut le déduire des effets du vin, qui sont les mêmes que ceux résultant d'une mauvaise disposition des organes. En effet, la diversité des comportements de ceux qui ont trop bu est la même que ceux qui sont fous : parmi eux, les uns sont furieux, les autres sont amoureux, d'autres rient, tous délirent, mais conformément à leurs diverses passions dominantes ; car l'effet du vin ne fait que supprimer la dissimulation et leur ôte de la vue la monstruosité de leurs passions. Je crois en effet que les personnes les plus

sobres, quand elles marchent seules, sans faire attention à ce qui se passe dans leur esprit, n'auraient aucune envie de voir l'inutilité et le délire de leurs pensées, exposés en public, ce qui prouve que les passions non contrôlées sont, pour la plupart d'entre elles, de la folie ordinaire.

Dans le monde, aux époques anciennes et modernes, les opinions existant au sujet de la cause de la folie sont au nombre de deux. L'une la fait dériver des passions, l'autre des démons et des esprits, bons ou mauvais qui, selon ceux qui défendent cette opinion, pourrait pénétrer à l'intérieur de quelqu'un, le posséder et mettre ses organes en mouvement de cette façon étrange et grossière qui est habituellement celle des fous. Les premiers disent que de telles personnes sont folles ; les seconds les appellent tantôt *démoniaques* (c'est-à-dire possédées par les esprits), tantôt *énergumènes* (c'est-à-dire agitées ou mues par les esprits). Aujourd'hui, en *Italie*, on n'appelle pas ces gens seulement *pazzi*, fous, mais aussi *spiritati*, possédés.

Il y eut une fois un grand rassemblement de gens à *Abdère*, en Grèce, pour la représentation de la tragédie d'*Andromède*, alors qu'il faisait extrêmement chaud ce jour-là. À cette occasion, un très grand nombre de spectateurs furent saisis de fièvre à la fois à cause de la chaleur et de la tragédie ; et ils ne pouvaient rien faire d'autre que de débiter des iambiques avec les noms de *Persée* et d'*Andromède* ; ils guérèrent de cela et de la fièvre à l'arrivée de l'hiver. Et l'on pensa que cette folie venait de la passion imprimée en eux par la tragédie. De la même manière, il y eut une crise de folie dans une autre ville grecque, qui ne toucha que les jeunes vierges et amena plusieurs d'entre elles à se pendre. La plupart des gens pensèrent alors que c'étaient là les agissements du diable. Mais l'un deux, ayant soupçonné que le mépris de la vie qu'elles montraient ainsi pouvait venir d'une passion de l'âme et supposant qu'elles ne méprisaient pas aussi leur honneur, conseilla aux magistrats de déshabiller celles qui s'étaient pendues et de les laisser ainsi pendre nues. L'histoire dit que c'est ce qui permit de guérir cette folie. Mais d'un autre côté, ces mêmes Grecs

réduisaient souvent la folie à une opération des Euménides ou des Furies, parfois de *Cérès*, *Phébus* et d'autres dieux ; c'est comme attribuer assez d'importance aux hallucinations au point d'en faire des corps subtils vivants qui sont, en général, appelés esprits. Et, de même que les Romains, en cette affaire, avaient la même opinion que les Grecs, de même les Juifs, en effet, appelaient les fous prophètes ou démoniaques, selon qu'ils pensaient que les esprits étaient bons ou mauvais ; certains appelaient à la fois les prophètes et démoniaques des fous ; et certains appelaient le même individu et démoniaque et fou. En ce qui concerne les païens, ce n'est pas étonnant puisque maladies et bonne santé, vices et vertus et un grand nombre de désordres naturels, ils les désignaient et les révéraient comme des démons. Ainsi, on pouvait entendre par démon aussi bien une fièvre qu'un diable. En revanche, pour ce qui concerne les Juifs cette façon de voir est assez étrange. En effet, ni *Moïse* ni *Abraham* ne prétendaient à la prophétie parce qu'ils auraient été possédés par un esprit, mais en se réclamant de la voix de Dieu, ou d'une vision ou d'un rêve ; il n'y a rien non plus dans la morale et le rite de la loi mosaïque qui enseigne une pareille exaltation divine ou une possession quelconque. Quand il est dit, en Nb 11.25, que Dieu prend l'esprit qui était en *Moïse* et le donne aux soixante-dix anciens, l'esprit de Dieu (dans le sens de sa substance) n'est pas divisé. Par l'expression esprit de Dieu, on entend dans l'Écriture l'esprit de celui qui est porté vers Dieu. Et, quand il est dit, dans Ex 28.3 : *Et toi, tu parleras à tous les sages que j'ai remplis d'un esprit de sagesse et tu leur diras de faire les vêtements d'Aaron*, cela ne signifie pas qu'un esprit placé en eux peut faire des vêtements, mais la sagesse de leurs propres esprits dans ce genre de travail. Dans le même sens, l'esprit de quelqu'un, quand il produit une action indigne, est ordinairement appelé un esprit vil, et il en est ainsi des autres esprits, quoique pas toujours, mais aussi souvent que ce qu'on nomme vice ou vertu est exceptionnel et excessif. Les autres prophètes de l'Ancien Testament n'ont pas non plus prétendu avoir reçu la divine exaltation, ou ne prétendent pas que

Dieu s'est adressé à eux intérieurement, mais qu'il l'a fait par la voix, par une vision ou dans un rêve ; quant au *fardeau du Seigneur*, ce n'était pas de la possession, mais un commandement. Dans ces conditions, comment les Juifs ont-ils pu en rester à cette idée de possession ? Je n'aperçois pas d'autre raison que celle commune à tous les humains, à savoir le manque de curiosité dans la recherche des causes naturelles, et le fait de trouver leur bonheur dans la jouissance des plaisirs grossiers des sens et dans la possession des choses qui y conduisent le plus directement. En effet, ceux qui perçoivent dans l'esprit de quelqu'un une aptitude étrange et inhabituelle, ou une déficience, sauf s'ils en aperçoivent aussi la cause probable, peuvent difficilement penser qu'elle est naturelle et, si la cause n'est pas naturelle, ils doivent nécessairement penser qu'elle est surnaturelle ; et donc, cela peut-il être autre chose sinon que Dieu ou le diable est en lui ? C'est d'ailleurs ce qui arriva quand notre Seigneur (Mc 3.21) fut entouré d'une multitude, et que ceux qui se trouvaient dans la maison, croyant qu'il était fou, sortirent pour s'emparer de lui ; mais les scribes déclarèrent que Béalzéboul était en lui et que c'était par lui qu'il chassait les diables, comme si le plus grand des fous avait suscité l'effroi des moins fous. De même (Jn 10.20), beaucoup d'entre eux disaient *il est possédé, c'est un fou*, alors que d'autres le prenant pour un prophète disaient *ce ne sont pas là propos de possédé*. De même, dans l'Ancien Testament, celui qui vient pour rencontrer *Jéhu*, en 2 R 9.11, était un prophète, mais certains dans l'entourage de *Jéhu* demandèrent : *pourquoi cet exalté est-il venu vers toi ?* En résumé, il est manifeste que quiconque se comportait d'une manière étrange était considéré par les Juifs comme étant possédé par un bon ou par un mauvais esprit, sauf par les Sadducéens qui s'égarèrent tellement dans l'erreur inverse qu'ils ne croyaient pas du tout qu'il y eût quelque esprit que ce soit (ce qui frôle l'athéisme déclaré²) ; c'est peut-être pourquoi ils furent ceux qui incitèrent le plus les autres à désigner cette sorte de gens par le terme de démoniaques, plutôt que de fous.

Mais alors pourquoi, pour les guérir, notre Seigneur procède-t-il comme s'il s'agissait de possédés, et non comme s'ils étaient fous ? À cela je ne puis donner d'autre réponse que celle que l'on fait, de la même façon, à ceux qui opposent l'Écriture à l'idée du mouvement de la terre. L'Écriture a été rédigée pour montrer aux humains le royaume de Dieu, et pour préparer leurs esprits à devenir ses sujets obéissants, délaissant le monde et la philosophie de ce monde aux disputes entre les hommes afin d'exercer leur raison naturelle. Que ce soit le mouvement de la terre ou celui du soleil qui produit le jour et la nuit, ou que les actions délirantes des hommes procèdent des passions ou du diable (pourvu qu'on ne l'adore pas), c'est sans importance au regard de notre obéissance et de notre sujétion à Dieu Tout-Puissant, qui est ce pour quoi l'Écriture a été rédigée. Quant au fait que notre Sauveur s'adresse à la maladie comme à une personne, c'est là la phrase habituelle de tous ceux qui guérissent par des paroles uniquement, comme le fit le Christ (ce que les charlatans prétendent, qu'ils parlent ou non à un diable). Car, n'est-il pas dit (Mt 8.26) que le Christ menaça les vents, mais, dans la mesure où l'on peut dire que les vents sont des esprits, n'est-il pas dit aussi (Lc 4.39) qu'il menaça la fièvre ? Certes, cela n'est pas la preuve qu'une fièvre est un diable. Et, là où il est dit que nombre de ces diables reconnaissent le Christ, il n'est pas nécessaire d'interpréter ces passages autrement, c'est-à-dire que ces fous reconnaissent le Christ. Et, là où notre Sauveur (Mt 12.43) évoque un esprit impur qui, étant sorti d'un homme, parcourt des régions arides, cherchant le repos sans le trouver, revient à l'intérieur du même homme, accompagné des sept autres mauvais esprits pires que lui-même, il s'agit manifestement d'une parabole montrant un homme qui, après un léger effort pour se corriger de ses turpitudes, est vaincu par leur force et devient sept fois pire qu'il n'était. En sorte que je ne vois rien du tout dans l'Écriture qui m'obligerait à croire que les démoniaques soient autre chose que des fous.

Néanmoins, il existe un autre défaut dans le discours de *Discours sans signification*. certains que l'on peut aussi classer parmi les sortes de folie, je veux dire cet abus de langage dont j'ai déjà parlé auparavant au chapitre 5, sous le nom d'absurdité. Il en est ainsi quand les gens utilisent des mots qui, mis ensemble, n'ont pas la moindre signification en eux-mêmes, mais que l'on trouve chez ceux qui ne comprennent pas les mots qu'ils viennent d'entendre et qu'ils répètent par cœur ; et chez d'autres qui les utilisent dans l'intention de tromper par leur obscurité. On ne rencontre cela que chez ceux qui débattent de matières inintelligibles, comme les professeurs, ou de questions philosophiques abstruses. Les gens ordinaires disent rarement des choses inintelligibles et, du coup, ces esprits forts prennent ceux-ci pour des imbéciles. Pour être certain que leurs mots ne correspondent à rien dans leur esprit, on peut prendre quelques exemples. Si besoin est, prenons un professeur et voyons s'il peut traduire n'importe quel chapitre d'une question difficile, comme la trinité, le divin, la nature du Christ, la transsubstantiation, le libre arbitre, dans une langue moderne quelconque, afin de rendre ces mots intelligibles, ou dans un latin courant tel que celui qui était parlé par les gens quand le latin était une langue vulgaire. Quelle est la signification de ces expressions : *la cause première n'entre pas nécessairement dans la seconde, par l'essentielle subordination des causes secondes, qui en peut aider l'opération* ? Il s'agit de la traduction du titre du chapitre 6 du premier livre de Suarez, *Du concours, du mouvement, et de l'aide de Dieu*². Quand quelqu'un écrit des volumes entiers de ce fatras, est-ce qu'il est fou ou essaie-t-il de rendre les autres fous ? En particulier, sur la question de la transsubstantiation, ceux qui disent qu'après avoir prononcé quelques mots, la blancheur, la rondeur, la grandeur, la qualité, la corruptibilité – toutes choses qui sont incorporelles, etc. – sortent de l'hostie et pénètrent le corps de notre Sauveur béni, ceux-là ne font-ils pas de ces *eur* et de ces *ité* autant d'esprits possédant son corps ? En effet, par esprits, ils veulent toujours dire que ces choses qui sont incorporelles se déplacent pourtant d'un lieu à un autre. Ainsi,

ce genre d'absurdité doit vraiment être compté parmi les nombreuses sortes de folie ; et, chaque fois que, guidés par la claire pensée de leurs turpitudes mondaines, ils s'abstiennent de disputer et d'écrire de cette façon, il ne s'agit que d'intervalles de lucidité. Et en voilà assez des vertus intellectuelles et de leurs déficiences.

1 On a ici l'amorce d'une thèse essentielle de *Léviathan* (qui sera développée en de nombreuses occasions) selon laquelle, dans l'ordre privé et intérieur de la pensée et de la conscience, l'individu est libre de ce qu'il pense et croit ; ainsi, en matière de religion, la foi ne relève pas de la puissance, mais de la persuasion : je ne suis donc pas obligé de croire, en conscience, mais seulement d'affecter de croire en public si telle est la volonté du souverain.

2 Adversaires de Jésus, les Sadducéens n'admettaient pas l'existence des anges et niaient la résurrection des morts.

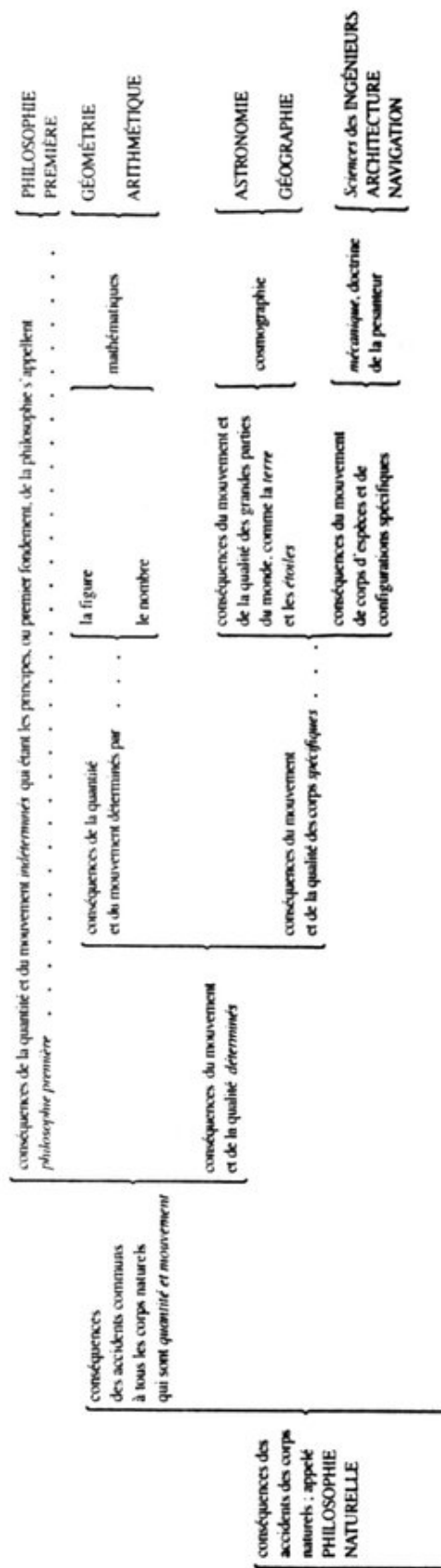
3 Les quelques lignes qui précèdent comptent parmi les meilleures de Hobbes exerçant son ironie contre la scolastique des universités. Francisco de Suarez (1584-1617) : théologien jésuite néo-thomiste.

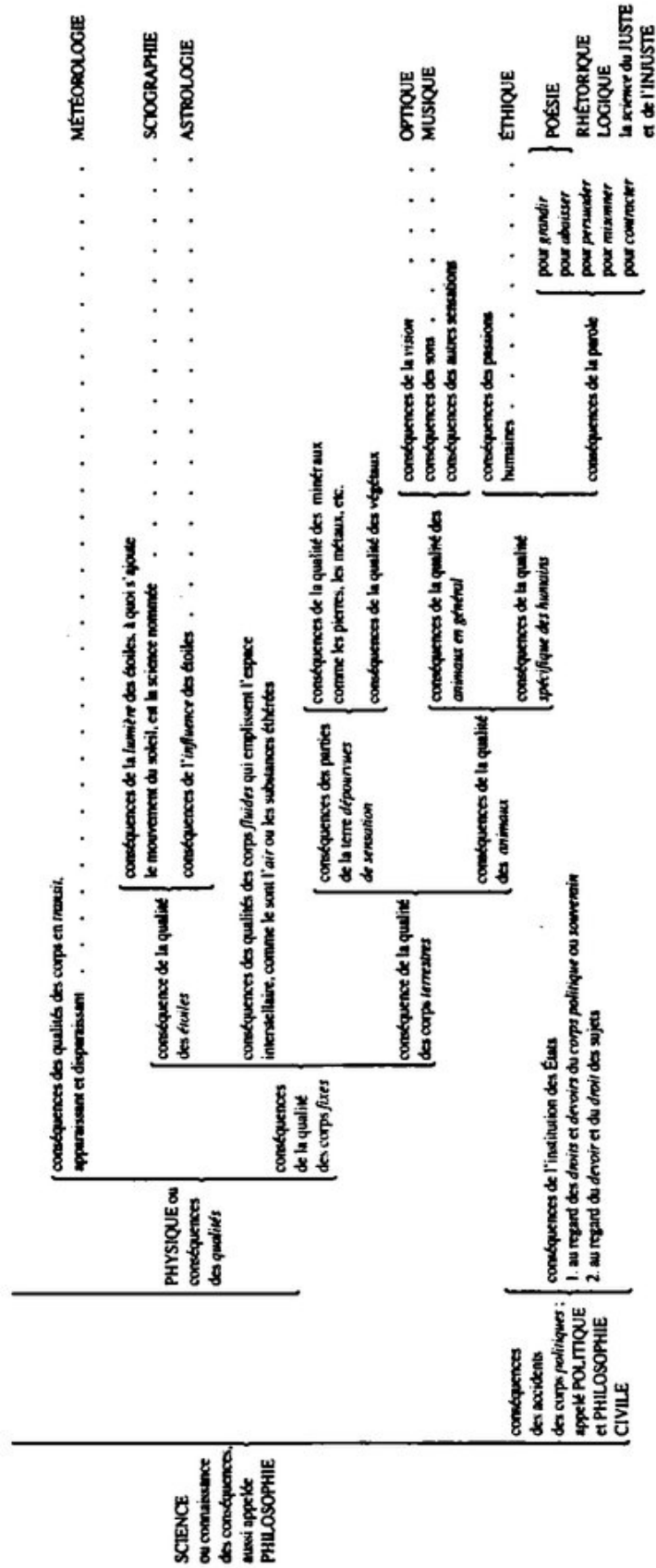
Des divers objets de CONNAISSANCE

Il y a deux espèces de CONNAISSANCE ; l'une est *connaissance des faits*, l'autre est *connaissance de la conséquence allant d'une affirmation à une autre*. La première n'est rien d'autre que la sensation et la mémoire, et c'est une *connaissance absolue*, comme quand nous voyons qu'un fait a lieu ou quand nous nous souvenons qu'il a eu lieu ; c'est la connaissance que l'on requiert d'un témoin. La dernière est appelée *science* et elle est *conditionnelle*, comme quand nous savons que *si la figure que l'on considère est un cercle, alors toute ligne droite passant par le centre divisera la figure en deux parties égales*. Il s'agit de la connaissance que l'on requiert d'un philosophe, c'est-à-dire de celui qui prétend raisonner.

Le recueil de la *connaissance des faits* est appelé *histoire* ; il y en a de deux sortes : l'une est appelée *histoire naturelle*, qui est l'histoire des faits ou effets de la nature qui ne dépendent pas de la volonté humaine, comme les histoires des *métaux*, des *plantes*, des *animaux*, des *régions* et ainsi de suite. L'autre est l'*histoire civile*, qui est l'histoire des actions volontaires des hommes dans les États.

Les recueils de la science sont ces livres qui contiennent les *démonstrations* des conséquences allant d'une affirmation à une autre et sont communément appelés *livres de philosophie* ; ceux-ci sont de plusieurs sortes conformément à la diversité des matières, et l'on peut les diviser comme je l'ai fait dans le tableau suivant¹.





1 L'examen du tableau montre que la science est démonstrative et déductive. Elle procède de définitions contrôlées et déroule son discours selon des procédures allant de conséquences en conséquences. En ce qui concerne la *philosophie politique et civile*, on voit qu'elle est une science au même titre que la *philosophie naturelle*, l'une et l'autre formant les deux pôles fondamentaux de la *science*, ou connaissance des conséquences. À la philosophie (science) des corps naturels correspond donc, terme à terme, la philosophie (science) des corps politiques.

De la PUISSANCE, *de la* VALEUR,
de la DIGNITÉ, *de l'*HONNEUR
et de la COMPÉTENCE

Chez un humain, la PUISSANCE (considérée universellement) consiste en ses moyens actuels pour acquérir dans l'avenir un bien apparent quelconque. Elle est soit originelle, soit instrumentale¹.

La *puissance naturelle* réside dans les facultés supérieures du corps et de l'esprit, comme la force, la beauté, la prudence, les arts, l'éloquence, la générosité, la noblesse, situées à un niveau exceptionnel. Les *puissances instrumentales* sont de celles que l'on acquiert par celles-ci ou par la fortune ; elles sont des moyens et des instruments pour en acquérir plus, comme les richesses, la réputation, les amis et les manœuvres secrètes de Dieu que l'on appelle chance. En effet, la nature de la puissance est, sur ce point, comme la célébrité, elle augmente en avançant ; ou comme le mouvement des corps lourds qui vont de plus en plus vite au fur et à mesure qu'ils avancent.

La plus grande des puissances humaines est celle qui est composée des puissances de la plus grande partie des humains unis par consentement en une personne naturelle ou civile qui possède l'usage de toutes leurs puissances, usage dépendant de sa volonté : telle est la puissance d'État².1. Ou bien l'usage dépend des volontés de chaque individu particulier ; telle est la puissance d'une faction ou de plusieurs factions liguées. Ainsi donc, avoir des serviteurs, c'est avoir de la puissance ; avoir des amis, c'est avoir de la puissance – car c'est une union des forces.

Toute richesse accompagnée de générosité est puissance, parce qu'elle procure amis et serviteurs ; sans générosité il n'y en a pas car, dans ce cas, au

lieu de protéger de l'envie elle la suscite comme une proie.

La réputation de puissance est puissance, parce que cela entraîne l'adhésion de ceux qui ont besoin de protection.

Il en est ainsi de la réputation faite à quelqu'un d'aimer son pays (qu'on appelle démagogie patriotique), pour la même raison.

De même aussi, quelle que soit la qualité d'une personne par laquelle elle est aimée ou crainte de plusieurs, ou la réputation qui lui est faite de posséder une telle qualité, il s'agit de puissance parce que c'est un moyen d'avoir l'assistance et le service de plusieurs.

Un grand succès est puissance, parce que cela fait une réputation de sagesse ou de bonne fortune, toutes choses qui font qu'une personne ou bien est crainte ou bien est considérée comme fiable.

La courtoisie de ceux qui sont déjà au pouvoir augmente leur puissance, parce qu'ils sont plus aimés.

La réputation de prudence dans la conduite de la paix ou de la guerre est puissance, parce que nous donnons mission de nous gouverner plus volontiers à ceux qui sont prudents qu'aux autres.

La noblesse est puissance, non pas en tout lieu, mais seulement dans ces États où elle dispose de privilèges, car c'est dans ces privilèges que repose sa puissance.

L'éloquence est puissance car elle a l'apparence de la prudence.

La beauté est de la puissance parce qu'elle est promesse d'un bien, ce qui attire les faveurs des femmes et de ceux qui vous sont étrangers.

Les sciences sont une faible puissance car elles sont peu développées chez la plupart des gens et, par conséquent, elles ne sont pas reconnues ; elles sont même totalement inexistantes si ce n'est chez quelques-uns et, chez ceux-ci, elles n'existent que dans quelques domaines. En effet, la nature de la science est en ceci que nul ne peut comprendre qu'elle existe si on ne l'a pas déjà acquise dans une large mesure.

Quant aux arts ayant une utilité publique comme la fortification, la construction d'engins et autres machines de guerre, parce qu'ils contribuent à la défense et à la victoire, ils sont puissance. Et, bien que la science soit leur véritable mère, à savoir la science des mathématiques, on considère pourtant qu'ils sont l'œuvre de celui qui les construit et nous les fait voir (comme l'accoucheuse qui, aux yeux du vulgaire, passe pour être la mère).

La *valeur* d'un humain, ou son MÉRITE, est comme celle de toutes les *Mérite.* autres choses, à savoir son prix, autrement dit autant qu'on serait prêt à payer pour utiliser sa puissance. Elle n'est donc pas absolue, mais dépend du besoin et du jugement d'autrui. Un chef militaire compétent est d'un grand prix en temps de guerre déclarée ou imminente, mais pas en temps de paix. Un juge éminent et incorruptible a beaucoup de valeur en temps de paix, il n'en a pas en temps de guerre. Et il en est des humains comme des autres choses, ce n'est pas le vendeur, mais l'acheteur qui en fixe le prix. En effet, un humain (comme le font la plupart d'entre eux) est libre de s'attribuer la valeur la plus élevée qu'il peut, il reste que sa véritable valeur ne se situe pas plus haut que celle à laquelle les autres l'estiment³.

La manifestation de la valeur que nous nous fixons les uns les autres est ce qu'on appelle communément honorer et déshonorer. Évaluer quelqu'un à un prix élevé, c'est l'*honorer* ; à bas prix, c'est le *déshonorer*. Mais, dans ce cas, le haut et le bas doivent s'entendre relativement au prix auquel chacun s'évalue soi-même.

Le mérite public d'un homme, qui est la valeur que l'État lui *Dignité.* reconnaît, est ce qu'on appelle communément DIGNITÉ. Et cette valeur qui lui est attribuée par l'État se remarque par des postes de commandement, de justice, par des emplois publics, ou par des noms et des titres créés pour distinguer sa valeur.

Prier quelqu'un pour qu'il nous accorde une aide quelconque *Honorer et déshonorer.* c'est l'HONORER parce que c'est le signe que nous pensons qu'il a la puissance

de nous aider et, plus l'aide est difficile, plus l'honneur est grand.

Obéir, c'est honorer, car on n'obéit pas à ceux dont on pense qu'ils sont impuissants à nous venir en aide ou à nous nuire. Et, par conséquent, désobéir, c'est *déshonorer*.

Faire d'importants cadeaux à quelqu'un, c'est l'honorer, car c'est acheter sa protection et reconnaître sa puissance. Lui donner des petits cadeaux, c'est ne pas l'honorer, parce que c'est faire l'aumône et manifester l'idée qu'on a besoin d'une aide insignifiante.

Être attentif à favoriser ce qui est bon pour un autre, et aussi le flatter, c'est l'honorer en lui faisant comprendre qu'on recherche son aide ou sa protection. Se désintéresser de quelqu'un, c'est ne pas l'honorer.

S'effacer devant quelqu'un ou lui laisser la place, quel qu'en soit l'intérêt, c'est lui faire honneur, car c'est reconnaître la supériorité de sa puissance ; se comporter avec arrogance, c'est ne pas l'honorer.

Montrer à quelqu'un des signes d'amour ou de crainte, c'est l'honorer, car l'aimer et le craindre c'est dans les deux cas lui donner de la valeur. Mépriser quelqu'un, l'aimer ou le craindre moins qu'il ne l'espère, c'est ne pas l'honorer, car c'est en baisser le prix.

Faire l'éloge de quelqu'un, le grandir et le complimenter, c'est lui faire honneur, car il n'y a que la bonté, la puissance et le bonheur qui aient du prix. Injurier quelqu'un, le ridiculiser ou le prendre en pitié c'est ne pas l'honorer.

S'adresser à quelqu'un avec déférence, se présenter à lui dans une tenue convenable et modeste, c'est l'honorer car c'est montrer qu'on craint de l'offenser. S'adresser à lui avec brusquerie, avoir un comportement indécent, une tenue débraillée et impudente, c'est ne pas l'honorer.

Croire, avoir confiance, s'en remettre à quelqu'un, c'est lui faire honneur, car c'est le signe de la bonne opinion que l'on a de sa vertu et de sa puissance. Se méfier de quelqu'un ou ne pas le croire c'est ne pas l'honorer.

Écouter les conseils de quelqu'un, ou ses propos, quels qu'ils soient, c'est l'honorer, car c'est le signe que nous pensons qu'il est avisé, convaincant, ou intelligent. Dormir, s'en aller, ou causer pendant qu'il parle c'est ne pas l'honorer.

Faire à quelqu'un ce qu'il considère comme étant des marques d'honneur, ou que la loi et la coutume établissent être tel, c'est l'honorer parce que, en acceptant l'honneur qui lui est fait, il reconnaît la puissance que les autres reconnaissent eux-mêmes. Mais refuser ces marques à quelqu'un, c'est le déshonorer.

Être d'accord avec l'opinion de quelqu'un, c'est l'honorer ; c'est en effet un signe que l'on approuve son jugement et son discernement ; refuser son opinion, c'est le déshonorer en lui reprochant son erreur et sa folie (si le désaccord porte sur beaucoup de choses).

Suivre quelqu'un, c'est l'honorer, car c'est manifester vivement qu'on l'approuve. Suivre les ennemis de quelqu'un, c'est le déshonorer.

Honorer ceux que quelqu'un honore, c'est l'honorer car c'est un signe d'approbation de son jugement. Honorer les ennemis de quelqu'un, c'est le déshonorer.

Engager quelqu'un comme conseiller, ou lors d'une passe délicate, c'est l'honorer, car c'est un signe de l'opinion que l'on a de son discernement ou d'une autre forme de puissance. Refuser d'engager ceux qui, dans les mêmes circonstances, cherchent un emploi, c'est les déshonorer.

Toutes ces marques d'honneur sont naturelles ; et elles le sont aussi bien dans le cadre de l'État qu'en l'absence d'État. Mais dans les États, là où celui ou ceux qui disposent de l'autorité suprême peuvent faire ce qu'ils veulent pour créer les marques d'honneur, il y en a beaucoup d'autres.

Un souverain honore un sujet par n'importe quel titre, office, poste ou action qu'il considère lui-même comme étant une marque de sa volonté de l'honorer.

Le roi de *Perse* honora *Mardochée* quand il ordonna qu'il serait conduit à travers les rues vêtu des habits royaux et monté sur l'un des chevaux royaux, avec la couronne sur la tête et précédé d'un prince proclamant *il sera fait ainsi à celui que le roi honore*. Pourtant, un autre roi de *Perse*, ou le même une autre fois, alors que quelqu'un lui demandait, comme prix d'un grand service, de porter l'un des manteaux royaux, lui donna sa permission, mais en ajoutant qu'il le porterait en tant que fou du roi, ce qui, par conséquent constituait un déshonneur. En sorte que, en ce qui concerne l'honneur civil, sa source réside dans la personne de l'État et dépend de la volonté du souverain ; il est donc temporaire et s'appelle l'*honneur civil* – tels sont la magistrature, les offices et les titres, et en d'autres lieux, ce sont les blasons et les armoiries ; et ceux qui reçoivent tant de marques de faveur de la part de l'État sont honorés car cette faveur est puissance.

Est *honorable* toute possession, action ou qualité constituant *Ce qui est honorable.* une preuve et une marque de puissance.

Et, par conséquent, être honoré, aimé ou craint de *Ce qui n'est pas honorable.* beaucoup est honorable, en tant que preuve de puissance. Être honoré de quelques-uns ou de personne n'est *pas honorable*.

Commandement et victoire sont honorables car acquis par la puissance ; la servitude procédant du besoin et de la crainte n'est pas honorable.

La bonne fortune (si elle est durable) est honorable en ce qu'elle est un signe de la faveur divine. La mauvaise fortune, les pertes ne sont pas honorables. Les richesses sont honorables pour la puissance qu'elles confèrent. La pauvreté n'est pas honorable. Grandeur, générosité, espoir, courage, résolution sont honorables en ce qu'ils procèdent de la conscience de la puissance. Petitesse, mesquinerie, crainte, hésitation ne sont pas honorables.

Agir à propos, ou se déterminer à bon escient, est honorable car c'est mépriser les petites difficultés et les dangers. L'irrésolution n'est pas honorable car c'est le signe de trop d'attention portée à de petits empêchements et à de

petits avantages. En effet, quand on a soupesé les choses aussi longtemps que possible sans parvenir à se décider, c'est que le poids des choses compte peu, et donc, celui qui ne se décide pas surévalue les petites choses, ce qui est de l'étroitesse d'esprit.

Toutes les actions et paroles procédant ou semblant procéder de beaucoup d'expérience, de science, de discernement et d'intelligence sont honorables ; en effet, ce sont là des puissances. Les actions et les mots procédant de l'erreur, de l'ignorance, ou de la sottise ne sont pas honorables.

Le sérieux, dans la mesure où il paraît venir d'un esprit occupé à quelque chose d'autre, est honorable parce que l'occupation est une marque de puissance. Mais s'il semble venir du dessein de paraître sérieux, ce n'est pas honorable. En effet, dans le premier cas, le sérieux est pareil à l'aplomb d'un navire chargé de marchandises, mais dans le dernier cas il ressemble à l'équilibre d'un navire lesté de sable ou d'ordures.

Se montrer avec ostentation, autrement dit se faire connaître par son opulence, sa fonction, ses grandes actions ou par un service éminent est honorable car c'est une marque de la puissance par laquelle on est en vue. Au contraire, rester dans l'obscurité n'est pas honorable.

Descendre d'une lignée célèbre est honorable car il est plus aisé de bénéficier des aides et des relations de ses ancêtres. Au contraire, descendre d'une famille sans nom n'est pas honorable.

Les actions procédant de l'équité, et accompagnées de perte, sont honorables, car c'est une marque de grandeur, et la grandeur est de la puissance. Au contraire, ruse, expédient et le mépris de l'équité ne sont pas honorables.

Convoiter de grandes richesses et avoir l'ambition de grands honneurs est honorable, car c'est le signe qu'on a la puissance de les obtenir. Convoitise et ambition de petits bénéfices et promotions ne sont pas honorables.

L'honneur n'est pas non plus affecté par le fait qu'une action soit juste ou injuste (pourvu qu'elle soit élevée et difficile et, par conséquent, marque d'une grande puissance), en effet, l'honneur consiste uniquement dans ce qu'on se représente être la puissance. Donc, les anciens païens ne pensaient pas qu'ils déshonoraient les dieux, mais qu'ils les honoraient hautement quand ils les mettaient en scène dans leurs poésies, les montrant en train de commettre vols, viols et autres grandes, mais injustes et viles actions, au point que rien n'est plus célébré chez *Jupiter* que ses adultères, chez *Mercure* que ses tromperies et ses vols ; son plus bel éloge se trouve dans un hymne d'*Homère* disant que, né au matin, Mercure aurait inventé la musique à midi et, avant la nuit, aurait volé son bétail au berger d'*Apollon*.

Pareillement, jusqu'à ce que les hommes instituent de grands États, il n'était pas déshonorant d'être pirate ou voleur de grand chemin ; on pensait plutôt que c'était une occupation licite, non seulement parmi les Grecs, mais aussi parmi toutes les autres nations, comme le montre manifestement l'histoire ancienne. Et aujourd'hui, dans cette partie du monde, les duels privés sont et seront toujours honorables, bien qu'illicites, tant qu'il y aurait de l'honneur à relever un défi, et du déshonneur à le lancer. En effet, les duels aussi sont souvent les effets du courage, et la base du courage est la force et l'habileté, qui constituent une puissance ; or, la plupart du temps, les duels sont les effets de paroles emportées et de la crainte du déshonneur de la part de l'un des combattants ou des deux qui, entraînés par l'empportement, se retrouvent sur le terrain pour éviter la honte.

Armoiries et blasons héréditaires, quand ils confèrent n'importe quel ^{Blasons.} privilège supérieur, sont honorables ; autrement, ils ne le sont pas. En effet, leur puissance consiste soit en de tels privilèges, soit en des richesses ou en ces choses que les autres considèrent également honorables. Ce genre d'honneur, communément attribué à la noblesse, dérive des anciens Germains. En effet, on n'a jamais rien connu de tel là où les coutumes germaniques sont restées

inconnues. Et cet usage n'est pas non plus pratiqué de nos jours là où les Germains n'ont jamais été présents. Les chefs militaires chez les anciens Grecs, lorsqu'ils partaient en guerre, faisaient peindre leurs armes sur leurs boucliers comme cela leur plaisait, de telle sorte qu'un écu non peint était une marque de pauvreté et signalait un soldat ordinaire ; mais cela n'était pas héréditaire. Les Romains transmettaient les marques de leurs familles, mais seulement les motifs, non les armes de leurs ancêtres. Parmi les peuples d'*Asie*, *Afrique* et *Amérique*, il n'y a et n'y a jamais rien eu de tel. Seuls les Germains avaient ces coutumes qui se sont transmises en *Angleterre*, *France*, *Espagne* et *Italie* soit que, en grand nombre, ils secondèrent les Romains, soit qu'ils firent leurs propres conquêtes dans cette partie occidentale du monde.

Anciennement, en effet, la *Germanie*, comme les autres pays à leurs débuts, était divisée en un nombre infini de petits seigneurs ou de chefs de famille qui se faisaient continuellement la guerre les uns les autres. Ces chefs et ces seigneurs, quand ils étaient couverts de leurs armes, afin d'être reconnus de ceux qui les suivaient, et dans un but d'ornement, décoraient leur armure, leur blason ou leur manteau avec des dessins représentant une bête quelconque ou autre chose, et mettaient aussi des marques bien visibles surmontant le cimier de leur casque. Et cet ornement, à la fois des armes et du cimier, revenait par héritage aux enfants, intégralement à l'aîné, et aux autres avec les modifications qui convenaient au vieux maître, *Here-alt* en allemand. Mais quand plusieurs de ces familles se rassemblèrent pour former une plus grande monarchie, la tâche du héraut consistant à différencier les armoiries donna lieu à la création d'une fonction privée particulière. C'est la descendance de ces seigneurs qui forme l'ancienne et grande noblesse qui, pour la plupart de ses membres, arbore des créatures vivantes connues pour leur courage et leurs rapines, ou des châteaux, remparts, ceintures, barricades, piques et autres signes de guerre – rien d'autre n'étant alors à l'honneur que la vertu militaire. Plus tard, non seulement les rois, mais les États populaires aussi distribuèrent plusieurs sortes

d'armoiries à ceux qui partaient en guerre ou en revenaient, pour les encourager ou les récompenser de leur service. Tout cela, un lecteur attentif peut le trouver dans les histoires anciennes, grecques ou latines, où il est fait mention de la nation germanique, et de ses mœurs, en son temps.

Les titres d'*honneur*, comme duc, comte, marquis, baron, sont *Titres honorifiques.* honorables en ce qu'ils signalent le prix que leur accorde la puissance souveraine d'un État. Ces titres étaient dans l'ancien temps des titres d'office, et d'autorité venus pour certains des Romains, pour d'autres des Germains et des Français. Les ducs, en latin *duces*, étaient des généraux en temps de guerre ; les comtes, *comites*, ceux qui restaient en compagnie du général par amitié et qu'on laissait sur les places conquises et pacifiées pour qu'ils les gouvernent et les défendent ; marquis, *marchiones*, étaient des comtes qui gouvernaient les marches de l'empire et ses frontières. Tous ces titres de duc, comte et marquis furent introduits dans l'empire à peu près au temps de *Constantin le Grand* et proviennent des coutumes de la *milice* germanique. Mais baron semble avoir été un titre des Gaulois signifiant grand homme, comme ceux dont les rois ou les princes s'entouraient en période de guerre ; il semble provenir de *vir*, devenu *ber* et *bar* qui signifient la même chose dans la langue des Gaulois que *vir* en latin ; de là il est devenu *bero* et *baro*, de sorte que ce genre de personnages furent appelés *berones*, ensuite *barones* et (en espagnol) *varones*. Mais celui qui voudrait en savoir plus, en particulier au sujet de l'origine des titres honorifiques, peut le trouver, comme je l'ai fait moi-même, dans l'excellent traité de M. *Seldens* sur cette question. Avec le temps, ces fonctions honorifiques, à l'occasion de troubles, et pour des raisons relatives à un bon et pacifique gouvernement, furent transformées en simples titres utiles, dans la plupart des cas, à distinguer la préséance, le rang et l'ordre des sujets d'un État. Et l'on créa des ducs, comtes, marquis et barons sur des terres qu'ils ne possédaient pas et sur lesquelles ils n'exerçaient aucune autorité ; et d'autres titres furent aussi créés dans le même but.

La COMPÉTENCE est une chose qu'il y a lieu de distinguer du prix ou *Compétence.* de la valeur d'une personne, et aussi de son mérite ou de ce qui lui revient. Elle consiste en une puissance particulière ou faculté pour ce au sujet de quoi on le dit capable ; une telle faculté est habituellement appelée CAPACITÉ ou *Capacité. aptitude.*

En effet, le plus compétent pour commander, pour être juge, ou pour exercer n'importe quelle autre charge, est celui qui est le mieux adapté aux qualités requises pour exercer convenablement cette charge. Le plus compétent parmi ceux qui possèdent des richesses est celui qui a les qualités les plus nécessaires pour permettre un bon usage de celles-ci. S'il manque à une personne l'une quelconque de ces qualités, il peut s'agir tout de même d'une personne compétente, pouvant être d'un grand prix dans un autre domaine. Pareillement, une personne peut être compétente pour obtenir richesses, fonctions et postes et, cependant, ne pouvoir se prévaloir d'aucun droit pour les avoir avant une autre ; on ne peut donc pas dire d'elle qu'elle les mérite ou que cela lui revient. En effet, le mérite présuppose un droit, et ce qui est dû l'est à la suite d'une promesse. J'en dirai plus à ce sujet par la suite, quand je parlerai des contrats.

1 La puissance (*potentia*) et non le pouvoir (*potestas*) est constitutive de la liberté de l'individu, et renvoie à ces « facultés supérieures du corps et de l'esprit », dit Hobbes, par lesquelles j'affirme mon être. En ce sens, la puissance n'est pas le propre des êtres humains seulement ; tout être de la nature est puissance, c'est-à-dire force matérielle et intellectuelle de conservation de soi. En ce sens, la puissance est liée au désir (voir chapitre suivant). En effet, elle se manifeste, dit Hobbes, dans la mobilisation des moyens en vue d'acquérir « dans l'avenir un bien apparent quelconque ». La catégorie de puissance est évidemment centrale dans l'anthropologie matérialiste que Hobbes élabore dans cette première partie de *Léviathan*.

2 Apparaît ici la première formulation hobbesienne de la convention politique institutive de l'État. L'État est l'unité des puissances de tous ; mais Hobbes devra d'abord énoncer la théorie de la *personne* (chapitre 16) pour énoncer les « causes » de l'État (chapitre 17).

3 *Il en est des humains comme des autres choses, ce n'est pas le vendeur, mais l'acheteur qui en fixe le prix.* Affirmation remarquable : la valeur d'un individu est égale au prix d'achat de sa puissance. La notion de

la valeur de la personne humaine en tant que telle n'est pas retenue par Hobbes, à ce stade de l'élaboration de son anthropologie. Il est certain que le prix d'un chef militaire en temps de paix n'est pas le même qu'en temps de guerre ; cette affirmation qui, d'une certaine manière, introduit le marché (l'échange) et le besoin comme mesure de la puissance, signale également un trait essentiel, constitutif des êtres humains, la *vanité* : *je m'estime toujours à un prix supérieur à ma valeur marchande*.

De la diversité des MŒURS

Par MŒURS, je n'entends pas ici la bonne conduite, comme Ce que mœurs signifie ici. la façon dont on doit se saluer les uns les autres, ou comment il convient de s'essuyer la bouche ou de se curer les dents en société, et tout ce qui concerne les *bonnes manières* ; au contraire, j'entends ces qualités du genre humain qui concernent le fait de vivre ensemble dans la paix et l'union¹. À cette fin, nous devons considérer que la félicité en cette vie ne consiste pas dans le repos d'une âme satisfaite. En effet, il n'existe rien de tel que cette *finis ultimus* (fin dernière) ou ce *summum bonum* (bien suprême), comme on le dit dans les livres de la morale vieillie des philosophes. Nul ne peut vivre non plus si ses désirs touchent à leur fin, non plus que si ses sensations et son imagination s'arrêtent. La félicité est une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre, de telle sorte que parvenir au premier n'est jamais que la voie menant au second. La cause en est que l'objet du désir d'un humain n'est pas de jouir une fois seulement, et pendant un instant, mais de ménager pour toujours la voie de son désir futur². Et donc, les actions volontaires et les penchants de tous les humains ne visent pas seulement à procurer une vie heureuse, mais encore à la garantir ; et ils diffèrent seulement dans la voie qu'ils suivent. Ce qui provient pour une part de la diversité des passions existant chez diverses personnes et, pour une autre part, de la différence de connaissance ou d'opinion que chacun a des causes produisant l'effet désiré.

C'est pourquoi je place au premier rang, à titre de Un désir inquiet de puissance, en tout humain. penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort³. Et la cause de cela n'est pas toujours que l'on espère une jouissance plus

grande que celle qu'on vient déjà d'atteindre, ou qu'on ne peut se contenter d'une faible puissance, mais qu'on ne peut garantir la puissance et les moyens de vivre bien dont on dispose dans le présent, sans en acquérir plus. C'est ce qui fait que les rois dont la puissance est la plus grande orientent leurs efforts en vue de la garantir, à l'intérieur par les lois et à l'extérieur par les guerres. Et, quand cela est accompli, un nouveau désir succède à l'ancien : pour les uns, c'est le désir de gloire acquise lors d'une nouvelle conquête ; pour les autres c'est le désir d'une vie facile et de plaisirs sensuels ; chez d'autres encore, c'est le désir d'être admirés ou flattés pour leur excellence dans tel ou tel art ou pour une autre aptitude de l'esprit.

La compétition pour les richesses, l'honneur, le commandement ou pour d'autres puissances conduit à la lutte, à l'hostilité et à la guerre ; il en est ainsi parce que, pour satisfaire son désir, le moyen dont dispose un concurrent est de tuer, de soumettre, de supplanter ou d'éliminer l'autre. En particulier, la compétition pour la gloire amène à révéler ce qui est ancien. En effet, la lutte a lieu avec des vivants, non avec des morts : à ceux-ci, on accorde plus que leur dû de telle sorte qu'ils peuvent assombrir la gloire des autres.

Le désir d'une vie facile et de la volupté sensuelle dispose les humains à obéir à une puissance commune, parce que celui qui éprouve de tels désirs renonce à la protection qu'il pouvait espérer retirer de son activité et de son travail. La peur de la mort et des blessures conduit à la même chose, et pour les mêmes raisons. C'est le contraire pour ceux qui, dans le besoin et pleins de vigueur, sont mécontents de leur situation actuelle, comme pour tous ceux qui nourrissent l'ambition d'exercer un commandement militaire et ont tendance à perpétuer les causes de guerre, à susciter troubles et séditions, car l'honneur militaire ne s'acquiert qu'à la guerre, tout comme il n'y a d'espoir d'améliorer son jeu qu'en redistribuant les cartes.

Attrait de la lutte : procède de la compétition.

Obéissance civile : procède de l'amour du confort, de la peur de la mort ou des blessures,

Le désir de connaître et les arts de la paix conduisent les et de l'amour des arts. humains à obéir à une puissance commune car un tel désir suppose le désir d'avoir des loisirs et, par conséquent, la protection d'une puissance quelconque autre que la sienne propre⁴.

Désirer des éloges dispose à des actions louables, de telle Amour de la vertu : procède de l'amour des éloges. sorte qu'elles plairont à ceux aux jugement desquels on attache du prix, car on méprise les éloges de ceux que l'on méprise. Il en va de même pour ce qui est du désir de gloire après la mort. Et, bien qu'après la mort les éloges terrestres ne produisent sur nous aucune sensation, car ce sont là des joies qui se sont ou bien évanouies parmi les joies célestes ineffables, ou bien éteintes dans les tourments extrêmes des enfers, une telle gloire posthume n'est pourtant pas vaine parce que ceux qui la prévoient en tirent un plaisir dans le présent, comme du bénéfice qui peut en rejaillir sur leur descendance. Cela, quoiqu'ils ne le voient pas, ils peuvent néanmoins l'imaginer, car tout ce qui procure du plaisir aux sens est également un plaisir dans l'imagination.

Recevoir de quelqu'un, dont nous pensons être l'égal, des Haine : procède de la difficulté de rendre de grands bienfaits, bienfaits plus grands qu'il y a espoir de lui rendre la pareille, amène à affecter de l'aimer, mais en réalité à le haïr secrètement. Et cela nous place dans la situation d'être un débiteur insolvable qui évite de voir son créancier et qui, sans l'avouer, souhaiterait le savoir là où il ne le verrait plus – car les bienfaits obligent et l'obligation asservit ; une obligation sans retour est une éternelle servitude, ce qui, entre égaux, suscite la haine. En revanche, avoir reçu des bienfaits de quelqu'un que l'on considère comme son supérieur porte à aimer parce que l'obligation n'est pas un nouvel avilissement, de sorte qu'accepter avec reconnaissance (ce qu'on appelle *gratitude*) est un tel honneur fait à celui qui vous oblige que celui-ci s'estime généralement payé de retour. De même encore, recevoir des bienfaits, que ce soit d'un égal ou d'un inférieur, aussi longtemps qu'il y a espoir de rendre la pareille, dispose à aimer ; car, dans l'intention de celui qui reçoit, l'obligation consiste à aider et à se servir

mutuellement. Il s'ensuit une émulation d'où ressort celui qui reçoit le plus : il s'agit de la plus noble et profitable lutte possible où le vainqueur prend plaisir à sa victoire et où l'autre tient sa revanche en admettant sa défaite.

Avoir causé plus de mal à quelqu'un que ce qu'on peut ou et d'avoir conscience de mériter d'être haï.
veut réparer amène son auteur à haïr la victime, car il doit s'attendre à la vengeance ou au pardon – deux choses haïssables.

La peur de la servitude prédispose à la devancer, à chercher La peur prédispose subitement à se battre,
de l'aide en s'associant avec quelqu'un ; il n'y a en effet aucun autre moyen de protéger sa vie et de garantir sa liberté.

Ceux qui se méfient de leur propre subtilité sont mieux à comme l'absence de confiance en soi.
même d'être vainqueurs, en cas de troubles et de révolution, que ceux qui s'estiment avisés ou habiles. Ceux-ci, en effet, préfèrent se faire conseiller, alors que les autres (craignant de se faire manœuvrer) préfèrent frapper les premiers. Dans les révolutions, c'est toujours la bataille qui est à l'ordre du jour, en sorte que se rassembler et mettre à profit les avantages de la force est une tactique supérieure à celle procédant de la subtilité ou de la finesse.

Les vaniteux, conscients de ne pas avoir de grandes Vaines entreprises : suscitées par la vanité.
capacités, se font plaisir en feignant de se croire courageux, et sont portés à l'ostentation plutôt qu'à entreprendre, parce que, quand le danger ou les difficultés surgissent, ils ne craignent que de voir leur incapacité découverte.

Les vaniteux, qui évaluent leur capacité par la flatterie des autres, ou le succès d'une quelconque action passée, sans s'assurer que, après s'être examinés eux-mêmes, leur espoir est fondé, sont portés à se lancer à l'aventure sans réfléchir. Et, quand le danger ou les difficultés arrivent, ils s'enfuient s'ils le peuvent, parce que, ne voyant aucun moyen d'assurer leur sécurité, ils préféreront mettre en jeu leur honneur, en le revigorant par une excuse, plutôt que leur vie pour laquelle il n'existe pas de remède efficace.

Ceux qui ont une grande opinion au sujet de leur propre sagesse en matière de gouvernement ont tendance à avoir de l'ambition ; parce que, privés d'emploi public dans un conseil ou dans la magistrature, l'honneur fait à leur sagesse est perdu. Par conséquent, les orateurs éloquents sont portés à l'ambition car l'éloquence paraît être, à eux-mêmes comme aux autres, de la sagesse.

Ambition : provient de l'estimation de ses capacités.

La faiblesse conduit à l'irrésolution et, par conséquent, à laisser passer les occasions et les moments propices pour agir. Car après la délibération, jusqu'au moment de passer à l'action, si ce qu'il est meilleur de faire n'apparaît pas nettement, c'est alors le signe que les motivations, dans un sens ou dans l'autre, ne diffèrent pas de façon importante. Et donc, ne pas trancher c'est perdre l'occasion d'agir en considérant des broutilles – ce qui est faiblesse.

Irrésolution : provient d'un trop grand prix accordé à de petites choses.

Économiser (bien que ce soit la vertu des pauvres) rend quelqu'un incapable d'accomplir ces actions qui requièrent d'un coup la force de plusieurs ; car cela diminue l'effort dont la vigueur est nourrie et maintenue par le gain.

L'éloquence accompagnée de flatterie porte à faire confiance à ceux qui les pratiquent parce que la première semble être de la sagesse et la seconde de la bonté. Si l'on y ajoute la gloire militaire, elles conduisent à faire acte d'allégeance auprès de ceux qui en disposent, et à s'assujettir à eux. Les deux premières garantissent contre le danger venus d'eux-mêmes, la troisième garantit contre les dangers extérieurs.

Confiance en autrui : vient de l'ignorance des marques de la sagesse et de la bonté,

Le manque de science, autrement dit l'ignorance des causes, porte ou plutôt force à s'en remettre à l'avis et à l'autorité des autres. En effet, tout ceux que la vérité concerne, s'ils ne s'en remettent pas à eux-mêmes, doivent s'en remettre à l'opinion d'un autre⁵, qu'ils pensent plus avisé qu'eux, et dont ils ne voient pas pourquoi il les tromperait.

de l'ignorance des causes naturelles,

Ignorer la signification des mots⁶, qui est un manque de et du manque de compréhension. compréhension, conduit les gens à adhérer à une vérité qu'ils ne connaissent pas, mais aussi aux erreurs, et, pis encore, au non-sens de ceux en qui ils ont confiance, car ni l'erreur ni le non-sens ne sauraient être détectés sans une parfaite compréhension des mots.

De là vient que les gens donnent des noms différents à une seule et même chose, selon que leurs propres passions diffèrent ; ainsi, ceux qui partagent une opinion privée l'appellent opinion, mais ceux qui la désapprouvent l'appellent hérésie, et pourtant, le mot hérésie ne signifie rien de plus qu'opinion privée, mais est seulement plus fortement teinté de colère.

C'est aussi pourquoi les gens ne peuvent distinguer, sans étudier et bien comprendre, entre une action menée par plusieurs et plusieurs actions d'une seule multitude, comme, par exemple, entre l'unique action de tous les sénateurs de *Rome* tuant *Catalina* et les multiples actions d'un certain nombre de sénateurs tuant *César* ; et, par conséquent, ils sont prêts à prendre pour l'action d'un peuple celle qui n'est qu'une multitude d'actions faites par une multitude de gens, peut-être guidés par la persuasion d'un seul.

L'ignorance des causes et de la constitution originale du Respect de la coutume :
procède de l'ignorance de la
nature du juste et de
l'injuste. droit, de l'équité, de la loi et de la justice conduit les gens à faire de la coutume et de l'exemple la règle de leurs actions, de telle sorte qu'ils pensent qu'une chose est injuste, quand elle est punie par la coutume, et qu'une chose est juste quand ils peuvent montrer par l'exemple qu'elle n'est pas punissable et qu'on l'approuve, ou par un précédent (du nom barbare utilisé par les juristes qui connaissent seulement cette norme de justice). Ils sont pareils aux petits enfants qui n'ont d'autre règle des bonnes et des mauvaises manières que la correction infligée par leurs parents et par leurs maîtres, à ceci près que les enfants se tiennent constamment à leur règle, ce que ne font pas les adultes parce que, devenus forts et obstinés, ils en appellent de la coutume à la raison, et de la raison à la coutume, comme cela les sert,

s'éloignant de la coutume quand leur intérêt le requiert et combattant la raison aussi souvent qu'elle va contre eux. C'est pourquoi la doctrine du juste et de l'injuste est débattue en permanence, à la fois par la plume et par l'épée. Ce qui n'est pas le cas de la doctrine des lignes et des figures parce que la vérité en ce domaine n'intéresse pas les gens, attendu qu'elle ne s'oppose ni à leur ambition, ni à leur profit, ni à leur lubricité. En effet, en ce qui concerne la doctrine selon laquelle *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles d'un carré*, si elle avait été contraire au droit de dominer de quelqu'un, ou à l'intérêt de ceux qui dominent, je ne doute pas qu'elle eût été, sinon débattue, en tout cas éliminée en brûlant tous les livres de géométrie, si cela eût été possible à celui qui y aurait eu intérêt⁷.

L'ignorance des causes éloignées conduit les humains à attribuer tous les événements à des causes immédiates ou instrumentales car ces causes sont les seules qu'ils perçoivent.

Allégeance à des personnes privées : procède de l'ignorance des causes de la paix.

Et ainsi, il arrive en tout lieu que ceux qui sont accablés par ce qu'ils paient à la chose publique se libèrent de leur colère sur les officiers publics (c'est-à-dire les fermiers, percepteurs et autres agents des recettes publiques) et rejoignent ceux qui critiquent le gouvernement de la chose publique ; et, étant parvenus par là au-delà de ce qu'ils peuvent espérer, ils affrontent le pouvoir suprême par crainte du châtement ou par honte de recevoir le pardon.

L'ignorance des causes naturelles conduit à la crédulité ; ainsi, on croit souvent à des choses impossibles ; en effet, ne leur connaissant rien de contraire, rien ne fait qu'elles ne puissent être vraies, puisqu'on est incapable de déceler qu'elles sont impossibles. Et la crédulité conduit à mentir, parce qu'on aime être écouté quand on est en compagnie ; ainsi, l'ignorance en elle-même, sans méchanceté, est capable à la fois d'amener quelqu'un à croire à des mensonges et à les dire, et parfois aussi à en faire.

Crédulité : procède de l'ignorance de la nature.

L'inquiétude des temps à venir conduit les humains à s'interroger sur les causes des choses, parce que la

Curiosité : procède du souci de l'avenir.

connaissance de celles-ci les rend plus capables d'ordonner le présent dans le sens de ce qui leur est le plus avantageux.

La curiosité, c'est-à-dire l'amour de la connaissance des causes, conduit à rechercher la cause à partir de la constatation d'un effet, et à nouveau la cause de cette cause jusqu'à ce que, nécessairement, on parvienne finalement à cette pensée qu'il y a une cause quelconque pour laquelle il n'y a pas de cause antérieure et qui soit éternelle – c'est cette cause qu'on appelle Dieu. En sorte qu'il est impossible de faire une profonde recherche dans le domaine des causes naturelles sans être porté par cela même à croire qu'il y a un Dieu éternel, bien qu'on ne puisse avoir dans l'esprit une quelconque idée répondant à la question de sa nature. De même, en effet, qu'un aveugle de naissance entendant dire que l'on se chauffe avec du feu, ayant été amené lui aussi à se chauffer, peut aisément concevoir et être assuré qu'il y a bien là quelque chose appelé *feu*, qui est la cause de la chaleur qu'il ressent, mais ne peut ni imaginer ce que c'est, ni en avoir une idée dans l'esprit, pareille à celle qu'ont ceux qui le voient ; de même aussi, par les choses visibles de ce monde, et par leur ordre admirable, on peut concevoir qu'il y a une cause de ces choses, appelée Dieu, sans, pour autant, avoir une idée ou image de lui en l'esprit.

Quant à ceux qui recherchent peu ou pas du tout les causes naturelles des choses, mus par la crainte suscitée par l'ignorance même de ce qui a la puissance de leur faire beaucoup de bien ou de mal, ils sont portés à croire, et ils inventent pour eux-mêmes toutes sortes de forces occultes ; ils restent effrayés par leur propre imagination ; ils les invoquent dans les périodes de désespoir et aussi les remercient au moment d'un succès inespéré, faisant des créatures de leur propre fantaisie, leurs dieux. C'est ainsi qu'il est advenu que d'une innombrable variété de fantaisies, les hommes ont créé dans le monde une variété innombrable de dieux. Et cette peur des choses invisibles est le germe naturel de ce que chacun, pour soi-même, appelle religion, et qu'on

*De même en ce qui concerne
la religion naturelle.*

appelle superstition chez ceux qui vouent un autre culte à ces forces ou les craignent différemment.

Ce germe de religion a été remarqué par beaucoup et, parmi eux, certains ont été portés à le nourrir, à l'élever, à lui faire prendre forme de lois, et à lui ajouter n'importe quelle opinion de leur invention au sujet de causes d'événements futurs, grâce à quoi ils pensaient être mieux à même de gouverner les autres et de faire, pour leur propre compte, le meilleur usage de leurs propres puissances.

1 Il s'agit bien entendu des mœurs *civiles*, ou aptitude humaine à « vivre ensemble dans la paix et l'union ». On voit que l'anthropologie du désir (ou de la puissance) que Hobbes continue de mettre en place est au service de l'élucidation du problème politique, dont il est déjà clair que l'un de ses ingrédients est le désir lui-même. C'est ce que montre l'ensemble de ce premier paragraphe (voir note suivante).

2 Hobbes cadre vigoureusement l'espace théorique du problème politique a) par élimination de la problématique antique des fins dernières, telle que la lègue la « morale vieillie des philosophes » et b) recentre celle-ci autour du concept matérialiste de désir. Texte fondamental, comme l'affirmation qui va suivre au prochain alinéa : les humains ne visent aucunement le repos, mais l'action en direction de l'avenir. Or, le moteur de l'action est le désir, il est en somme l'aiguillon de la puissance. Si tout être de la nature (et l'être humain en particulier) cherche à atteindre et à acquérir ce qui lui est agréable et profitable, ce mouvement en avant, cette projection de soi au-delà de soi-même est ce qui le tient en vie. Tel est donc le trait fondamental constitutif de l'être humain : il est mû par l'inquiétude du lendemain, le souci du futur car il veut jouir dans l'avenir comme il jouit dans le présent. Telle est, peut-on dire, sa finitude : lui qui cherche la satisfaction est nécessairement toujours insatisfait. La morale vieillie des philosophes n'est plus, on est placé sur le terrain de l'action historique ; ici, Hobbes est dans la droite ligne de Machiavel, car ce n'est pas en vue d'un bien définissable que les humains agissent, c'est en vue de satisfaire ce qui, par définition, ne saurait l'être, en le jetant ainsi dans l'avenir : leurs désirs.

3 Affirmation célèbre – et lumineuse : le désir est la signe de la finitude du genre humain. Hobbes évoquera souvent le péché originel par lequel Adam se jette, avec sa descendance, dans les affres du désir humain insatisfait. Vivre c'est donc désirer, c'est-à-dire chercher la jouissance. Tout se passe comme si, pour Hobbes, c'était parce que le genre humain est un genre *fini* justement que la thèse de la « morale vieillie des philosophes » sur le repos et le contentement procuré par l'immobilité des fins dernières était à rejeter définitivement : seul un être *infini* (Dieu) est susceptible de jouir en repos, autrement dit sans passion. Le repos n'est pas de l'ordre de l'humain, mais du divin : il est aussi de l'ordre de la mort. La mort est une sorte de vie éternelle, à laquelle le genre humain échappe (et tombe dans le désir) par la faute d'Adam (voir chapitre 38, début, et chapitre 31, p. 524, note 1).

4 Compétition pour les richesses (car la richesse est puissance), désir de vie facile et de volupté sensuelle (car la volupté est jouissance), désir de paix et de connaissance des causes (car la paix acquise permet le loisir sans lequel il n'est pas de science), voilà autant de bonnes raisons de vouloir une puissance commune, autrement dit le souverain. Lui seul en effet soulage la finitude en délivrant les humains de la peur de la mort, ce qui leur permet de jouir en paix : « le loisir, dit Hobbes, est le père de la philosophie, et l'État le père de la paix et du loisir » (chapitre 46). À y bien voir, Hobbes substitue les béatitudes locales de l'État (profane) aux joies infinies des fins célestes.

5 La religion ici est visée : elle suscite la croyance en l'opinion d'un autre, non la connaissance du vrai. La croyance porte en elle la crédulité qui, reposant sur l'ignorance des causes, consiste à faire confiance à quelqu'un pour l'enseignement de la vérité. Hobbes prépare le chapitre suivant sur la religion.

6 Voir chapitre 4, p. 95, note 1.

7 *La doctrine du juste et de l'injuste est débattue par la plume et par l'épée* : c'est là un effet majeur de la doctrine moderne de la souveraineté. Puisque le bien suprême n'est pas à portée des êtres finis que sont les humains, c'est à eux de définir, chacun selon ses critères (i.e. ses désirs), ce qui est juste. Il n'y a donc pas de doctrine établie du juste et de l'injuste une fois pour toutes. Telle sera par conséquent la tâche du souverain : définir les significations et ce qu'il faut affecter de croire et de ne pas croire. Pourquoi ? Parce que ce qui relève du juste ne relève pas des mêmes procédures de vérification que ce qui relève de la géométrie. Il faut donc trancher, et c'est le souverain qui tranche. Les vérités publiques ne sont pas des vérités géométriques, bien que la fausse géométrie puisse être rendue vraie par la volonté souveraine.

De la religion¹

Attendu que les signes de la religion et ses fruits ne se voient que chez les humains seulement, il n'y a aucune raison de douter que le germe de la religion se trouve aussi seulement chez les humains et qu'il consiste en une disposition quelconque particulière, ou du moins qu'ils la possèdent à un degré supérieur, n'existant chez aucune autre créature vivante.

Religion : chez les humains seulement

Et d'abord, c'est une particularité de la nature des humains que de rechercher les causes des événements qu'ils voient, les uns plus les autres moins ; mais tous ont assez de curiosité pour chercher les causes de leur bonne ou de leur mauvaise fortune.

Elle procède d'abord de son désir de connaître les causes ; de l'examen de l'origine des choses ; de l'observation de l'enchaînement des choses.

Ensuite, en considérant une chose qui a un commencement, ils pensent aussi qu'il y eut une cause qui la détermina à commencer², ensuite quand cela eut lieu, ni plus tôt ni plus tard.

Enfin, là où il n'y a pas d'autre béatitude que celle des bêtes, jouissant chaque jour de leur nourriture, de leur confort et de leur lubricité – car elles ne prévoient pas l'avenir, ou très peu, à cause de l'absence d'observation et de mémorisation de l'ordre des choses qu'elles voient, de leur succession et de leur dépendance³ –, les humains observent comment un événement a été produit par un autre, et ils se souviennent de ceux qui les ont précédés et de ceux qui les ont suivis. Et, quand ils ne peuvent être certains des véritables causes des choses (en effet, les causes de la bonne et de la mauvaise fortune sont, pour la plupart, invisibles), ils leur inventent des causes, soit que la fantaisie de leur

propre imagination les leur suggère, soit qu'ils se fient à l'autorité des autres, ceux qu'ils pensent être des alliés plus avisés qu'eux-mêmes.

Les deux premières causes produisent l'inquiétude. Car, La cause naturelle de la religion : l'inquiétude au sujet de l'avenir. étant certains que toutes les choses advenues jusqu'à maintenant ou à venir ont des causes, il est impossible que les humains, en proie à un effort continuel pour assurer leur sécurité face au malheur qui les effraie, et pour se procurer le bien qu'ils désirent, ne soient pas perpétuellement anxieux au sujet de l'avenir ; en sorte que chaque homme, et surtout les plus prudents d'entre eux, se trouve dans une situation pareille à celle de *Prométhée*. En effet, de même que *Prométhée* (nom signifiant l'*homme prudent*) était attaché sur le mont *Caucase*, un lieu d'où l'on a une large perspective, où un aigle se nourrissait de son foie, dévorant le jour le morceau réparé la nuit, de même, les humains qui regardent trop loin en avant, par souci de l'avenir, ont le cœur rongé pendant le jour, par la peur de la mort, la pauvreté ou d'autres calamités ; et leur inquiétude est sans repos ni répit, sauf dans le sommeil.

Cette perpétuelle peur, qui accompagne toujours Ce qui fait craindre les puissances invisibles ; l'ignorance des causes par le genre humain, comme s'il était dans les ténèbres, doit nécessairement avoir un objet. Par conséquent, quand rien n'est visible, rien ne peut être tenu responsable de la bonne ou de la mauvaise fortune, sauf quelque *force* ou agent *invisible*⁴. C'est peut-être en ce sens qu'un ancien poète a dit que les dieux ont été créés à l'origine par la peur humaine, ce qui, s'agissant des dieux (c'est-à-dire des multiples divinités païennes), est très vrai. Mais, admettre un seul dieu éternel, infini et omnipotent, cela peut plus facilement se déduire du désir humain de connaître les causes des corps naturels, la diversité de leurs qualités et de leurs actions, que par la peur de ce qui pourrait leur arriver dans l'avenir. En effet, celui qui, partant d'un effet qu'il voit se produire, raisonnerait en allant à sa cause prochaine et immédiate, et, de celle-ci, à la cause de cette cause, et se

plongerait lui-même profondément à l'intérieur de la recherche des causes, celui-là arriverait finalement à ceci qu'il doit y avoir (comme les philosophes païens l'ont eux-mêmes admis) un premier moteur, autrement dit une cause première et éternelle de toutes choses – qui est ce que l'on désigne du nom de Dieu. Et tout cela se fait au détriment de la recherche des causes de notre propre destin, en sorte que l'anxiété qu'il nous cause nous porte à la fois à craindre et à nous écarter de la recherche des causes des autres choses ; et c'est ce qui fait qu'il y a autant d'inventions de dieux que de gens qui les inventent.

En ce qui concerne la matière ou substance des agents *supposées incorporelles* ; invisibles imaginés de la sorte, nous ne pouvons, par la connaissance naturelle, la concevoir autrement que ce que nous concevons être l'âme humaine ; et nous concevons que l'âme humaine est de même substance que celle apparaissant dans le rêve de quelqu'un qui dort, ou dans un miroir chez quelqu'un qui est éveillé. Ignorant que de telles apparitions ne sont rien d'autre que des créations de l'imagination, on pense qu'elles sont des substances réelles et extérieures à nous ; on les appelle donc fantômes, en latin *imagines* et *umbrae*, et l'on pense qu'il s'agit d'esprits, c'est-à-dire des corps ténus et aériens. Et ils pensent que les agents invisibles dont ils ont peur sont pareils à ces esprits, à ceci près qu'ils apparaissent et disparaissent quand cela leur plaît. Mais l'idée selon laquelle pareils esprits sont incorporels ou immatériels ne peut surgir naturellement dans l'esprit humain, parce que, bien que l'on puisse mettre ensemble des mots ayant des significations contradictoires, tels que *esprit* et *incorporel*, néanmoins, on ne peut rien imaginer qui leur corresponde⁵. Par conséquent, ceux qui en viennent, par leur propre méditation, à reconnaître un Dieu infini, omnipotent et éternel, choisissent plutôt d'admettre qu'il est incompréhensible et au-dessus de leur capacité de connaître, au lieu de définir sa nature par les mots *esprit incorporel* et de devoir avouer par la suite que leur définition est inintelligible. Ou bien, s'ils lui donnent ce titre, ce n'est pas *dogmatiquement*, afin de faire comprendre la

nature divine, mais *pieusement*, afin de l'honorer par des attributs dont la signification s'éloigne autant que possible de la grossièreté des corps visibles.

Ensuite, en ce qui concerne la manière dont ils pensent que mais ne permettant pas de connaître les effets. ces agents invisibles produisent leurs effets, autrement dit quelle sorte de causalité immédiate ils emploient pour faire advenir les choses, ceux qui ne savent pas ce que c'est qu'on appelle causer (à vrai dire le plus grand nombre) ne disposent d'aucun autre moyen pour deviner, si ce n'est observer et mémoriser ce qu'ils ont vu produire le même effet à une occasion quelconque ou à d'autres occasions sans apercevoir entre l'antécédent et le conséquent quelque dépendance ou relation que ce soit. Et c'est ainsi que, des mêmes choses qui adviennent, on suppose que des choses semblables vont suivre ; et l'on espère superstitieusement une bonne ou mauvaise chance en partant de choses qui n'en sont pas du tout la cause – c'est ce que firent les Athéniens, exigeant un autre *Phormion*, à leur bataille de *Lépante*, ou les pompéiens pour leur guerre d'*Afrique*, qui demandèrent un autre *Scipion* ; et, depuis lors, d'autres l'ont fait en d'autres occasions. De la même façon, ils attribuent leur chance à une présence, à un lieu favorable ou défavorable, à des paroles prononcées, en particulier si le nom de Dieu s'y trouve : autant de formules magiques et de conjuration (cette liturgie des sorcières), qui leur font croire qu'ils ont le pouvoir de transfigurer la pierre en pain, le pain en homme et tout en n'importe quoi.

Quant à l'adoration des puissances invisibles exhibée par Mais elles sont honorées comme le sont les humains. les humains, elle ne peut être différente de celle qu'ils montrent avec déférence envers d'autres humains ; ils les invoquent à l'aide de présents, requêtes, remerciements, soumission du corps, paroles révérencieuses, attitude modeste, mots mesurés, foi jurée (c'est-à-dire l'assurance réciproque du respect des promesses). Au-delà, la raison ne suggère rien, mais nous laisse le choix d'en rester là ou, pour un rituel plus complet, de nous en remettre à ceux dont nous croyons qu'ils sont plus avisés que nous.

Enfin, quant à savoir comment ces puissances invisibles font connaître ce qui va arriver dans l'avenir, en particulier ces choses qui concernent la bonne et mauvaise fortune des humains ou le succès et l'insuccès de leurs propres entreprises, ceux-ci sont naturellement perplexes. Mais, en se livrant à des conjectures au sujet de l'avenir à partir du passé, ils sont très capables non seulement de prévoir une chose accidentelle, rencontrée une ou deux fois, dans des circonstances semblables apparues ensuite, mais encore de croire les mêmes prévisions faites par d'autres au sujet de qui ils ont eu une fois une bonne opinion.

*Événements extraordinaires :
leur sont attribués.*

Ces quatre choses sont les germes naturels de la *religion* : l'idée qu'il y a des esprits, l'ignorance des causes secondes, la vénération de ce qui fait peur, et la prédiction de l'avenir à partir de choses accidentelles. Et, en raison de la différence existant dans l'imagination, le jugement et les passions humaines, la religion s'est développée selon des rituels si différents que ceux qui sont pratiqués par une personne sont à peu près entièrement jugés ridicules par une autre.

*Quatre choses sont les germes
de la religion.*

En effet, ces germes de religion ont été cultivés par deux sortes d'humains. L'une consiste en ceux qui les ont nourris et ordonnés conformément à leur propre invention. L'autre sorte d'humains est ceux qui ont fait cela, mais selon le commandement de Dieu et sous sa direction ; mais dans les deux cas, ce qui a été fait l'a été dans le but de rendre ceux qui en dépendent mieux aptes à l'obéissance, à la paix, à l'altruisme et à la société civile. En sorte que, dans le premier cas, la religion est une partie de la politique humaine ; elle enseigne une part des devoirs que les premiers rois exigeaient de leurs sujets. Et dans le second cas, la religion est de la politique religieuse ; elle contient des préceptes pour ceux qui se proclament sujets du royaume de Dieu. Appartiennent à la première sorte les fondateurs d'États et les législateurs des païens ; à la seconde, appartiennent *Abraham, Moïse* et notre *Sauveur béni*, qui nous ont transmis les lois du royaume de Dieu.

*La culture les a faits
différents.*

En matière de religion, c'est-à-dire ce qui relève des opinions au sujet de la nature des puissances invisibles, il n'y a pratiquement rien L'absurde opinion des païens. portant un nom, que les païens n'aient fait, dans un texte ou dans un autre, dieu ou démon ; ou que leurs poètes n'aient imaginé comme étant animé, habité ou possédé par un esprit ou par un autre.

La matière informe du monde était un dieu du nom de *chaos*.

Le ciel, l'océan, les planètes, le feu, la terre, les vents étaient autant de dieux.

Un homme, une femme, un oiseau, un crocodile, un veau, un chien, un serpent, un oignon, un poireau, tout cela était déifié. À côté, il y avait les esprits qui occupaient presque tous les lieux, appelés *démons* : *Pan* et les *sylvains* ou satyres occupaient les plaines, les bois l'étaient par les faunes et les nymphes, la mer par les tritons et d'autres nymphes, chaque rivière et fontaine l'était par un esprit portant son nom, chaque maison l'était par ses lares ou esprits domestiques ; chaque homme l'était par son *génie* ; l'enfer l'était par les fantômes et par les manipulateurs des esprits comme *Charon*, *Cerbère* et les *Furies* ; et, pendant la nuit, tous les lieux se remplissaient de *larves*, de *lémures*, des fantômes des morts et de tout un royaume de fées et de spectres. Ils ont aussi divinisé de simples accidents et qualités et leur ont consacré des temples, par exemple, le temps, la nuit, le jour, la paix, la concorde, l'amour, la discorde, la vertu, l'honneur, la santé, la rouille, la fièvre et ainsi de suite, de sorte que, quand ils les priaient pour ou contre, ils les priaient comme s'ils étaient les esprits de ces noms suspendus au-dessus de leur tête, qui faisaient choir le bon ou le mal qu'ils demandaient par leurs prières ou qu'ils voulaient éviter. Ils invoquaient aussi leurs propres talents, sous le nom de *Muses* ; leur propre ignorance, sous celui de *Fortune* ; leur propre lubricité, sous celui de *Cupidon* ; leur propre fureur, sous celui de *Furies*, leurs propres membres intimes, sous celui de *Priape* ; et ils attribuaient leurs pollutions aux *incubes* et aux *succubes* – de telle sorte qu'il n'existait rien qui ne fût personnifié par un poète dans son œuvre, en en faisant soit un *dieu* soit un *démon*.

Les mêmes auteurs de la religion des païens ayant remarqué le second fondement de la religion, qui est l'ignorance des causes et, par suite, l'aptitude des hommes à trouver des causes à leur destinée, qui n'ont pas du tout de rapport observable avec celle-ci, saisissent l'occasion d'imposer à leur ignorance, au lieu des causes secondes, des espèces de valets de dieux de second ordre, faisant de *Vénus* la cause de la fécondité, d'*Apollon* la cause des arts, de *Mercur*e la cause de la finesse et du talent, d'*Éole* la cause des tempêtes et des orages, et d'autres dieux la cause d'autres effets – de telle sorte que, chez les païens, il y avait presque une aussi grande variété de dieux qu'il y avait d'activités.

Quant à la dévotion que les humains estimaient naturellement appropriée envers leurs dieux, à savoir oblations, prières, grâces et tout le reste déjà nommé, ces mêmes législateurs des païens leur ont ajouté les représentations des dieux à la fois par la peinture et la sculpture, en sorte que les plus ignorants (autrement dit la plupart ou la grande majorité des gens), pensant que les dieux dont elles étaient les images étaient véritablement présents en elles et pour ainsi dire y logeaient, seraient d'autant plus effrayés devant celles-ci. Ils dotèrent les dieux de terres, de demeures, de charges et de revenus séparés des affaires humaines, qui furent ainsi sanctifiés et consacrés à leurs idoles ; ce fut le cas de grottes, de bosquets, de bois, de montagnes et d'îles entières ; et ils leur prêtèrent non seulement les formes tantôt d'hommes et de bêtes, tantôt de monstres, mais encore les facultés et les passions des hommes et des bêtes, comme la sensation, la parole, la sexualité, la lubricité, la génération (et cela non seulement par l'accouplement des dieux les uns avec les autres pour propager leur espèce, mais aussi par leur accouplement avec les hommes et les femmes, pour engendrer des dieux bâtards qui ne font que résider au ciel comme *Bacchus*, *Hercule* et quelques autres). Ils leur prêtèrent aussi la colère, la vengeance et d'autres passions propres aux créatures vivantes, ainsi que leurs actions, comme la fraude, le vol, l'adultère, la sodomie et tous les vices pouvant

être un effet de la puissance, ou une cause de plaisir, de même que tous ceux que les humains estiment être contraires à la loi plutôt qu'à l'honneur.

Enfin, en ce qui concerne la prédiction de l'avenir qui, selon sa modalité naturelle, ne consiste qu'en conjectures reposant sur l'expérience du passé, et, selon sa modalité surnaturelle, n'est que la révélation divine, les mêmes auteurs de la religion des païens, en s'appuyant pour une part sur une prétendue expérience, et pour une autre part sur une soi-disant révélation, ont ajouté une quantité innombrable de procédés superstitieux de divination, et ont ainsi amené les gens à croire qu'ils trouveraient parfois des lumières au sujet de leurs destinées, dans les réponses ambiguës et privées de sens que leur faisaient les prêtres de *Delphes*, *Délos*, *Ammon* et d'autres oracles fameux – réponses qui étaient volontairement ambiguës, dans le but de maîtriser l'événement de toute façon, ou absurdes à cause des vapeurs nocives qu'il y avait dans l'endroit, ce qui se produit fréquemment dans les grottes sulfureuses ; ou encore dans les écrits des Sibylles dont les prophéties (peut-être comme ceux de *Nostradamus* dont les fragments parvenus jusqu'à nous semblent être plus récents) étaient réunies dans plusieurs livres fameux aux temps de la république romaine ; parfois dans les propos délirants des fous dont on supposait qu'ils étaient possédés par un esprit divin et dont la possession était appelée enthousiasme, et ces sortes de prévisions d'événements étaient de la théomancie ou de la prophétie ; parfois sous la forme de l'étoile de leur naissance, ce qu'ils appelaient horoscope et comptait comme partie de l'astrologie judiciaire ; parfois dans leurs propres espoirs et craintes, qu'ils appelaient thumomancie ou science des présages ; parfois, c'était dans la prédiction des sorcières qui prétendaient être en communication avec les morts, ce qui s'appelle nécromancie, conjuration, sorcellerie et n'est que le pacte que l'escroquerie passe avec la filouterie ; parfois dans le vol accidentel des oiseaux ou dans leur nourriture, qui sont les augures ; parfois dans les entrailles de bêtes sacrifiées, ou *aruspicina* ; parfois dans le croassement des corbeaux ou le bavardage des

oiseaux ; parfois dans les traits du visage, ce qu'ils appelaient métoposcopie, ou par la chiromancie dans les lignes de la main ; parfois dans des mots dits au hasard, ce qu'ils appelaient *omina* ; parfois dans les monstres ou dans les événements exceptionnels comme les éclipses, comètes, météores rares, tremblements de terre, inondations, naissances imprévues et autres semblables, ce qu'ils appelaient *portenta* et *ostenta* parce qu'ils pensaient que ces choses présageaient ou faisaient entrevoir la venue de quelque grande calamité ; parfois dans un simple tirage au sort, comme pile ou face, ou en comptant les trous d'une passoire, ou en feuilletant au hasard *Homère* et *Virgile* – et une multitude d'autres procédés dérisoires de cette sorte. Car, en effet, il est facile à certains d'amener ceux qui leur font confiance à croire n'importe quoi : avec de la bienveillance et de l'adresse, ils peuvent manipuler leur peur et leur ignorance.

C'est ainsi que les premiers fondateurs et législateurs Les desseins des auteurs de la religion des païens. d'États parmi les païens, dont les buts étaient uniquement de maintenir les gens dans l'obéissance et en paix, ont pris soin partout, premièrement, d'imprimer en leur esprit la croyance selon laquelle ils ne devaient pas penser qu'ils avaient eux-mêmes inventé ces commandements religieux, mais que ceux-ci procédaient des décrets d'un dieu quelconque ou d'un autre esprit (ou encore qu'ils étaient eux-mêmes d'une nature supérieure à celle des simples mortels, en sorte que leurs lois seraient ainsi rendues plus facilement acceptables), c'est pourquoi *Numa Pompilius* prétendait recevoir de la nymphe *Égérie* les rites religieux qu'il établit chez les Romains, et le premier roi fondateur du royaume du *Pérou* prétendait que lui-même et sa femme étaient les enfants du soleil ; quant à *Mahomet*, pour fonder sa propre religion, il prétendit avoir été en communication avec l'esprit saint par l'intermédiaire d'une colombe. Deuxièmement, ils prirent soin de faire croire que ce qui ne plaisait pas aux dieux était cela même que les lois interdisaient ; et, troisièmement, ils imposèrent rituels, supplications, sacrifices et fêtes pour faire

croire que cela pouvait apaiser la colère des dieux, et qu'une défaite à la guerre, les grandes épidémies, les tremblements de terre et les malheurs personnels de chacun venaient de la colère des dieux, et que leur colère venait elle-même de ce que les manifestations de dévotion envers eux étaient négligées, oubliées ou que les rituels n'étaient pas régulièrement accomplis. Et, bien que chez les Romains, il ne fût pas interdit de critiquer ce que les poètes écrivaient au sujet des peines et des plaisirs existant après la vie présente, croyance que plusieurs personnages ayant de l'autorité et du poids dans l'État avaient publiquement ridiculisée dans leurs *harangues*, il reste que cette croyance a toujours été entretenue plutôt que son contraire.

En instituant ces rituels et d'autres semblables, dans le but qu'ils se proposaient (la paix de l'État), ils firent en sorte que les gens du peuple, attribuant leurs malheurs à leur faute, négligence des rituels ou erreur dans leur accomplissement, soient moins disposés à se révolter contre ceux qui les gouvernent. Divertis par la pompe et l'amusement des fêtes et des jeux publics en l'honneur des dieux, les gens n'avaient besoin de rien d'autre que de pain pour prévenir les mécontentements et l'ébranlement de l'État. C'est pourquoi les Romains, qui avaient conquis la majeure partie de monde connu à l'époque, n'avaient aucune hésitation, même dans la ville de *Rome*, à tolérer n'importe quelle religion sauf si quelque chose en elle était incompatible avec le gouvernement civil. On ne lit pas non plus qu'une religion quelconque y était interdite, si ce n'est celle des Juifs, qui (parce qu'ils forment le propre royaume de Dieu) pensaient que la soumission à n'importe quel roi mortel ou État était illégitime. On voit de la sorte comment la religion des païens était une partie de leur politique.

Mais, là où Dieu lui-même, au moyen d'une révélation surnaturelle, implanta la religion, il créa pour lui-même un royaume propre et donna des lois aux humains pour ce qui concerne leur attitude envers lui, mais aussi les uns envers les autres, et ainsi, dans le royaume

*Les lois de la vraie religion
sont les mêmes que celles du
royaume de Dieu.*

de Dieu, la politique et les lois civiles sont une partie de la religion, de sorte que la distinction entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel n'a pas sa place ici. Il est vrai que Dieu est le roi de toute la terre, bien qu'il puisse être roi d'une nation particulière qu'il a choisie. Il n'est, en effet, pas plus incongru de dire cela que de dire que celui qui commande une armée entière possède en plus un régiment ou une compagnie en propre. Dieu est roi de toute la terre par sa puissance, mais c'est par une convention qu'il l'est de son peuple élu. Mais on parlera plus amplement du royaume de Dieu, par nature et par convention, dans un passage ultérieur (chapitre 35).

À partir de la propagation de la religion, il n'est pas difficile *Les causes de changement dans la religion.* de comprendre les causes pour lesquelles celle-ci se réduit à ses premiers germes ou principes, qui sont seulement l'idée d'une divinité et de puissances invisibles et surnaturelles, principes qui ne peuvent jamais être extirpés de la nature humaine, au point que de nouvelles religions peuvent à nouveau surgir à partir d'eux s'ils sont cultivés dans ce dessein par des gens reconnus capables de le faire.

Car nous voyons que toute religion existante est fondée en premier lieu sur la foi qu'une multitude de personnes a en une seule personne ; elles ne la croient pas seulement sage, et disposée à travailler pour leur procurer du bonheur, mais elles croient aussi qu'il s'agit d'une personne sainte à qui Dieu a accordé de déclarer sa volonté de façon surnaturelle. Il s'ensuit nécessairement, si ceux qui sont en charge du gouvernement de la religion viennent à suspecter soit la sagesse de ces personnes, leur sincérité, soit leur amour, ou si elles sont incapables de donner des preuves de la révélation divine, que la religion qu'elles veulent promouvoir doit alors être suspectée de la même manière et (sans qu'il y ait rien à craindre du glaive civil) combattue et rejetée.

Ce qui retire sa réputation de sagesse à celui qui fonde une religion ou qui la réforme, c'est de forcer à croire des choses *Forcer à croire des choses impossibles.* contradictoires, car il est impossible que les deux termes d'une contradiction

puissent être vrais, et, par conséquent, forcer à les croire est une marque d'ignorance qui révèle son auteur sur ce qui est en cause et le discrédite en tout ce qu'il énoncera comme étant fondé sur une révélation surnaturelle ; or, on peut bien avoir cette sorte de révélation surnaturelle au sujet de plusieurs de ces choses dont on a parlé ci-dessus, mais de rien qui soit contraire à la raison naturelle⁶.

Ce qui efface la réputation de sincérité, c'est de faire, ou *Faire ce qui est contraire à la religion que l'on établit.* dire, des choses qui signifient manifestement que ceux qui imposent aux autres de les croire n'y croient pas eux-mêmes. Toutes ces actions ou ces paroles constituent alors ce qu'on appelle un scandale parce que ce sont des obstacles sur lesquels les gens trébuchent sur la voie de la religion, comme l'injustice, la cruauté, le blasphème, l'avarice et la luxure. En effet, qui peut penser que celui qui commet habituellement des actions inspirées par l'une quelconque de ces sources croit à l'existence d'une puissance invisible qu'il faut craindre, pareille à celle avec laquelle il effraie les autres pour des fautes moins graves ?

Ce qui efface la réputation d'amour, c'est la découverte des buts personnels, comme lorsque la croyance exigée chez les autres conduit, ou semble conduire, ceux qui l'exigent à l'acquisition de pouvoir, de richesses, de dignité ou à leur assurer du plaisir, à eux seulement ou surtout à eux. En effet, à propos de ceux qui retirent un bénéfice personnel, on pense qu'ils agissent pour leur propre compte et non pour l'amour des autres.

Enfin, le témoignage que certains peuvent donner de leur *Absence de témoignage des miracles.* élection divine ne saurait être autre chose que les miracles ou une véritable prophétie (qui est aussi un miracle), ou une exceptionnelle félicité. Et, par conséquent, à ces questions de la religion, qui ont été établies par ceux ayant accompli de tels miracles, celles qui sont ajoutées par ceux qui n'apportent pas la preuve de leur élection au moyen d'un miracle quelconque, ne sont pas l'objet d'une croyance plus vive chez les gens que celle que la

coutume et les lois du pays, dans lesquelles ils ont été éduqués, leur ont inculquée. Car, de même que pour les choses naturelles, ceux qui en jugent demandent des signes et des démonstrations naturelles, de même, pour les choses surnaturelles, ils exigent des signes surnaturels (qui sont les miracles) avant de se faire une conviction intime, par eux-mêmes.

Toutes les causes de l'affaiblissement de la foi des gens apparaissent manifestement dans les exemples suivants. Il y a d'abord l'exemple des enfants d'Israël qui, *Moïse* leur ayant prouvé son élection par des miracles et les ayant heureusement sortis d'*Égypte*, quand il s'absenta quarante jours, se révoltèrent contre le culte du vrai dieu qui leur avait été recommandé par Moïse, et ^{Ex 32. 1,2} construisirent un veau d'or pour en faire leur dieu, retombèrent dans l'idolâtrie des Égyptiens dont ils avaient été si récemment délivrés. Et à nouveau, après la mort de *Moïse*, *Aaron*, *Josué* et de la génération qui avait vu le grand ^{Jg 2. 11} œuvre de Dieu en Israël, une nouvelle génération suivit, qui servit *Baal*. En sorte que, n'y ayant plus de miracles, la foi disparut.

À nouveau, quand les fils de *Samuel*, établis juges à *Béer-Shéva* par leur ^{1 S 8.3} père, furent corrompus et émirent des jugements injustes, le peuple d'Israël refusa que Dieu soit plus longtemps son roi d'une autre manière qu'il est roi d'un autre peuple, et il demanda donc à *Samuel* de lui choisir un autre roi conformément aux usages des autres nations. En sorte que, la justice faisant défaut, la foi aussi fit défaut – au point de déposer leur Dieu de son règne sur lui.

Et, tandis que la religion chrétienne était répandue, les oracles se turent dans toutes les parties de l'Empire romain, et le nombre des chrétiens augmenta merveilleusement de jour en jour, et en tout lieu, grâce à la prédication des apôtres et des évangélistes ; une grande part de ce succès peut raisonnablement être attribuée au mépris que les prêtres des païens de cette époque avaient eux-mêmes suscité par leur turpitude, leur avarice et les jeux truqués qu'ils jouaient avec les princes. Pareillement, la religion de l'église de *Rome* a été abolie en

Angleterre pour une part pour les mêmes raisons, et en de nombreuses autres parties de la chrétienté, au point que l'absence de vertu chez les pasteurs produisit l'absence de foi chez le peuple ; et, pour une autre part, à cause de la philosophie et de la doctrine d'*Aristote* introduites dans la religion par les scolastiques, d'où s'ensuivit un si grand nombre de contradictions et d'absurdités que le clergé se fit par là une réputation à la fois d'ignorance et d'intention frauduleuse, ce qui amena les gens à se révolter contre eux, soit en s'opposant à la volonté de leurs propres princes, comme en *France* et en *Hollande*, soit en accord avec elle, comme en *Angleterre*.

Enfin, parmi les points déclarés nécessaires au salut par l'église de *Rome*, il y en a tellement qui servent manifestement les intérêts du pape et de ses sujets spirituels résidant sur les territoires d'autres princes chrétiens que, si ceux-ci ne s'étaient pas mutuellement opposés, ils auraient pu refuser toute tutelle étrangère, aussi facilement que ce fut le cas en *Angleterre*. Qui ne voit en effet qui a intérêt à faire croire qu'un roi ne tient pas son autorité du Christ à moins qu'il n'ait été couronné par un évêque ? qu'un roi, s'il est prêtre, ne peut se marier ? que la question de savoir si un prince est né d'un mariage légitime, ou non, doit être jugée par l'autorité de *Rome* ? que les sujets peuvent être dispensés de leur allégeance si la cour de *Rome* déclare leur roi hérétique ? qu'un roi (comme *Chilpéric* de *France*) peut être déposé par un pape (comme le pape *Zacharie*) sans raison, et son royaume donné à l'un de ses sujets ? que le clergé et les réguliers, quel que soit le pays, seront soustraits à la juridiction de leur roi en cas de crime ? Ou, qui ne voit assez à qui vont les profits des revenus des messes privées et des honoraires du purgatoire, à quoi s'ajoutent d'autres indices d'intérêts privés, toutes choses qui feraient pourrir la foi la plus vive si (comme je l'ai dit) le magistrat civil et la coutume ne faisaient pas plus pour soutenir celle-ci que pour entretenir chez les gens l'opinion qu'ils ont de la sainteté, de la sagesse et de la probité de leurs maîtres ? En sorte que je peux attribuer tous les changements de religion intervenus dans le monde à une

seule et unique cause, à savoir le discrédit des prêtres, et ceci, non seulement chez les catholiques, mais même au sein de cette église qui se prévaut le plus d'avoir accompli une réforme.

1 Chapitre essentiel dans la mesure où la conception que Hobbes développe de la religion est un fondement capital de sa conception de l'État profane : la religion est comprise comme elle l'était chez Machiavel, en tant qu'elle est nécessaire à la paix civile, de sorte que la question de la compréhension de la nature du divin ne relève pas de la démonstration rationnelle philosophique. La religion, comme la guerre par exemple, est une activité humaine ; mais la religion est proprement humaine. Elle relève du souci spécifiquement humain de l'origine. De sorte qu'il ne peut en aucun cas s'agir, pour Hobbes, de confondre la conviction de la conscience individuelle qui affirme ou nie l'existence du divin, sous une forme ou sous une autre, et la forme mondaine de l'existence politico-sociale des églises et des clergés. Dès lors, le problème religieux *est* le problème politique, parce que la religion apporte aux humains des réponses à leur inquiétude naturelle due à la finitude : ils s'imaginent alors de l'*infini* comme Dieu (ou le divin comme l'infini). D'où la position fondamentale de Hobbes : c'est le souverain qui décide de ce qui est canonique et de ce qui ne l'est pas, en tout ce qui concerne les manifestations extérieures de la croyance. Sans cela, la guerre civile est inévitable, ce dont il est le témoin dans l'Angleterre de son temps.

2 La religion est liée à l'interrogation spécifiquement *humaine* sur la finitude : l'origine et la fin.

3 Telle est la condition de la bête, qui est très proche de celle des humains à l'état de nature (cf. chapitre 13) où « il règne une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève ». On voit que la religion – qui répond à la question de l'origine et des fins – permet aux humains de se détacher de la pure bestialité (les bêtes n'ayant pas accès à ce genre de questions), mais c'est pour les jeter dans la croyance, non dans la science des causes.

4 Les dieux ont été créés par la peur humaine : la croyance religieuse est une structure mentale humaine et, ici comme ailleurs, la *peur* est une passion puissante amenant les humains à croire et bientôt à se soumettre.

5 Telles sont les « absurdités » de la philosophie scolastique, telles qu'elles sont répandues par les théologiens officiels des églises, et que Hobbes dénonce tout au long de son ouvrage, jusqu'au chapitre destructeur sur la « vaine philosophie » (chapitre 46). C'est d'ailleurs dans ce chapitre de fin que se trouve la définition hobbesienne de la philosophie (ou science), qui est *la connaissance acquise par un raisonnement allant de la façon dont une chose est engendrée à ses propriétés ; ou des propriétés d'une chose à la voie par laquelle elle a été engendrée, dans le but de produire, autant que la matière et les forces humaines le permettent, ces effets nécessaires à la vie humaine*. On voit ici que si la religion organise la croyance en une vérité sans cause démontrée car révélée et mystérieuse, la philosophie est science des causes démontrables.

6 Ces deux derniers paragraphes résument bien la position générale de Hobbes à l'égard du personnel ecclésiastique des églises et sur la dimension proprement politique (civile) de la prétention à connaître et enseigner une vérité révélée, mais non démontrable.

*De la CONDITION du genre humain à
l'état de NATURE, concernant sa félicité
et sa misère*

La nature a fait les humains si égaux¹ quant aux facultés du corps et de l'esprit que, bien qu'il soit parfois possible d'en trouver un dont il est manifeste qu'il a plus de force dans le corps ou de rapidité d'esprit qu'un autre, il n'en reste pas moins que, tout bien pesé, la différence entre les deux n'est pas à ce point considérable que l'un d'eux puisse s'en prévaloir et obtenir un profit quelconque pour lui-même auquel l'autre ne pourrait prétendre aussi bien que lui. En effet, en ce qui concerne la force du corps, le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort, soit par une manœuvre secrète, soit en s'alliant à d'autres qui sont avec lui confrontés au même danger.

Par nature, les humains sont égaux.

Je trouve que parmi les humains, l'égalité est plus grande en ce qui concerne les facultés de l'esprit qu'en ce qui concerne la force (je laisse de côté les arts fondés sur les mots, et en particulier cette aptitude à suivre des règles générales et infaillibles, qu'on appelle science ; aptitude dont très peu disposent et pour quelques objets seulement, car il ne s'agit pas d'une faculté innée, qu'on a de naissance, ou qu'on acquiert – comme la prudence – alors qu'on s'occupe d'autre chose). Car la prudence n'est rien que l'égale expérience que tous les hommes ont, en un temps égal, de ces choses dans lesquelles ils s'impliquent également. Ce qui, peut-être, peut faire qu'on ne puisse croire à une telle égalité, n'est que la vaine idée que chacun se fait de sa propre sagesse, sagesse dont presque tous pensent qu'ils en disposent à un degré supérieur aux gens ordinaires – autrement dit tout le monde à l'exception d'eux-mêmes, et de

quelques autres qui sont populaires ou avec qui ils sont d'accord. Car telle est la nature humaine que, quel que soit le nombre de ceux que l'on estime être plus intelligents ou plus éloquents ou plus savants, on aura pourtant du mal à croire qu'il y en a beaucoup de plus sages que soi-même ; en effet, chacun voit sa propre intelligence de près et celle des autres de loin. Mais cela prouve que, sous ce rapport, les humains sont égaux plutôt qu'inégaux². Car il n'existe pas d'ordinaire de meilleur signe d'égalité dans la distribution de quelque chose que le fait que chacun soit satisfait de sa part.

Cette égalité des aptitudes engendre l'égalité dans *L'égalité engendre la défiance.* l'espérance que nous avons de parvenir à nos fins. Et donc, si deux humains désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir l'un et l'autre, ils deviennent ennemis et, pour parvenir à leur fin (qui est principalement leur propre conservation et parfois seulement leur jouissance), ils s'efforcent de s'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre. C'est pour cela que, si un attaquant n'a rien d'autre à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, si l'un plante, sème, bâtit ou possède un lieu qui lui convient, il est probable que d'autres peuvent surgir, ayant uni leurs forces, pour le déposséder et le priver non seulement des fruits de son travail, mais aussi de sa vie et de sa liberté. Et, à son tour, l'attaquant sera confronté au même danger de la part d'un autre.

À cause de cette défiance de l'un envers l'autre, un homme *La défiance engendre la guerre.* n'a pas d'autre moyen aussi raisonnable que l'anticipation pour se mettre en sécurité, autrement dit se rendre maître, par la force et les ruses, de la personne du plus grand nombre possible de gens, aussi longtemps qu'il ne verra pas d'autre puissance assez grande pour le mettre en danger. Il ne s'agit là de rien de plus que ce que sa propre conservation requiert – ce qui, généralement, est permis. De plus, comme il y en a qui prennent plaisir à contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes, ils les poursuivent bien au-delà de ce qui est nécessaire à leur sécurité ; si bien que les

autres, qui sans cela se seraient contentés de vivre tranquillement dans des limites modestes, augmentent leur puissance par des attaques, sans quoi ils ne seraient pas longtemps capables de survivre en se tenant seulement sur la défensive. Par conséquent, une telle augmentation du pouvoir sur les gens étant nécessaire à la conservation de soi, il faut qu'elle soit permise³.

De même aussi, les humains n'éprouvent aucun plaisir (mais plutôt un grand déplaisir⁴) à demeurer en présence les uns des autres s'il n'y a pas de puissance capable de les tenir tous en respect. Car chacun cherche à s'assurer qu'il est évalué par son voisin au même prix qu'il s'évalue lui-même ; et à tout signe de mépris, chaque fois qu'on le sous-estime, chacun s'efforce naturellement, dans la mesure où il l'ose (ce qui, parmi ceux qu'aucune puissance commune ne tient tranquilles, est suffisant pour qu'ils s'exterminent les uns les autres), d'obtenir par la force que ses contempteurs admettent qu'il a une plus grande valeur, et que les autres l'admettent par l'exemple.

En sorte qu'on trouve dans la nature humaine trois causes principales de conflit : premièrement, la compétition ; deuxièmement, la défiance ; troisièmement, la gloire.

La première pousse les hommes à attaquer pour le profit, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation. Dans le premier cas ils utilisent la violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, femmes, enfants, et du bétail ; dans le second, pour les défendre ; dans le troisième, pour des détails, comme un mot, un sourire, une opinion différente et tout autre signe qui les sous-estime, soit directement dans leur personne, soit, par contrecoup, dans leur parenté, leurs amis, leur nation, leur profession ou leur nom.

Par cela il est manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d'effroi, leur condition est ce qu'on appelle la guerre ; et celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun. En

*Hors des États civils, il y a
toujours la guerre de chacun
contre chacun.*

effet, la GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille ou dans l'acte de combattre, mais dans cet espace de temps pendant lequel la volonté d'en découdre par un combat est suffisamment connue ; et donc, la notion de *temps* doit être prise en compte dans la nature de la guerre, comme c'est le cas dans la nature du temps qu'il fait. Car, de même que la nature du mauvais temps ne consiste pas en une ou deux averses, mais en une tendance au mauvais temps, qui s'étale sur plusieurs jours, de même, en ce qui concerne la nature de la guerre, celle-ci ne consiste pas en une bataille effective, mais en la disposition reconnue au combat, pendant tout le temps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire. Tout autre temps est la PAIX.

Donc, toutes les conséquences du temps de guerre, où *Inconvénients d'une telle guerre.* chacun est l'ennemi de chacun, sont les mêmes que celles du temps où les humains vivent sans autre sécurité que celle procurée par leur propre force, ou leur propre ingéniosité. Dans une telle situation, il n'y a de place pour aucune entreprise parce que le bénéfice est incertain, et, par conséquent, il n'y a pas d'agriculture, pas de navigation, on n'utilise pas les marchandises importées par mer, il n'y a ni vastes bâtiments, ni engins servant à déplacer et déménager ce qui nécessite beaucoup de force ; il n'y a aucune connaissance de la surface terrestre, aucune mesure du temps, ni arts ni lettres, pas de société ; et, ce qui est pire que tout, il règne une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève.

Il peut paraître étrange à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la nature dissocie ainsi les humains⁵ en les rendant capables de s'attaquer et de s'entre-tuer les uns les autres ; celui-là peut ne pas accepter une telle déduction faite à partir des passions et il désire peut-être que la même chose lui soit confirmée par l'expérience. Qu'il s'observe donc lui-même quand, pour partir en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné ; quand, allant se coucher, il boucle ses portes ; quand, jusque dans sa propre maison, il verrouille ses coffres, et cela

tout en sachant qu'il y a des lois et des agents publics armés pour punir tous les torts qu'on pourrait lui faire. Quelle opinion se fait-il de ses semblables quand il voyage tout armé, de ses concitoyens quand il boucle ses portes, et de ses enfants, de ses domestiques quand il verrouille ses coffres ? N'accuse-t-il pas autant le genre humain par ses actes que je le fais par mes mots ? Pourtant, ni lui ni moi n'accusons ainsi la nature humaine. Les désirs et les autres passions humaines ne sont pas en eux-mêmes des péchés⁶. Pas plus que ne le sont les actions engendrées par les passions, pour autant qu'il n'y a pas de loi faisant savoir qu'il est interdit de les accomplir. Tant que les lois n'ont pas été faites, on ne peut les connaître, et aucune loi ne peut être faite tant qu'on ne s'est pas mis d'accord sur la personne qui la fera.

Incidemment, on peut penser qu'il n'y eut jamais un temps comme celui-ci, non plus qu'un semblable état de guerre. Et je crois que, de façon générale, il n'en a jamais été ainsi à travers le monde, mais qu'il y a beaucoup d'endroits où l'on vit ainsi. En effet, chez les sauvages de nombreux endroits de l'*Amérique*, à l'exception du gouvernement des petites familles dont la concorde dépend de la lubricité naturelle, il n'y a pas de gouvernement du tout, et ils vivent en ce moment même à la manière des animaux, comme je l'ai dit plus haut. Quoi qu'il en soit, on peut se faire une idée de ce qu'est le genre de vie là où n'existe aucune puissance commune à craindre, par le genre de vie dans lequel sombrent, lors d'une guerre civile, ceux qui vivaient précédemment sous un gouvernement pacifique. Mais s'il n'y eut jamais d'époque où les individus particuliers se trouvaient les uns les autres en état de guerre, il n'en reste pas moins qu'en tout temps les rois et les personnes détentrices de l'autorité souveraine, en raison de leur indépendance, s'envient en permanence et se mettent dans l'état et l'attitude des gladiateurs, pointant leurs armes l'un vers l'autre et s'épiaient l'un l'autre, avec leurs forteresses, leurs armées, leurs canons massés aux frontières de leurs royaumes. Mais, puisque par ces moyens

ils protègent les entreprises de leurs sujets, cette situation n'engendre pas la misère qui accompagne la liberté des individus particuliers.

Ceci aussi est une conséquence de cette guerre de chacun Dans une telle guerre, rien n'est injuste. contre chacun : que rien ne peut être injuste. Les notions du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucune puissance commune, il n'y a pas de loi ; là où il n'y a pas de loi, rien n'est injuste. En temps de guerre, la force et la tromperie sont les deux vertus cardinales. Justice et injustice ne sont aucunement des facultés du corps ou de l'esprit. Si elles l'étaient, ce serait celles d'un humain seul au monde, comme le sont ses sensations et ses passions. Ce sont des qualités relatives à l'humain en société, non à l'humain solitaire. C'est aussi une conséquence de ce même état qu'il n'y a ni propriété, ni pouvoir, ni distinction du *tien* et du *mien*, et que ce qui peut appartenir à chacun, c'est ce qu'il peut obtenir et conserver aussi longtemps qu'il le pourra. Tel est donc le misérable état du genre humain dans lequel il se trouve par nature ; il lui est pourtant possible d'en sortir, pour une part par les passions et, pour une autre part, par sa raison.

Les passions qui poussent les humains à la paix sont la peur Les passions qui poussent les humains à paix. de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et l'espoir de les obtenir par leur activité. La raison² suggère les articles de paix adéquats, sur lesquels ils se mettront d'accord. Ces articles sont ceux qu'on appelle encore lois de nature. J'en parlerai plus spécifiquement dans les deux chapitres suivants.

¹ Ce chapitre repose tout entier sur l'affirmation d'un principe, l'*égalité par nature* des humains entre eux. Un tel principe ne repose pas sur une observation empirique des facultés des uns et des autres. Il s'agit au contraire de l'affirmation de l'égalité selon un droit par nature. Il donnera le contenu de ce droit (la *liberté*) au chapitre suivant (voir chapitre 15, p. 248, note 1 et p. 253, note 1).

² Si l'égalité est plus manifeste selon l'esprit que selon le corps, c'est à cause de la *vanité* qui est, peut-on dire, la chose la mieux partagée parmi les humains : chacun s'estime supérieur aux autres. Si donc on

cherche à constater en fait cette égalité en droit, des humains entre eux, il suffit de constater qu'ils sont égaux en vanité (voir chapitre 10, p. 174, note 1).

3 Le raisonnement est très rigoureux : la vanité engendre la défiance, la défiance suscite l'attaque. Il en est ainsi parce que chacun dispose par nature de la *puissance d'espérer et d'agir* afin d'obtenir ce qui lui convient le mieux, c'est-à-dire, comme le montrera le chapitre suivant, de la liberté d'agir en vue de sa conservation.

4 Si, comme le pense Hobbes, la présence d'autrui est cause de déplaisir, cela vient de la vanité : chacun se mesure à autrui, la présence et le regard d'autrui sont en eux-mêmes des défis. D'où le conflit qui surgit de la nature humaine en tant que telle, et dont Hobbes énonce les trois causes essentielles au paragraphe suivant : compétition, défiance, gloire.

5 *La nature dissocie les humains* (thèse de ce chapitre) : proposition fondamentale, anticlassique si l'on veut. Si, comme le dit Aristote, l'homme est un vivant politique, et la cité une réalité existant par nature, on se trouve maintenant dans un paysage, celui de la modernité, qui sera celui de l'artifice. L'existence civile (ou politique) des humains est la vie suffisante et pacifiée, autrement dit exactement à l'opposé de la vie naturelle qui est défiance et guerre de chacun contre chacun, en raison de la vanité, du désir et du droit que j'ai par nature d'agir en vue de ma conservation.

6 *Il n'y a pas de péché dans la nature* : une des affirmations fondamentales de *Léviathan* est que ni un dieu ni une nature ne sont la norme du juste, du bien, de ce qui est droit (ou ne l'est pas) : le juste est énoncé par le souverain dans la loi. Et donc, le péché, la faute, le délit, le crime n'existent, en tant que tels en donnant lieu éventuellement à des peines, que si, et seulement si, les actions auxquelles ils se rapportent contreviennent aux dispositions légales établies par la souveraineté. Or, puisque, par définition, il n'y a pas de « puissance commune », et donc de loi, à l'état de nature, il ne saurait y avoir de « péché », ou d'injustice.

7 La *raison*, c'est-à-dire le calcul, est suscitée par la peur de la mort (à la faveur de la guerre universelle de chacun contre tous) : elle consiste à se représenter l'avenir, à faire le calcul – proprement *humain* – des conditions nécessaires à l'obtention d'un bien dans l'avenir (voir chapitre 10, p. 170 note 1 et chapitre 11, p. 188, note 1). La raison est liée à la puissance.

Des première et seconde

LOIS NATURELLES,
et des CONTRATS

Le DROIT DE NATURE, que les écrivains politiques appellent *Ce qu'est le droit naturel.* communément *jus naturale*, est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin¹.

Par LIBERTÉ, conformément à la signification propre du mot, *Ce qu'est la liberté.* j'entends l'absence d'entraves extérieures, entraves qui, souvent, peuvent détourner une part de la puissance de faire ce que l'on voudrait, sans cependant pouvoir empêcher l'usage de la puissance restante, conformément à ce que dictent notre jugement et notre raison.

Une LOI DE NATURE (*lex naturalis*) est un précepte, ou une *Ce qu'est la loi de nature.* règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction² de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée.

En effet, et bien que ceux qui écrivent sur ce sujet aient *Différence entre droit et loi.* l'habitude de confondre *jus* et *lex* (*droit* et *loi*), il est néanmoins nécessaire de les distinguer, parce que le DROIT consiste en la liberté de faire ou de ne pas faire, alors que la LOI détermine et contraint dans un sens ou dans l'autre, en sorte que la loi et le droit diffèrent autant que l'obligation et la liberté, et se contredisent s'ils sont appliqués à un même objet.

Parce que la condition humaine (comme cela a été établi au chapitre précédent) est un état de guerre de tous contre tous, où chacun est gouverné par sa propre raison, et parce qu'il n'y a rien dont on ne puisse faire usage contre ses ennemis, qui ne soit de quelque secours pour se maintenir en vie, il s'ensuit que, au sein d'un tel état, chacun a un droit sur toute chose, y compris sur le corps des autres³. Et donc, aussi longtemps que perdure ce droit naturel de chacun sur toute chose, il ne saurait y avoir de sécurité permettant à quiconque (si fort et avisé qu'il soit) de vivre tout le temps que la nature alloue ordinairement pour la vie. Par conséquent, c'est un précepte et une règle générale de la raison *que chacun doit s'efforcer à la paix aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'atteindre, et, quand il ne peut l'atteindre, qu'il peut chercher et utiliser tous les secours et les avantages de la guerre.* La première partie de cette règle contient la première et fondamentale loi de nature, qui est : *chercher la paix et la maintenir ; ;* la seconde, le résumé du droit de nature, qui est : *nous défendre nous-mêmes par tous les moyens possibles.*

À partir de cette loi de nature fondamentale, selon laquelle il est ordonné aux humains de s'efforcer à la paix, on déduit cette seconde loi de nature : *que ce soit la volonté de chacun, si c'est également celle de tous les autres, aussi longtemps qu'il le pensera nécessaire à la paix et à sa propre défense, d'abandonner ce droit sur toute chose, et qu'il soit satisfait de disposer d'autant de liberté à l'égard des autres que les autres en disposent à l'égard de lui-même.* En effet, aussi longtemps que tout un chacun a ce droit de faire tout ce qui lui plaît, tous les hommes sont dans l'état de guerre. Mais si les autres n'abandonnent pas leur droit, comme il le fait lui-même, alors il n'y a aucune raison pour qui que ce soit de renoncer au sien, car ce serait s'exposer à être une proie (et à cela personne n'est tenu) au lieu de se disposer à la paix. Telle est la loi de l'évangile : *tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour*

Par nature, chacun a le même droit sur toute chose

La loi de nature fondamentale : rechercher la paix.

La deuxième loi de nature : contracter en vue la paix.

vous, faites-le vous-mêmes pour eux, et la loi de tout le genre humain : quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.

Abandonner le *droit* que l'on a sur quelque chose, c'est *se* Ce qu'est l'abandon d'un droit. *défaire* de la *liberté* que l'on a d'empêcher un autre de profiter du droit qui est le sien sur cette même chose. En effet, celui qui renonce à son droit, ou le transfère, ne donne pas à quelqu'un un droit que celui-ci n'aurait pas – pour la raison qu'il n'y a rien sur quoi on n'a aucun droit par nature –, il ne fait que s'écarter du chemin de celui qui, ainsi, jouit de ce droit originaire qui est le sien, sans empêchement de sa part, mais non de la part des autres. C'est ainsi que l'effet produit, quand on délaisse son droit, ne consiste qu'à réduire d'autant les entraves à l'exercice, par un autre, du droit originaire qui est le sien.

Un droit est abandonné, soit par un simple renoncement, Ce qu'est renoncer à un droit ; et ce qu'est le transférer. *simple* quand on ne s'intéresse pas de savoir qui en tirera un bénéfice. Il y a TRANSFERT quand l'intention est qu'une ou des personnes déterminées en tireront un bénéfice. Lorsque, de l'une ou l'autre de ces façons, on a abandonné ou donné son droit à un autre, on dit qu'on est OBLIGÉ ou Obligation. CONTRAINT de ne pas empêcher ceux à qui un tel droit a été donné ou abandonné d'en tirer un bénéfice. On dit qu'il *doit*, et que c'est son Devoir. DEVOIR de ne pas invalider son acte volontaire, et qu'une entrave de cette Injustice. sorte est une INJUSTICE et un PRÉJUDICE, étant *sine jure*, le droit ayant été préalablement abandonné ou transféré. C'est ainsi que *préjudice* et *injustice*, dans les polémiques du monde, ressemblent assez à ce qu'on appelle, dans les disputes scolastiques, une *absurdité*. En effet, dans ces disputes on appelait absurdité le fait de contredire ce qu'on avait déclaré au début. Pareillement, dans les affaires du monde, on appelle injustice et préjudice le fait de défaire volontairement ce qu'on avait volontairement fait au début. Le moyen par lequel on renonce ou transfère simplement son droit est une déclaration ou

une signification à l'aide d'un signe ou de signes volontaires et suffisants par lesquels on renonce ou transfère effectivement, ou par lesquels on a effectivement renoncé ou transféré ce droit à celui qui l'accepte. Ces signes sont ou bien des mots seulement, ou bien des actions seulement ; ou (comme c'est le plus souvent le cas) à la fois des mots et des actions. Et ceux-ci sont les CHÂÎNES qui lient les humains et les obligent, chaînes dont la force n'est pas due à leur nature propre (car il n'y a rien de plus facile à rompre qu'une parole humaine), mais à la peur des conséquences malheureuses de leur rupture.

Chaque fois que l'on transfère son droit ou qu'on y renonce, c'est ou bien en considération d'un transfert réciproque d'un droit pour soi-même, ou bien parce qu'on en espère un autre bien. Car il s'agit d'un acte volontaire, et l'objet des actes volontaires de chacun est un *bien pour soi-même*. Il y Tous les droits ne sont pas aliénables. a donc certains droits dont il ne peut être entendu, par des mots ou par d'autres signes, que quelqu'un les a abandonnés ou transférés. C'est ainsi qu'on ne peut abandonner le droit de résister à ceux qui vous agressent par la violence pour vous ôter la vie, pour la raison que le but de cet abandon n'est pas d'obtenir un bien pour soi-même. Il en est de même des blessures, des fers, des geôles parce qu'il n'y a aucun bénéfice à retirer de pareilles souffrances, alors qu'il peut y en avoir à supporter celles d'un autre, blessé ou enfermé ; et aussi parce qu'on ne peut pas dire, quand plusieurs vous agressent violemment, s'ils ont, ou non, l'intention de vous mettre à mort. Enfin, le motif et le but pour lesquels ce renoncement et ce transfert du droit sont introduits par quelqu'un ne sont rien d'autre que la sécurité de sa personne, de sa vie et des moyens de la préserver de telle sorte qu'elle ne lui soit pas insupportable. Si donc quelqu'un, par des mots ou par des signes, semble se spolier lui-même du but auquel ses signes se rapportaient, on ne doit pas comprendre que c'est cela qu'il disait, ou qu'il s'agissait de sa volonté, mais qu'il ignorait comment de tels mots et de tels actes devaient être interprétés.

Le transfert mutuel du droit est ce qu'on nomme CONTRAT⁴. Ce qu'est un contrat.

Il y a une différence entre le transfert d'un droit sur une chose et le transfert, ou la livraison, c'est-à-dire le dépôt de la chose elle-même. En effet, la chose peut être délivrée avec la transmission du droit, comme lorsqu'on achète et vend au comptant, ou qu'on échange des marchandises ou des terres ; et la chose peut être délivrée quelque temps après.

D'ailleurs, l'un des contractants peut délivrer la chose pour laquelle il a contracté et laisser l'autre remplir sa part du contrat à une date ultérieure précise, et lui faire confiance pendant ce temps ; pour l'autre, le *Ce qu'est une convention.* contrat, pour la part qui est la sienne, s'appelle PACTE OU CONVENTION. Ou bien les deux parties peuvent contracter maintenant et réaliser le contrat plus tard ; dans ces cas, de celui qui doit s'exécuter plus tard et en qui on a confiance, on dit qu'il *tient sa promesse*, ou sa parole, quand il s'exécute ; et ne pas s'exécuter (si c'est volontaire) c'est *violer sa parole*.

Quand le transfert du droit n'est pas mutuel, mais qu'une des parties le transfère avec l'espoir de gagner, par là, l'amitié ou le service d'un autre ou des amis de celui-ci ; ou bien avec l'espoir de se faire une réputation de charité, de largesse, ou pour libérer son esprit des douleurs de la compassion ; ou encore avec l'espoir d'une récompense au ciel, il ne s'agit pas là de contrat, *Don gratuit.* mais de DON, de DON GRATUIT, de GRÂCE, mots qui signifient une seule et même chose.

Les signes de contrat sont soit *exprès*, soit *par inférence*. Sont *Signes exprès de contrat.* exprès les mots énoncés en comprenant ce qu'ils signifient ; et ces mots sont ou bien au *présent* ou au *passé*, comme *je donne, j'accorde, j'ai donné, j'ai accordé, je veux que ceci soit à toi* ; ou au *futur*, comme *je donnerai, j'accorderai*, lesquels mots au futur sont appelés PROMESSE⁵.

Les signes par inférence sont tantôt la conséquence des mots, tantôt la conséquence du silence, tantôt la conséquence des actions, tantôt la conséquence de ce qu'une action n'est pas faite ; et, en général, un signe par

inférence est tout ce qui, dans n'importe quel contrat, démontre suffisamment la volonté du contractant.

Les mots seuls qui contiennent une simple promesse, s'ils se rapportent à l'avenir, sont un signe insuffisant de don gratuit et ne créent donc aucune obligation. En effet, s'ils se rapportent à l'avenir, comme *demain, je donnerai*, ils sont le signe que je n'ai pas encore donné, et, par conséquent, que je n'ai pas transféré mon droit, mais que celui-ci reste le mien jusqu'à ce que je le transfère par un autre acte, quel qu'il soit. Au contraire, si les mots se rapportent au présent, ou au passé, comme *j'ai donné, ou je donne pour que ce soit délivré demain*, alors j'ai renoncé aujourd'hui à mon droit de demain, et cela en vertu des mots, bien qu'il n'y ait pas d'autre attestation de ma volonté. Il y a une grande différence de signification entre ces mots *volo hoc tuum esse cras* et *cras dabo* ; entre *je veux que ceci soit à toi demain*, et *demain, je veux te le donner*. En effet, dans le premier énoncé, les mots *je veux* signifient une volonté présente, mais dans le second, ces mots renvoient à la promesse d'un acte volontaire à venir, et donc, les premiers mots étant au présent transfèrent un droit futur, alors que les derniers, qui sont au futur, ne transfèrent rien. Mais, s'il y a d'autres signes de la volonté, en dehors des mots, pour transférer le droit, alors, même si le don est gratuit, il n'en reste pas moins que le droit peut être transmis par des mots se rapportant au futur ; si quelqu'un offre un prix à celui qui arrive le premier au terme d'une course, le don est gratuit ; et bien que les mots renvoient au futur, néanmoins le droit est transmis, car s'il ne voulait pas que l'on comprenne ses paroles de cette façon, il ne devait pas laisser partir la course.

Dans les contrats, le droit est transmis, non seulement là où les mots sont au présent, ou au passé, mais aussi là où ils sont au futur, parce que tout contrat est une cession mutuelle ou un échange de droit. Et donc, celui qui promet seulement parce qu'il a déjà reçu le bénéfice pour lequel il promet, doit être compris comme s'il avait l'intention

Le don gratuit se fait par des mots au présent ou au passé.

Les signes du contrat sont les mots portant sur le présent, le passé et le futur.

de céder son droit. Car s'il n'était pas satisfait de la façon dont ses mots ont été compris, l'autre n'aurait pas exécuté le premier sa part du contrat. Aussi, pour cette raison, dans l'achat, la vente, et dans les autres actes contractuels, une promesse est l'équivalent d'une convention ; elle crée donc une obligation.

Celui qui, le premier, exécute sa part d'un contrat, on dit de lui *Ce qu'est le mérite.* qu'il MÉRITE ce qu'il reçoit lorsque l'autre exécute sa part, et qu'il a son *dû*. Pareillement, quand un prix est offert à plusieurs, qui doit être remis uniquement au vainqueur, ou quand de l'argent est lancé à plusieurs pour que ceux qui l'attrapent en profitent, bien qu'il s'agisse d'un don gratuit, néanmoins, le gagner et l'attraper ainsi, c'est le *mériter* et l'avoir comme un DÛ. En effet, le droit est transféré, en offrant le prix et en lançant l'argent, bien qu'à personne de façon précise, au terme d'une compétition. Cependant, il y a cette différence entre ces deux sortes de mérite, que dans un contrat, je mérite en vertu de ma propre puissance et du besoin de celui qui contracte avec moi ; mais, dans ce cas du don gratuit, mon mérite vient uniquement de la générosité du donateur. Dans un contrat, je mérite du fait que le contractant se départit de son droit ; dans ce cas du don gratuit, je ne mérite pas parce que le donateur se départit de son droit, mais du fait que, s'étant départi de son droit, celui-ci devient le mien, plutôt que celui d'un autre. C'est là, je pense, la signification de la distinction des scolastiques entre *meritum congrui* et *meritum condigni*. Car Dieu tout-puissant ayant promis le paradis à ceux (égarés par les désirs charnels) capables de traverser ce monde conformément aux préceptes et limites prescrits par lui, il est dit que ceux qui feront ainsi mériteront le paradis *ex congruo*. En revanche, parce que personne ne peut revendiquer un droit au paradis à cause de sa propre rectitude ou en raison d'une autre puissance en lui, mais seulement par la grâce désintéressée de Dieu, il est dit que personne ne mérite le paradis *ex condigno*. Telle est, je pense, la signification de cette distinction ; mais parce que ceux qui en disputent ne sont pas d'accord sur la signification de leurs propres termes techniques, aussi longtemps que cela sert

leur cause, je n'affirmerai rien au sujet de leur signification. Je dis seulement ceci : quand un don est fait sans en préciser le bénéficiaire, comme prix devant faire l'objet d'une compétition, celui qui le gagne le mérite, et peut le réclamer comme son dû.

Si une convention est faite où aucune des parties ne s'exécute dans l'instant, mais où l'une et l'autre se font confiance, dans l'état de nature (qui est un état de guerre de tous contre tous), en cas de suspicion raisonnable, cette convention est nulle. Mais, s'il y a une puissance commune établie au-dessus des deux, dotée d'assez de droit et de force pour contraindre à l'exécution de la convention, alors celle-ci n'est pas nulle. En effet, celui qui l'exécute en premier n'est aucunement assuré que l'autre s'exécutera après lui, parce que les liens établis par les mots sont trop faibles pour freiner les ambitions humaines (avarice, colère et autres passions) sans la peur d'un pouvoir coercitif qu'il n'est pas possible de supposer dans l'état de nature, là où tous sont égaux et juges de la légitimité de leurs propres peurs. Celui qui, le premier, exécute la convention se livre donc lui-même à son ennemi, ce qui est contraire au droit (qu'il ne peut jamais abandonner) de défendre sa vie et ses moyens de vivre.

Quand les conventions de confiance mutuelles sont invalides.

Mais, dans l'état civil, là où il existe une puissance établie pour contraindre ceux qui, autrement, violeraient leur parole, cette peur est sans raison ; c'est pourquoi celui qui, selon la convention, doit s'exécuter en premier, est obligé de le faire.

La cause de la peur, qui rend une telle convention invalide, doit toujours être quelque chose qui surgit après que la convention a été conclue, comme un quelconque fait nouveau ou un autre signe de la volonté de ne pas l'honorer ; rien d'autre ne peut annuler une convention. En effet, ce qui ne peut empêcher quelqu'un de promettre ne saurait lui permettre de s'exécuter.

Celui qui transfère un droit transfère les moyens d'en jouir, dans la mesure où il le peut. C'est ainsi qu'il est entendu que

Le droit à la fin contient le droit aux moyens.

celui qui vend un terrain transfère l'herbe et tout ce qui y pousse. Tout comme celui qui vend un moulin ne peut détourner la rivière qui l'actionne. Quant à ceux qui donnent à quelqu'un le droit de gouverner en toute souveraineté, il est entendu qu'ils lui donnent le droit de lever l'argent pour entretenir les soldats, et de désigner les magistrats pour l'administration de la justice.

On ne fait pas de convention avec les bêtes brutes. Parce *Pas de convention avec les bêtes,* que, ne comprenant pas notre langage, elles ne comprennent et n'acceptent aucun transfert de droit ; elles ne peuvent pas non plus transférer un droit à une autre partie – or, il n'y a pas de convention sans acceptation mutuelle.

Faire une convention avec Dieu est impossible, sauf par *ni avec Dieu sans révélation spéciale.* l'intercession de ceux à qui il parle, soit par révélation surnaturelle, soit par ses lieutenants qui gouvernent sous lui et en son nom, car sans cela nous ne savons pas si nos conventions sont, ou non, acceptées. Par conséquent, ceux qui font un vœu quelconque en opposition à une loi de nature, le font en pure perte car il est injuste de le réaliser. Et, si c'est une chose commandée par la loi de nature, alors ce n'est pas le vœu, mais la loi qui les engage.

La matière, ou objet, d'une convention est toujours *Pas de convention qui ne porte sur le possible et sur le futur.* quelque chose qui vient en délibération (en effet, passer une convention est un acte de la volonté, c'est-à-dire un acte, et le dernier, de la délibération), et est donc toujours compris comme étant quelque chose à venir, et que celui qui passe une convention juge possible d'exécuter.

Par conséquent, promettre ce qu'on sait être impossible, ce n'est pas faire une convention. Mais si une chose s'avère impossible après coup, alors qu'on la pensait possible, la convention est valide et engage (bien que pas sur la chose même) malgré tout sur la valeur et, si cela aussi est impossible, à s'efforcer sans le feindre de tenir l'engagement autant que possible, car à l'impossible, nul n'est tenu.

On se libère d'une convention par deux moyens : en l'exécutant, ou en étant dispensé. En effet, l'exécution est la fin naturelle de l'obligation ; et la dispense, la reprise de sa liberté, en tant que par elle on recouvre ce droit en quoi l'obligation consistait.

À l'état de nature, les conventions qu'on a faites sont obligatoires. Par exemple, si je conviens de payer une rançon à un ennemi, ou un service pour sauver ma vie, j'y suis tenu. En effet, il s'agit d'un contrat au terme duquel l'un reçoit sa vie en bénéfice, l'autre reçoit de l'argent ou un service. Par conséquent, là où il n'existe pas d'autre loi (comme c'est le cas à l'état de nature) qui en interdise l'exécution, la convention est valide. Et donc, les prisonniers de guerre, si l'on croit qu'ils paieront leur rançon, sont obligés de la verser, et si un prince plus faible conclut une paix désavantageuse avec un plus fort, parce qu'il en a peur, il est tenu de la respecter, à moins (comme on l'a dit auparavant) que ne se découvre une nouvelle et juste cause de repartir en guerre. Et, même dans les États, si je suis forcé de me racheter moi-même à un ravisseur en lui promettant de l'argent, je suis tenu de payer jusqu'à ce que la loi civile m'en dispense. Car, ce que je fais légitimement sans obligation peut légitimement faire l'objet d'une convention suscitée par la peur : et je ne peux rompre légitimement une convention légitime.

Une convention antérieure annule une convention ultérieure. En effet, si l'on a transmis son droit à quelqu'un aujourd'hui, on ne peut le transmettre demain à quelqu'un d'autre, et donc non seulement la dernière transaction ne transmet aucun droit, mais elle est nulle.

Une convention par laquelle je renoncerais à recourir à la force pour me défendre contre la force est toujours nulle. Car (comme je l'ai montré auparavant) personne ne peut transférer, ou se défaire de son droit de se préserver de la mort, des blessures et de l'emprisonnement

*Les conventions extorquées
par la peur sont valides.*

*Une convention antérieure
annule une convention
ultérieure.*

*Une convention par laquelle
on renoncerait à se défendre
est nulle.*

(éviter cela est le seul but pour lequel on abandonne un droit), et donc, la promesse de ne pas résister à la force ne transmet aucun droit dans aucune convention, et n'oblige à rien. Car, si on peut convenir de ceci : *si je ne fais pas ceci ou cela, alors tue-moi* ; néanmoins, on ne peut convenir de ceci : *si je ne fais pas ceci ou cela, je ne te résisterai pas quand tu viendras me tuer*. Par nature, en effet, les humains choisissent le moindre mal, qui est le danger de mort qu'il y a à résister, plutôt que le plus grand, qui est la mort certaine et immédiate qu'il y a à ne pas résister. Et cela est accepté par tout le monde, parce que ceux qui conduisent les criminels à l'exécution ou en prison sont armés, indépendamment du fait que ces criminels ont consenti à la loi qui les condamne.

Une convention par laquelle on s'accuse soi-même, sans assurance d'être pardonné, est pareillement nulle. En effet, dans l'état de nature, où chacun est juge, il n'y a pas de place pour l'accusation, et dans l'état civil, l'accusation est suivie de peine, c'est-à-dire de la force à laquelle on n'est pas tenu de ne pas résister. Il en est de même de l'accusation de ceux – un père, une épouse, un bienfaiteur – dont la condamnation provoque le malheur de quelqu'un. Car le témoignage d'un tel accusateur, s'il n'est pas fourni volontairement, est présumé corrompu par nature, et ne peut donc pas être reçu ; et, là où le témoignage de quelqu'un n'est pas recevable, il n'est pas tenu de le donner. De même, les accusations sous la torture ne doivent pas être considérées comme des témoignages ; en effet, la torture ne doit être utilisée que comme instrument de conjecture et d'éclaircissement dans l'investigation ultérieure et la recherche de la vérité. Dans ce cas, ce qui est avoué tend à soulager celui qui est torturé, non à informer celui qui torture, et ne peut donc être reconnu comme un témoignage suffisant : car, qu'on se libère par une accusation vraie ou fausse, on le fait selon le droit de préserver sa propre vie.

Nul n'est obligé de s'accuser soi-même.

La force des paroles (comme je l'ai déjà dit) étant trop faible ^{Le but d'un serment.} pour contraindre les humains à exécuter leurs conventions, il n'existe dans la nature humaine que deux secours imaginables pour les renforcer. Ce sont, ou bien la peur des conséquences du fait de ne pas tenir sa parole ; ou bien l'orgueil, ou la vanité de montrer qu'on n'a pas besoin de ne pas la tenir. Pour ce qui est du dernier, il s'agit d'une générosité trop peu répandue pour la supposer chez ceux, en particulier, qui recherchent la richesse, l'autorité, ou le plaisir sensuel, et qui constituent la plus grande partie du genre humain. La passion sur laquelle on peut compter est la peur, dont il y a deux objets très généraux, l'un est la puissance des esprits invisibles, l'autre la puissance de ceux qui sont offensés du fait qu'on n'a pas tenu sa parole. Entre ces deux objets, bien que le premier soit d'un plus grand pouvoir, c'est la peur du second qui, d'ordinaire, est la plus grande peur. Dans le premier cas, la peur est, en chacun, sa propre religion, qui existe dans la nature humaine avant toute société civile. Dans le second la peur n'a pas sa place, en tout cas pas assez pour contraindre les humains à tenir leurs promesses, parce que dans l'état de nature, l'inégalité de puissance n'est reconnaissable qu'à la fin de la bataille. En sorte que, avant le temps de la société civile, ou pendant son interruption par la guerre, il n'y a rien qui puisse renforcer une convention de paix agréée, contre les tentations de l'avarice, de l'ambition, de la lubricité et de tel autre puissant désir, si ce n'est la peur de cette puissance invisible à qui tous vouent un culte sous le nom de Dieu, et qui leur fait peur en les punissant pour leur méchanceté. Donc, tout ce qui peut être fait entre deux hommes non sujets de la puissance civile, est de les faire jurer l'un l'autre par le Dieu qu'ils craignent : un tel acte de *jur*er ou SERMENT est une *formule s'ajoutant à une promesse, par laquelle celui qui promet signifie que, à défaut de s'exécuter, il renonce à la miséricorde de son Dieu ou appelle sa vengeance sur lui.* Telle était la formule païenne : *que Jupiter me tue comme je tue cette bête.* Telle est notre formule : *je ferai telle et* ^{La forme de notre serment.} *telle chose, et que Dieu m'aide,* et cela selon les rituels et le cérémonial que

chacun pratique dans sa propre religion, de sorte que la peur de trahir sa foi en soit plus grande.

On voit par là que tout serment prêté selon toute autre forme Serment : que par Dieu. ou rite que celui qui jure est prêté en vain, et n'est pas un serment, et qu'on ne jure pas sur quoi que ce soit dont celui qui jure pense qu'il ne s'agit pas de Dieu. En effet, bien qu'ils aient parfois l'habitude de jurer par leurs rois, par peur et par flatterie, les humains voulaient signifier par là qu'ils leur rendaient un honneur divin ; que jurer par Dieu sans nécessité, c'est profaner son nom ; que jurer par d'autres choses comme on le fait dans la conversation courante, ce n'est pas jurer, mais une habitude impie suscitée par une trop grande véhémence dans la discussion.

On voit aussi que le serment n'ajoute rien à l'obligation. Un serment n'ajoute rien à l'obligation. Car une convention, si elle est licite, engage sous le regard de Dieu, avec un serment aussi bien que sans serment ; si elle n'est pas licite, elle n'engage à rien du tout, même si elle est confirmée par un serment.

1 Étant à la recherche d'une philosophie morale (c'est-à-dire civile et politique) propre à son temps, Hobbes devait dépasser à la fois la prudence de Descartes et ce mélange de scepticisme et de stoïcisme hérité de Montaigne. Le principe de la *préservation de soi*, auquel Hobbes se réfère ici, n'est pas hérité directement du stoïcisme sceptique de Montaigne. Celui-ci enseigne que l'homme prudent et avisé considère que la seule obligation à laquelle il doit se soumettre est la préservation de soi, c'est-à-dire de sa vie. Ce qui détourne de la vie publique.

Au contraire, Hobbes (à l'inverse de Descartes), quand il entreprend la rédaction de *Léviathan*, se place au-delà de cette conception qui milite en faveur d'une sorte de morale privée de la conservation de soi. Entre Montaigne et Hobbes, il y a Grotius, auteur d'un monumental *Droit de la guerre et de la paix* (1625) dont le centre conceptuel est une double affirmation selon laquelle, d'une part, chacun possède un *droit* fondamental à se préserver soi-même et, d'autre part, qu'il est interdit de commettre envers autrui des injustices. Aucune association civile n'est possible si un au moins de ces principes est nié. Grotius, dans son traité, opère ainsi un saut essentiel en transmutant le principe purement moral de la conservation de soi (tel qu'il était à l'œuvre dans la tradition sceptique et stoïcienne) en principe de *droit naturel*. Or, dit Grotius, « le droit naturel est immuable, au point que Dieu même n'y peut rien changer... tout comme il est impossible à Dieu même de faire que *deux fois deux* ne soient pas *quatre* : il ne lui est pas non plus possible de faire que ce qui est mauvais en soi et de sa nature ne soit pas tel » (I, 1, § 10.5,

trad. Barbeyrac) et aussi cette affirmation très hobbesienne : « Il y a aussi des maximes qui sont de droit naturel, non purement et simplement mais en supposant un certain état des choses. Ainsi, avant l'introduction de la propriété des biens, chacun avait naturellement plein pouvoir de se servir de tout ce qui se présentait. Et, avant qu'il y eût des lois civiles, il était permis à chacun de se faire raison à lui-même, et de poursuivre son droit par les voies de la force » (§ 10.7). C'est ce nouveau langage qui sera celui de Hobbes dans *Léviathan*.

Comme chez Grotius, le *droit* est donc un pouvoir, une liberté : j'ai le *droit* de faire ceci ou cela quand j'ai le *pouvoir* (c'est-à-dire quand ma puissance me le permet) de le faire, autrement dit la *liberté* d'agir. Le droit est une liberté. Et la liberté est, au paragraphe suivant, définie négativement : il y a liberté quand il n'y a pas d'obstacles, pas d'entraves.

2 Au contraire du droit, la loi est une interdiction. Alors que le droit autorise et permet (liberté) la loi empêche et interdit (contrainte).

3 *Sur le corps des autres.* En effet, mais si A dispose, par nature, d'un droit sur le corps de B, cela signifie que B dispose, par nature, d'un même droit sur le corps de A. En sorte que A et B sont égaux en droit, et par nature : telle est l'essence de l'état de nature, entendu comme état de guerre (voir chapitre 13, p. 225, note 1), dont il y aura lieu de sortir, à la faveur d'une convention universelle de chacun avec chacun : il s'agira d'échanger un droit contre un droit : *contrat*.

4 Le contrat est un transfert volontaire. Si les humains en viennent finalement à transférer volontairement leur droit (ou liberté) sur toute chose, c'est parce que leur raison leur montre qu'ils ont intérêt à le faire. La contradiction de l'état de nature, en effet, est celle-ci (et c'est cela même qu'ils aperçoivent) : *le droit est contraire à la loi*, car la liberté d'agir en vue de ma conservation est la négation immédiate de la loi naturelle qui m'ordonne de me maintenir en vie ; or, si j'ai le droit de mettre à mort mon voisin, lui aussi a ce même droit. Donc, la loi annule le droit. Ce qui nous ramène à la peur de la mort, cette ultime passion qui conduit au *calcul rationnel*, dont le contrat est le résultat.

5 Notion fondamentale du système, et son talon d'Achille. Hobbes montrera à chaque occasion qui se présente que, outre le contrat ou convention par lesquels j'ai obligation d'obéir, je le dois encore parce que j'ai *promis* de me soumettre. Une des illustrations les plus souvent invoquées en faveur de cette affirmation est que, selon le récit qu'en fait l'Ancien Testament, les Juifs ne devaient pas se révolter contre Dieu car ils avaient fait contrat avec lui par l'intermédiaire de Moïse (voir chapitre 35, début), et promis de se soumettre à celui-ci. Il s'agit là de l'une des difficultés majeures du système hobbesien, car justement, si je ne tiens pas ma promesse, autrement dit si je me place dans l'état de nature (hors république), je recouvre ainsi ma liberté, ma puissance et mon droit, que j'oppose – si je le puis – à la puissance du souverain. Donc, je *peux* rompre ma promesse. On ne sort pas de l'état de nature (ce qu'avait vu Spinoza). En outre, la question se pose de savoir quel est le sujet réel de la promesse (voir sur ce point mon introduction, p. 35-47).

Des autres lois de nature

De cette loi de nature qui nous oblige à transférer à un autre ces droits qui, s'ils sont conservés, s'opposent à la paix du genre humain, suit une troisième loi, selon laquelle *il faut exécuter les conventions qu'on a faites*, à défaut de quoi, les conventions sont vaines et ne sont que des mots vides, et, le droit que tous ont sur toutes choses étant maintenu, nous sommes encore dans l'état de guerre.

*Troisième loi de nature :
justice.*

C'est en cette loi de nature que se trouvent la source et l'origine de la JUSTICE. En effet, là où aucune convention n'a été antérieurement passée, il n'y a pas de droit qui a été transféré, et chacun a un droit sur toutes choses ; et, par conséquent, aucune action ne peut être injuste. En revanche, quand une convention est passée, la rompre est alors *injuste*. La définition de l'INJUSTICE n'est rien d'autre que *la non-exécution d'une convention*. Et tout ce qui n'est pas injuste est *juste*¹.

*Justice et injustice : ce
qu'elles sont.*

Mais, parce que les conventions de confiance mutuelle, où il y a de part et d'autre une crainte de non-exécution (comme il a été dit au chapitre précédent), sont invalides, bien que l'origine de la justice réside dans le fait de passer des conventions, néanmoins il n'y a pas d'injustice effective tant que la cause d'une telle crainte n'est pas éliminée – ce qui, pendant que les hommes sont à l'état de nature, ne peut être fait. Donc, avant que les mots de juste et d'injuste n'aient leur place, il doit y avoir une puissance coercitive quelconque qui force également les humains à exécuter leurs conventions, par la terreur de quelque châtiment plus grand que le bénéfice qu'ils pouvaient espérer en ne respectant pas leur convention ; et pour rendre bonne cette propriété que, par un contrat mutuel, ils acquièrent en

*Justice et propriété
commencent avec la
constitution de l'État.*

compensation du droit universel qu'ils abandonnent. Or, une telle puissance n'existe pas avant l'établissement de l'État. Et cela aussi peut être tiré de la définition courante de la justice qu'on trouve dans les Écoles. En effet, on y dit que la *justice est la volonté constante de donner à chacun ce qui lui est propre*. Et donc, là où il n'y a pas de *propre*, autrement dit pas de propriété, il n'y a pas d'injustice ; et là où il n'y a pas de puissance coercitive établie, c'est-à-dire là où il n'y a pas d'État, il n'y a pas de propriété, tout un chacun ayant un droit sur toutes choses. Par conséquent, là où il n'y a pas d'État, il n'y a rien qui soit injuste². En sorte que la nature de la justice consiste dans le fait de se conformer aux conventions valides ; mais la validité des contrats ne commence qu'avec la constitution d'une puissance civile suffisante pour forcer les humains à respecter les conventions. Et c'est alors que la propriété commence aussi.

Le fou se dit en lui-même qu'il n'existe rien de semblable à La justice n'est pas contraire à la raison. la justice ; il le déclare aussi parfois à haute voix, alléguant sérieusement que la conservation et la satisfaction de chacun relevant de son propre soin, il ne peut y avoir de raison pour laquelle chacun ne ferait pas ce qu'il estimerait avoir à faire pour y parvenir. De même aussi, faire ou ne pas faire des conventions, qu'elles soient respectées ou non, ce ne serait pas contraire à la raison qu'on y trouve son avantage. En disant cela, il ne nie pas l'existence des conventions, que celles-ci sont tantôt rompues, tantôt respectées, et qu'une telle rupture des conventions puisse être appelée injustice, et leur observation justice. Mais il se pose la question de savoir si l'injustice, indépendamment de la crainte de Dieu (car le même fou s'est dit en lui-même qu'il n'y a pas de dieu) ne peut pas parfois s'accorder avec cette raison qui dicte à tout un chacun son propre bien ; cela en particulier quand le bénéfice qu'on en retire est tel qu'il nous pousse à passer outre à la réprobation et aux injures des autres, mais aussi à leur puissance. Le royaume de Dieu s'acquiert par la violence, mais qu'en serait-il s'il pouvait l'être par une violence injuste ? Serait-ce aller contre la raison que de l'acquérir ainsi, quand il est impossible de subir

par là un dommage ? Et, si ce n'est pas contre la raison, ce n'est pas contre la justice – ou alors c'est accepter que la justice n'ait aucune valeur. C'est en partant de ce genre de raisonnement qu'on a paré la méchanceté, quand elle permet de réussir, du nom de vertu ; et certains qui, en d'autres domaines, ont condamné le fait de violer sa foi l'autorisent cependant quand il s'agit de conquérir un royaume. Et les païens qui croyaient que *Saturne* avait été déposé par son père *Jupiter*, croyaient cependant que ce même *Jupiter* était le vengeur de l'injustice. Ce qui ressemble plus ou moins à un passage juridique des commentaires de *Cokes* sur *Littleton* où il dit que si l'héritier légitime de la couronne est convaincu de trahison, il n'en reste pas moins qu'il doit recevoir la couronne et que, *eo instante*³, l'accusation doit être invalidée. On peut être très fortement tenté de conclure de ces exemples que, lorsque l'héritier présomptif d'un royaume tue celui qui le possède, fût-il son père, cela peut s'appeler de l'injustice, ou d'un tout autre nom ; pourtant, ce n'est jamais contraire à la raison, attendu que toutes les actions volontaires des humains tendent à leur procurer un bénéfice ; et les actions les plus raisonnables sont celles qui leur permettent le mieux de parvenir à leurs fins. Ce raisonnement spécieux n'en est pas moins faux.

En effet, la question n'est pas celle des promesses mutuelles, où il n'y a aucune assurance quant à leur exécution d'un côté ou de l'autre ; puisqu'il n'y a pas de puissance civile établie au-dessus des parties en présence, car de telles promesses ne sont pas des conventions. En revanche, là où l'une des parties a déjà exécuté sa part, ou quand il existe une puissance qui la fait s'exécuter, c'est alors que la question se pose de savoir si cela est contraire à la raison, c'est-à-dire au bénéfice que l'autre retirera en s'exécutant ou en ne s'exécutant pas. Je dis que ce n'est pas contraire à la raison. Pour montrer cela, il faut considérer premièrement que, lorsqu'on fait une chose qui, en dépit d'une quelconque prévision que l'on peut faire et sur laquelle on peut compter, tend à sa propre destruction, quel que soit l'accident inespéré qui, en se produisant, tourne les

choses à son bénéfice, il n'en reste pas moins que de tels résultats ne font pas que cette chose a été faite raisonnablement et sagement. Deuxièmement, dans l'état de guerre, où tout le monde est l'ennemi de tout le monde, à cause de l'absence d'une puissance commune qui les tienne tous en respect, personne ne peut espérer, en recourant à sa seule force ou à son intelligence, se protéger de l'élimination sans l'aide d'alliés ; et tout un chacun espère de l'alliance qu'elle le défende comme elle le ferait pour n'importe qui d'autre ; par conséquent, celui qui déclare penser qu'il est conforme à la raison de tromper ceux qui l'aident, peut en raison n'espérer aucun autre moyen de sûreté que ce que sa propre puissance individuelle peut lui procurer. Celui donc qui rompt sa convention et, ensuite, déclare qu'il peut le faire avec raison, ne peut être admis en une quelconque société qui s'unit en vue de la paix et de sa défense, mais il l'est par l'erreur de ceux qui l'acceptent ; et, étant admis, ils ne peuvent non plus l'y retenir sans s'apercevoir du danger de leur erreur⁴. Ces erreurs, personne ne peut raisonnablement compter sur elles comme moyens de sa sécurité ; et donc, s'il est laissé ou jeté hors de la société, il meurt, et, s'il vit en société, c'est grâce à l'erreur des autres, ce qu'il ne pouvait prévoir et sur quoi il ne pouvait pas non plus compter ; par conséquent, cela est contraire à la raison de sa préservation. Ainsi, tous ceux qui ne contribuent pas à l'éliminer le tolèrent uniquement par ignorance de ce qui est bon pour eux-mêmes.

Quant à gagner, par n'importe quel moyen, la perpétuelle assurance de la béatitude céleste, c'est de la futilité, car il n'y a qu'un moyen imaginable : c'est de ne pas rompre ses conventions et de les respecter.

Et, quant à la souveraineté, y parvenir par la rébellion, même en réussissant, néanmoins, parce qu'on ne peut raisonnablement l'espérer, mais plutôt espérer le contraire, et parce que, en l'acquérant de cette façon, d'autres apprennent à l'acquérir de la même manière, il est manifeste que cette tentative est contraire à la raison. Donc, la justice, c'est-à-dire le fait d'observer les conventions, est

une règle de la raison, par laquelle il nous est interdit de faire quoi que ce soit qui détruise notre vie et, par conséquent, c'est une loi de nature.

Il en est qui vont plus loin, pour qui la loi de nature n'est pas ces règles qui conduisent à préserver la vie humaine sur terre, mais à obtenir une béatitude éternelle après la mort, chose à laquelle peut mener la rupture des conventions, ce qui est donc juste et raisonnable (tels sont ceux qui pensent que c'est une œuvre méritoire de tuer ou de déposer, ou de se rebeller contre la puissance souveraine constituée au-dessus d'eux avec leur propre consentement). Mais, puisqu'il n'y a pas de connaissance naturelle de la condition humaine après la mort, que l'on connaît moins encore la récompense donnée pour trahir sa foi, mais qu'il y a seulement une croyance fondée sur ce que d'autres humains disent, lesquels en ont une connaissance surnaturelle, ou connaissent ceux qui connaissent, lesquels en connaissent d'autres qui ont une connaissance surnaturelle, violer sa foi ne saurait être appelé un précepte de raison ou de nature.

D'autres qui tiennent pour une loi de nature le fait d'être fidèle à sa foi font cependant des exceptions avec certaines personnes comme les hérétiques et celles qui ont l'habitude de ne pas exécuter les conventions passées avec d'autres ; et cela aussi est contraire à la raison. En effet, si un défaut quelconque est suffisant pour abroger une convention passée, alors le même défaut devrait, en raison, être suffisant pour empêcher la convention de se faire.

Les noms de juste et d'injuste, quand ils sont attribués aux humains, signifient une chose, et quand ils le sont aux actions, ils signifient autre chose. Attribués aux humains, ils signifient conformité ou non-conformité des mœurs à la raison. Mais, attribués aux actions, ils signifient conformité ou non-conformité à la raison, non des mœurs ou de la façon de vivre, mais des actions particulières. Donc, celui qui est juste, c'est celui qui se soucie autant qu'il peut de faire en sorte que toutes

Le vice d'une personne avec qui les conventions sont faites ne les abroge pas.

Justice chez les humains et justice dans les actions.

ses actions soient justes. Et celui qui est injuste est celui qui néglige cela. Dans notre langue, on dit le plus souvent de telles personnes qu'elles sont *équitables* et *inéquitables*, plutôt que *justes* et *injustes* ; pourtant, la signification est la même. Aussi, quelqu'un d'équitable ne perd pas ce titre à la faveur d'une action quelconque ou de plusieurs provenant d'une passion ou d'une erreur soudaine sur les choses ou les personnes ; pas plus que quelqu'un d'inéquitable ne perd ce qui le caractérise pour les actions qu'il fait ou s'abstient de faire par crainte, parce que sa volonté n'est pas construite par la justice, mais par le bénéfice manifeste qu'il tire de ce qu'il fait. Ce qui confère aux actions humaines la saveur de la justice, c'est une certaine noblesse ou courageuse bravoure (qui se trouve rarement) par laquelle on dédaigne de recourir à la fraude ou de manquer à sa promesse, afin de s'assurer une vie satisfaite. Cette justice des mœurs est celle que l'on veut signifier quand la justice est appelée vertu, et l'injustice, vice.

Toutefois, au sujet de la justice de leurs actions on ne dit pas des humains qu'ils sont justes, mais *non coupables*, et, au sujet de leur injustice (qu'on appelle aussi préjudice), on leur donne le nom de *coupables*.

Mais encore, l'injustice des mœurs est une prédisposition, Justice des mœurs, justice des actions. ou une aptitude à causer un préjudice, c'est de l'injustice avant même que l'acte n'ait eu lieu, sans supposer qu'un préjudice ait été causé à une quelconque personne individuelle. Mais l'injustice d'une action (autrement dit le préjudice) suppose qu'une personne individuelle ait subi un préjudice, précisément celle avec qui la convention a été faite. Et donc, le préjudice est souvent subi par une personne, cependant que le dommage retombe sur une autre. C'est comme lorsque le maître commande au serviteur de donner de l'argent à un étranger ; si cela n'est pas fait, c'est le maître qui subit le préjudice, à qui il était préalablement convenu que le serviteur devait obéir. Mais le préjudice retombe sur l'étranger envers qui le serviteur n'avait aucune obligation et à qui il ne pouvait donc faire subir aucun préjudice. Il en

est de même également dans les États où les personnes privées peuvent transmettre leurs dettes les uns aux autres, mais pas les vols et autres violences qui sont des dommages pour eux, parce que garder ce qu'on doit est un préjudice qui leur est fait, alors que vol et violence sont des préjudices faits à la personne de l'État.

Tout ce qui est fait à quelqu'un, conformément à sa propre volonté signifiée à l'auteur de l'action, n'est pas un préjudice pour lui. En effet, si l'auteur de l'action n'a pas transféré son droit originaire de faire ce qui lui plaît, par une quelconque convention antérieure, il n'y a pas rupture de convention, en sorte que l'autre ne subit aucun préjudice. Et s'il l'a fait, la volonté explicite de l'autre pour que l'action soit faite l'en libère et, par conséquent, ce dernier ne subit toujours pas de préjudice.

*Rien de ce qui est fait à
quelqu'un avec son
consentement n'est pour lui
un préjudice.*

Les auteurs distinguent, dans la justice des actions, la justice *commutative* et la justice *distributive*. Selon eux, la première consiste en une proportion arithmétique, la dernière en une proportion géométrique. Par commutative, ils entendent donc l'égalité en valeur des choses contractées, et, par distributive, ils entendent la distribution d'un égal bénéfice à ceux d'égal mérite. Comme si c'était de l'injustice de vendre plus cher que ce qu'on achète, ou de donner plus à quelqu'un que ce qu'il mérite. La valeur de toutes les choses faisant l'objet d'un contrat est mesurée par l'envie des contractants, et donc la valeur juste est celle qu'ils sont satisfaits de payer. Le mérite n'est pas dû par la justice, c'est seulement une grâce qui est accordée (en dehors du mérite issu d'une convention, par laquelle son exécution par l'une des parties mérite son exécution par l'autre, ce qui relève de la justice commutative, non distributive). Et donc cette distinction, dans le sens où l'on a l'habitude de l'exposer, n'est pas correcte. À proprement parler, la justice commutative est la justice d'un contractant, c'est-à-dire

*Justice commutative et
justice distributive.*

l'exécution d'une convention, acheter, vendre, louer, donner à bail, prêter et emprunter, échanger, troquer et tous autres actes de contrat.

Et la justice distributive est la justice d'un arbitre, autrement dit l'acte de définir ce qui est juste. Ainsi (la charge lui ayant été confiée par ceux qui l'ont fait arbitre), si l'arbitre remplit sa charge, on dit qu'il distribue à chacun ce qui lui revient en propre, et cela est effectivement une juste distribution, que l'on peut appeler (bien qu'improprement) justice distributive, mais plus proprement équité, qui est aussi une loi de nature, comme on le verra en son lieu.

De même que la justice dépend d'une convention antérieure, *Quatrième loi : gratitude.* de même la GRATITUDE dépend d'une grâce antérieure, autrement dit d'un don gratuit antérieur ; telle est la quatrième loi de nature. On peut la concevoir sous la forme suivante : *celui qui bénéficie d'une simple grâce de la part de quelqu'un s'efforce que ce dernier n'ait pas de motif raisonnable de se repentir de sa bonne volonté.* En effet, personne ne donne jamais que dans l'intention d'un bien pour soi-même, parce que le don est volontaire et que l'objet de tous les actes volontaires est pour tout un chacun son propre bien. Si l'on voit qu'on en sera privé, il n'y aura ni prévenance ou confiance, ni par conséquent assistance mutuelle ; pas non plus de réconciliation de l'un avec l'autre, et donc on est voué à rester à l'état de *guerre*, ce qui est contraire à la première et fondamentale loi de nature, laquelle commande de *rechercher la paix*. Le manquement à cette loi est appelé *ingratitude* ; et il y a la même relation entre elle et la grâce qu'il y a entre l'injustice et l'obligation par convention.

Une cinquième loi de nature est la BIENVEILLANCE, *Cinquième : s'accommoder mutuellement, ou bienveillance.* autrement dit *que chacun se force d'être accommodant avec les autres.* Pour bien comprendre cela, on peut considérer que la capacité des humains à former une société est de diverse nature, ce qui provient de la diversité de leurs affections ; ce qui n'est pas sans ressemblance avec les pierres mises ensemble pour construire un bâtiment. De même en effet que telle pierre

qui, à cause de l'aspérité et de l'irrégularité de sa forme, prend plus de place aux autres qu'elle n'en occupe par elle-même, et qui, par sa dureté ne peut pas facilement être aplanie, ce qui empêche la construction, est rejetée par les maçons comme étant inutile et impropre à la construction ; de même aussi, un homme que l'aspérité de sa nature forcera à garder pour lui-même ces choses qui sont pour lui superflues mais seraient nécessaires aux autres, et que l'obstination de ses passions ne permet pas de corriger, doit être laissé de côté ou rejeté hors de la société à laquelle il fait obstruction. Car, attendu que chacun, non seulement en droit, mais aussi par nécessité de nature, est censé s'efforcer autant qu'il le peut d'obtenir ce qui est nécessaire à sa conservation, celui qui s'y opposera pour des choses superflues est coupable de la guerre qui s'ensuit et fait donc cela même qui est contraire à la loi fondamentale de nature, qui commande de *rechercher la paix*. On peut appeler SOCIABLES ceux qui observent cette loi (les Latins les nomment *commodi*), et *obstinés, insociables, inconciliables, intraitables* ceux qui font le contraire.

Une sixième loi de nature est celle-ci : qu'*une fois données* Sixième : facilité à pardonner. *les garanties pour l'avenir, on se doit de pardonner les offenses passées à ceux qui, les regrettant, désirent le pardon.* Le PARDON, en effet, ne consiste qu'à octroyer la paix, laquelle, bien qu'octroyée à ceux qui persévèrent dans leur hostilité, n'est pas la paix, mais la peur ; néanmoins, ne pas l'octroyer à ceux qui présentent des garanties pour l'avenir est le signe d'une aversion pour la paix, et donc s'oppose à la loi de nature.

La septième est *que, dans les vengeances* (c'est-à-dire faire Septième : que dans les vengeances on respecte seulement le bien futur. *payer le mal par le mal*), *on ne considère pas la grandeur du mal passé, mais la grandeur du bien qui suit.* Par là, il nous est interdit d'infliger une punition dans un tout autre dessein que celui de corriger l'offenseur ou de diriger les autres. Cette loi, en effet, est une conséquence de la précédente, qui commande de pardonner sous condition de sécurité pour l'avenir. De plus, la vengeance sans considération de l'exemple et du profit à venir est le triomphe

ou la glorification de la douleur des autres, et tend à être sans fin (car la fin est toujours ce qui est à venir) ; or, la gloire sans fin est vaine gloire, et contraire à la raison ; et, faire souffrir sans raison, c'est tendre à introduire la guerre, ce qui est contre la loi de nature, ce que l'on désigne communément du nom de *cruauté*.

Et, puisque tout signe de haine ou de mépris provoque Huitième : contre l'insulte. l'affrontement, dans la mesure où la plupart des humains choisissent plutôt de risquer leur vie au lieu de ne pas se venger, nous pouvons, au huitième rang, arrêter ce précepte comme loi de nature : *que personne, par un acte, un mot, une attitude, un geste, déclare haïr ou mépriser un autre*. Le manquement à cette loi est communément appelé *insulte*.

La question de savoir qui est le meilleur n'a pas sa place Neuvième : contre l'orgueil. dans l'état de nature au sein duquel (comme on l'a déjà vu) tous les humains sont égaux. L'inégalité dont il est question maintenant a été introduite par les lois civiles. Je sais qu'Aristote (dans le premier livre de ses *Politiques*, dans le but de fonder sa théorie) déclare que par nature certains humains sont plus capables de commander, voulant dire par là qu'ils sont d'une espèce plus sage (à laquelle il appartient, pense-t-il, à cause de sa philosophie), les autres pour servir (en parlant de ceux qui ont un corps robuste, mais ne sont pas philosophes comme lui-même), comme si maître et esclave n'avaient pas été créés par convention humaine, mais par différence d'intelligence. Ce qui n'est pas seulement contre la raison, mais aussi contre l'expérience. En effet, il y en a peu qui sont assez fous pour ne pas se gouverner eux-mêmes et se laisser gouverner par les autres. Et quand ceux qui pensent d'eux-mêmes qu'ils sont sages s'affrontent par la force à ceux qui se méfient de leur propre sagesse, ils n'obtiennent la victoire ni toujours, ni souvent, ni presque à chaque fois. Si donc la nature a fait les humains égaux, cette égalité doit être reconnue ; ou bien si la nature les a faits inégaux, puisque ceux qui pensent qu'ils sont égaux n'institueront pas un état de paix, sauf en des termes égaux, une telle égalité

doit être admise. Donc, je pose comme neuvième loi de nature *que chacun reconnaisse l'autre comme son égal par nature*⁵. Le manquement à ce précepte est l'*orgueil*.

De cette loi en dépend une autre : *que, en entrant dans l'état* Dixième : contre l'arrogance. *de paix, personne n'exige de conserver pour lui-même un droit sans être satisfait de ce qu'il doive être conservé par tous les autres*. De même qu'il est nécessaire à tous ceux qui cherchent la paix de délaisser certains droits de nature, autrement dit de ne pas avoir toute liberté de faire ce qu'ils veulent, de même, il est nécessaire à la vie humaine d'en conserver certains, comme le droit de gouverner leurs propres corps, de jouir de l'air, de l'eau, du mouvement, d'aller d'un lieu à un autre, et de toutes les autres choses sans lesquelles on ne peut vivre, ou vivre bien. Dans ce cas, si au moment de faire la paix on exige pour soi-même ce qui ne peut être accordé aux autres, on agit contrairement à la précédente loi qui commande de reconnaître l'égalité naturelle et donc aussi contre la loi de nature. Ceux qui observent cette loi sont ceux qu'on appelle *modestes*, et ceux qui l'enfreignent, *arrogants*. Les Grecs appellent la violation de cette loi *pleonexia*, c'est-à-dire le désir d'avoir plus que sa part.

Si *quelqu'un est chargé de juger entre deux hommes*, c'est un Onzième : équité. précepte de la loi de nature *qu'il traite entre eux avec égalité*. Sans quoi, en effet, les litiges existant entre les humains ne peuvent se régler que par la guerre. Donc, celui qui rend un jugement partial fait en sorte de dissuader les gens de recourir aux juges et aux arbitres et, par conséquent (contre la loi de nature fondamentale), celui-là cause la guerre.

L'observation de cette loi, selon l'égle distribution à chacun de ce qui, en raison, lui revient, est appelée ÉQUITÉ, et (comme je l'ai déjà dit) justice distributive ; sa violation est appelée *acception de personnes*, προσωποληψία.

De cela, suit une autre loi : *qu'on jouisse en commun de ces* Douzième égalité dans l'usage des choses communes *choses qui ne peuvent être divisées, si c'est possible ; et sans*

restriction, si la quantité de la chose le permet ; sinon, proportionnellement au nombre de ceux qui y ont droit. Car autrement, la distribution serait inégale et contraire à l'équité.

Or, il y a des choses qui ne peuvent être divisées, et dont on ne Treizième : le sort. peut jouir en commun. Dans ce cas, la loi de nature, qui prescrit l'équité, exige *que le droit entier, ou encore (pour faire un usage alterné) la première possession, soient fixés par le sort.* En effet, une distribution égale relève de la loi de nature, et d'autres moyens de distribution égale ne peuvent être imaginés.

Il y a deux espèces de sort, *arbitraire* et *naturel*. Le sort Quatorzième : primogéniture et première occupation arbitraire est celui sur lequel les concurrents sont d'accord ; le sort naturel est ou bien la *primogéniture* (les Grecs appellent κληρονομία ce qui signifie *donné par le sort*) ou *première occupation*.

Et donc, ces choses dont on ne peut jouir en commun, et qu'on ne peut pas non plus diviser, doivent être adjugées au premier possesseur, et dans certains cas au premier-né, en tant qu'acquises par le sort.

C'est encore une loi de nature *que ceux qui sont médiateurs* Quinzième : des médiateurs. *de la paix doivent disposer d'un sauf-conduit.* En effet, la loi qui commande la paix comme *fin*, commande l'intercession comme *moyens* ; or les moyens de l'intercession sont le sauf-conduit.

Et, si fort que les humains puissent vouloir observer ces Seizième : soumission à l'arbitrage. lois, il se peut néanmoins que des questions surgissent au sujet de l'action de quelqu'un – d'abord si elle a eu lieu ou non, ensuite (si elle a eu lieu) est-ce contre la loi, ou n'est-ce pas contre la loi ; la première est une question *de fait*, la dernière une question *de droit* – à moins donc que les parties ne conviennent mutuellement de s'en tenir à la sentence d'un autre, elles s'éloigneront plus que jamais de la paix. Cet autre, à la sentence duquel elles se soumettent, est appelé un ARBITRE. Et donc, c'est une loi de nature *que ceux qui ont un litige, soumettent leur droit au jugement d'un arbitre.*

Et, attendu que chacun est présumé faire toutes choses pour son bénéfice propre, en sa propre cause nul n'est l'arbitre qui convient. Et, quand bien même serait-il celui qui convient le mieux, il reste que l'équité attribuant à chacune des parties un bénéfice égal, si l'une d'elles était instituée juge, l'autre devrait l'être aussi ; en sorte que le litige, c'est-à-dire la cause de guerre, demeure, ce qui est contraire à la loi de nature.

Dix-septième : nul n'est son propre juge.

Pour la même raison, nul, en quelque cause que ce soit, ne saurait être accepté comme arbitre, si la victoire d'une partie lui procure manifestement un plus grand profit, ou plus d'honneur, ou de plaisir que la victoire de l'autre partie, car il a accepté un pot-de-vin (bien que cependant un pot-de-vin soit inévitable), et personne n'est obligé de lui faire confiance. Ainsi, le litige et l'état de guerre sont maintenus, contrairement à la loi de nature.

Dix-huitième : nul n'est juge s'il a en lui une cause naturelle de partialité.

Et dans un litige *de fait*, le juge ne devant pas accorder plus de crédit à l'un qu'à l'autre (en l'absence d'autres arguments), doit faire crédit à un troisième, ou à un troisième et à un quatrième ou plus, car autrement la question reste non résolue, et abandonnée à la force, contrairement à la loi de nature.

Dix-neuvième : témoins.

Telles sont les lois de nature, dictant la paix, comme moyens de conservation des humains en multitude ; et cela concerne seulement la théorie de la société civile. Il y a bien d'autres choses tendant à la destruction des individus particuliers, comme l'ivrognerie et toutes les autres sortes d'excès qui doivent donc aussi être comptés au nombre de ces choses que la loi de nature a interdites. Mais il n'est pas nécessaire de les relever et elles ne sont pas non plus pertinentes ici.

Et, bien que ceci puisse sembler être une déduction trop subtile des lois de nature pour que tous les humains en prennent connaissance, puisque la plupart d'entre eux sont trop occupés à rechercher la nourriture et le reste trop peu attentifs pour

Règle pour

l'examen facile des lois de nature.

comprendre, pourtant, pour qu'aucun n'ait d'excuse de les ignorer, elles ont été réduites à la forme d'un résumé simple, intelligible même à celui dont les capacités sont les plus faibles ; c'est ceci : *ne fais pas à un autre ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même*. Cela montre qu'il n'y a rien d'autre à faire pour apprendre les lois de nature, si l'on soupèse les actions des autres en les comparant aux siennes et qu'elles paraissent trop lourdes, que de les placer sur l'autre plateau de la balance et les siennes propres à leur place, de telle sorte que ses propres passions, son amour-propre ne puissent rien ajouter au poids. Ainsi, il n'y a pas une seule de ces lois de nature qui n'apparaîtra très raisonnable.

Les lois de nature obligent *in foro interno*, autrement dit, Les lois de nature obligent toujours en conscience, mais, en pratique, seulement s'il y a sécurité. elles nous forcent à désirer qu'elles se réalisent ; mais *in foro externo*, c'est-à-dire dans leur mise en œuvre, elles n'obligent pas toujours. En effet, celui qui est modeste et arrangeant et qui tiendrait toutes ses promesses en temps et lieu, alors que personne d'autre ne ferait de même, ne ferait rien que se transformer en proie pour les autres, et pourvoir avec certitude à sa propre perte, contrairement au fondement de toutes les lois de nature, qui tendent à la préservation des natures. Et encore, celui qui, étant suffisamment assuré que les autres observeront les mêmes lois à son égard, ne les respecte pas lui-même, celui-là ne recherche pas la paix, mais la guerre, et, par conséquent, la destruction de sa propre nature par la violence.

Et, quelles que soient les lois qui contraignent *in foro interno*, elles peuvent être violées, non seulement par un fait contraire à la loi, mais aussi par un fait conforme à elle, au cas où on l'estime contraire. En effet, bien que l'action, en ce cas, soit conforme à la loi, pourtant, l'intention va contre la loi ; ce qui, là où l'obligation est *in foro interno*, est une violation.

Les lois de nature sont immuables et éternelles, car Les lois de nature sont éternelles ; injustice, ingratitude, arrogance, orgueil, iniquité, acception de personnes et le reste ne peuvent jamais être licites. En effet, jamais la guerre ne peut préserver la vie, et la paix la détruire.

Ces mêmes lois, parce qu'elles obligent seulement à un désir et *et sont pourtant faciles.* à un effort, je veux dire un effort constant et non simulé, sont faciles à observer. En cela, elles ne requièrent rien que de l'effort, et celui qui s'efforce de les exécuter les suit ; or, celui qui suit la loi est juste.

Et la science de ces lois est la seule et vraie philosophie *La science de ces lois est la vraie philosophie morale.* morale. Car la philosophie morale n'est rien d'autre que la science de ce qui est *bon* et *mauvais* dans la communication et la société du genre humain⁶. *Bon* et *mauvais* sont les noms qui signifient nos envies et nos aversions, et qui diffèrent selon les tempéraments, coutumes et doctrines des humains. Divers humains ne diffèrent pas seulement quant à leur jugement, leurs sensations de ce qui est plaisant ou déplaisant au goût, à l'odorat, à l'ouïe, au toucher, à la vue, mais aussi quant à ce qui est conforme à la raison, ou ne leur convient pas dans les actions de la vie courante. Plus encore, le même homme, à divers moments, diffère de lui-même, et une fois il vante, c'est-à-dire qu'il déclare être bon ce qu'une autre fois il critiquera et déclarera être mauvais. De là surgissent disputes, litiges et finalement la guerre. Et donc aussi longtemps que les humains sont à l'état de nature (qui est un état de guerre), puisque l'envie privée est la mesure de ce qui est bon et mauvais, par conséquent, tous sont d'accord sur ceci que la paix est bonne et donc aussi que les voies ou moyens de la paix, qui sont (comme je l'ai montré auparavant) *justice, gratitude, modestie, équité, miséricorde* et les autres lois de nature, sont bons ; autrement dit, ce sont les *vertus morales* ; et ce qui leur est contraire, les *vices*, est mauvais. Or donc, la science de la vertu et du vice est la philosophie morale. Mais ceux qui écrivent de la philosophie morale, encore qu'ils reconnaissent les mêmes vertus et les mêmes vices, ne voient pas toutefois ce qui fait que la vertu est bonne, pas plus d'ailleurs qu'ils ne vantent les vertus comme moyens de vivre en paix, socialement et confortablement, et ils les classent parmi les passions moyennes, comme si ce n'était pas la cause, mais le

degré d'audace qui faisait le courage, ou comme si ce n'était pas la cause, mais la quantité du don qui faisait la générosité.

Ces ordres de la raison, on a l'habitude de les appeler des lois, mais improprement. Car ils ne sont que des conclusions ou des théorèmes concernant ce qui conduit à la préservation et à la défense de soi-même ; alors que la loi est proprement le mot de celui qui, de droit, possède le commandement sur les autres. Toutefois, si l'on considère les mêmes théorèmes comme étant énoncés avec les mots de Dieu, qui de droit commande toutes choses, alors elles sont proprement appelées lois.

¹ Le juste est une notion négativement définie : ce que la loi n'interdit pas. De la sorte, la rupture « moderne » est opérée : il n'y a pas, pour les modernes, de juste par nature ou en Dieu.

² Telle est la thèse « moderne », en sa formulation la plus radicale : il n'est de juste que par l'État.

³ Dans l'instant, immédiatement.

⁴ Implicitement, Hobbes admet ici la faiblesse de son argument fondé sur la promesse (voir chapitre 14, p. 236, note 1).

⁵ Ce qui était posé au chapitre 13 comme postulat fondamental de l'anthropologie politique est ici énoncé comme loi de nature (voir chapitre 13, p. 220, note 1).

⁶ On perçoit ici le rôle politique de la philosophie morale telle que Hobbes est en train d'en exposer les fondements. En effet, l'élaboration hobbesienne d'une science du bien et du mal (c'est-à-dire du bon et du mauvais) est une prise de position politique dont Hobbes est évidemment conscient. C'est ainsi que, dans la conclusion de son ouvrage, il déclare que sa doctrine, substituée à la « vaine philosophie », devrait être enseignée dans les universités car elle contribue à la paix civile en donnant tout pouvoir au souverain de définir le juste et l'injuste. Dieu et nature disparaissent comme fondements.

*Des PERSONNES, AUTEURS,
et des choses personnifiées¹*

Une PERSONNE est celui dont les mots et les actions sont Ce qu'est une personne.
considérés soit comme étant les siens propres, soit en ce qu'ils représentent les mots et les actions d'un autre, ou de toute autre chose à quoi ils sont attribués véritablement ou fictivement.

Quand ils sont considérés comme les siens propres, on dit Personne naturelle et artificielle.
alors qu'il s'agit d'une *personne* naturelle ; et, quand ils sont considérés comme représentant les mots et les actions d'un autre, il s'agit alors d'une *personne fictive* ou *artificielle*.

Le mot *personne* est latin. Alors que les Grecs ont D'où vient le mot *personne*.
πρόσωπον qui signifie la *figure*, *persona*, en latin, signifie le *déguisement*, ou l'*apparence extérieure* d'un homme imitée sur la scène ; quelquefois aussi, il signifie plus spécifiquement le déguisement de la figure : le masque ou le loup. De la scène, ce mot a été appliqué à tout homme représentant parole et action, dans les tribunaux comme dans les théâtres. En sorte qu'une *personne* est la même chose qu'un *acteur*, à la scène comme dans la conversation ordinaire ; *personnifier*, c'est *tenir un rôle* ou *représenter* soi-même ou un autre, et celui qui tient le rôle d'un autre est dit être le support de sa *personne* ou agir en son nom (c'est en ce sens que *Cicéron* emploie ce mot quand il dit *unus sustineo tres personas ; mei, adversarii, et judicis*, je suis le support de trois personnes, la mienne propre, celle de mon adversaire et celle du juge). La *personne*, selon la diversité des cas, est appelée diversement : *représentant* ou *délégué*, *lieutenant*, *vicaire*, *avocat*, *député*, *fondé de pouvoir*, *acteur*, et ainsi de suite.

Les mots et actions de certaines personnes artificielles *Acteur, auteur.* *appartiennent* à ceux qu'elles représentent. La personne est donc l'*acteur*- ; et celui dont les mots et les actions sont les siens est l'AUTEUR. Dans ce cas, l'acteur a autorité pour agir. Car celui qu'on appelle *propriétaire* (en latin *dominus*, en grec κύριος) en parlant des marchandises et des biens, est appelé un auteur en parlant des actions. Et, de même que le droit de posséder est appelé propriété, de même le droit de faire une action quelconque est *Pouvoir.* appelé POUVOIR [*AUTHORITY*]², et quelquefois *mandat*. En sorte que, par pouvoir, on entend toujours le droit d'accomplir un acte quelconque : et un acte *accompli en vertu d'un pouvoir*, d'une procuration, d'une autorisation [*commission*] l'est en vertu de celui dont c'est le droit.

Il découle de cela que, lorsque l'acteur passe une *Les conventions par pouvoir engagent l'auteur* convention en vertu d'un pouvoir, il engage l'auteur, pas moins que dans le cas où celui-ci aurait lui-même passé la convention ; et il n'est pas moins assujetti à tous ses effets. Par conséquent, tout ce qui a été précédemment établi (chapitre 14) quant à la nature des conventions passées entre des hommes jouissant de leur faculté naturelle, est également vrai quand elles sont passées par leurs acteurs, représentants ou fondés de pouvoir qui tiennent d'eux leur pouvoir dans la limite fixée par leur procuration, mais non au-delà.

Aussi, celui qui passe une convention avec l'acteur ou le représentant, en ignorant le pouvoir dont celui-ci dispose, le fait à ses propres risques. Car personne n'est obligé par une convention dont il n'est pas l'auteur ; par conséquent, on ne l'est pas non plus par une convention contraire au pouvoir qu'on a donné, ou en dehors de celui-ci.

Quand l'acteur, sur ordre de l'auteur, fait quelque chose contre la *mais pas l'acteur.* loi de nature, s'il est obligé de lui obéir en vertu d'une convention antérieure, ce n'est pas lui, mais l'auteur qui viole la loi de nature ; en effet, bien que l'action soit contraire à la loi de nature, il reste qu'il ne s'agit pas de son action.

Tout au contraire, refuser de l'accomplir, c'est aller contre la loi de nature qui interdit de rompre une convention.

Celui qui passe une convention avec l'auteur par *Le pouvoir doit être produit.* l'intermédiaire de l'acteur, en ignorant de quel pouvoir ce dernier dispose, et en s'en tenant à sa parole seulement et, au cas où, malgré sa demande, un tel pouvoir n'est pas produit, celui-là cesse alors d'être engagé par elle. En effet, la convention passée avec l'auteur n'est pas valide sans la garantie de celui-ci. En revanche, une convention est valide si celui qui la passe savait à l'avance qu'il ne devait espérer d'autre garantie que la parole de l'acteur ; parce que l'acteur, dans ce cas, s'est fait lui-même l'auteur. Par conséquent, quand le pouvoir est visible, la convention engage l'auteur, non l'acteur ; quand le pouvoir est simulé, elle engage l'acteur seulement car, alors, nul autre que lui-même n'est auteur.

Quelques choses ne peuvent être représentées fictivement. *Choses personnifiées, inanimées,* Les choses inanimées, comme une église, un hôpital, un pont peuvent être personnifiées par un recteur, un directeur, un superviseur. Mais les choses inanimées ne peuvent être auteurs et ne peuvent, par conséquent, donner pouvoir à leurs acteurs. Pourtant, les acteurs peuvent disposer, de la part des propriétaires et des dirigeants de ces choses, du pouvoir de les entretenir. De telles choses ne peuvent donc être personnifiées avant l'établissement d'un quelconque gouvernement civil.

Pareillement, les enfants, les imbéciles et les fous, qui n'ont pas *irrationnelles.* l'usage de la raison, peuvent être personnifiés par des tuteurs ou des curateurs ; mais (pendant ce temps), ils ne peuvent être les auteurs d'aucune des actions accomplies par ceux qui les personnifient et ne le peuvent être que dans la limite où (quand ils auront recouvré l'usage de la raison) ils auront jugé leurs actions raisonnables. Toutefois, pendant le temps de leur déraison, celui qui est en droit de les gouverner peut donner pouvoir au tuteur. Mais cela, à nouveau,

ne peut avoir lieu qu'au sein d'un état civil parce que, antérieurement à un tel état, il n'existe aucune autorité sur des personnes.

Une idole, ou une simple fiction du cerveau, peut être personnifiée Faux dieux. comme le furent les dieux des païens qui, grâce à des officiants appointés par l'État, étaient personnifiés et détenaient possessions, et autres biens et droits que, périodiquement, les humains leur dédiaient et leur consacraient. Mais les idoles ne peuvent être auteurs puisqu'une idole n'est rien. Le pouvoir procédait de l'État et, par conséquent, préalablement à l'instauration d'un gouvernement civil, les dieux des païens ne pouvaient être personnifiés.

Le vrai dieu peut être personnifié. Il le fut d'abord par *Moïse* qui Le vrai dieu. gouvernait les *Israélites* (lesquels n'étaient pas son peuple, mais le peuple de Dieu), non en son nom propre, suivant la formule *hoc dicit Moses*, mais au nom de Dieu, suivant la formule *hoc dicit dominus*. Ensuite, il fut personnifié par le fils de l'homme, son propre fils, notre Seigneur béni *Jésus Christ*, qui vint faire revenir les Juifs et faire venir toutes les nations au royaume du père, non de son propre chef, mais comme l'envoyé de son père. Enfin, le vrai dieu fut personnifié par l'esprit saint, ou consolateur, parlant et agissant à travers les apôtres. L'esprit saint était un consolateur venu non pas de lui-même, mais envoyé par les deux ensemble, le jour de Pentecôte.

Les humains en multitude forment une personne *une* Comment se forme une personne à partir d'une multitude d'hommes. quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, en sorte que cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers de cette multitude. En effet, c'est l'*unité* du représentant, non l'*unité* du représenté qui fait la personne *une*. Le représentant est le support de la personne et il n'est le support que d'une seule personne : l'*unité* dans une multitude ne peut s'entendre d'une autre manière³.

Puisque la multitude est par nature non pas une, mais Tout un chacun est auteur. multiple, on ne peut comprendre ceux qui la composent comme s'ils ne formaient qu'un unique auteur, mais plutôt comme étant les multiples auteurs

de ce que dit et fait, en leur nom, celui qui les représente. Tous lui ont donné pouvoir et il les représente tous en commun et chacun en particulier, et toutes les actions accomplies par lui sont, pour chacun d'entre eux, les siennes propres dans le cas où ils lui ont donné pouvoir sans restriction. Dans le cas contraire, quand ils bornent l'objet et l'étendue du pouvoir de celui qui les représente, aucun d'entre eux ne considère les actes accomplis par le représentant en dehors de la commission [*commission*] qu'il a reçue d'eux comme étant les siens propres.

Si le représentant se compose de plusieurs hommes, la voix *L'acteur peut être plusieurs hommes n'en formant qu'un seul au moyen d'une majorité de voix.* du plus grand nombre est considérée comme la voix de tous. En effet, si le plus petit nombre se prononce (par exemple) en faveur du oui, et le plus grand nombre en faveur du non, il y aura plus de non qu'il n'est nécessaire pour annuler les oui. De ce fait, l'excès de non demeurant incontestable est la seule voix dont le représentant dispose.

Un représentant composé d'un nombre pair, tout *Les représentants, en nombre pair, sont incapables* particulièrement quand il s'agit d'un petit nombre de sorte que parfois les voix opposées s'égalisent, est donc souvent muet et incapable d'agir. Cependant, en certaines circonstances, un nombre égal de voix opposées peut permettre de trancher une question ; ainsi en est-il en matière de condamnation et d'acquittement : l'égalité des votes acquitte par cela seul qu'elle ne condamne pas, mais inversement, elle ne condamne pas par cela seul qu'elle n'acquitte pas. En effet, quand une cause est entendue, ne pas condamner, c'est acquitter ; mais, au contraire, il est faux de dire que ne pas acquitter c'est condamner. Il en va de même quand il s'agit de débattre de l'exécution immédiate de quelque chose ou de son report à plus tard : en, effet, quand les voix sont en nombre égal, ne pas décréter l'exécution c'est décréter son report.

Que le nombre soit impair, tel que trois ou plus (hommes ou *Vote négatif.* assemblées), et si tout un chacun a le pouvoir, par une voix négative, d'écarter

l'effet des voix positives du reste, alors ce nombre n'est pas un représentant parce que, en raison de la diversité des opinions et des intérêts humains, il est fréquent qu'il devienne, dans les cas de la plus haute importance, une personne muette et incapable entre autres choses de gouverner une multitude, particulièrement en temps de guerre.

Les acteurs sont de deux sortes. L'acteur de la première sorte, comme son nom l'indique, je l'ai défini plus haut comme étant celui qui fait simplement sienne l'action d'un autre. L'acteur de la seconde sorte est celui qui fait sienne l'action d'un autre ou une convention passée avec un autre, mais sous condition. Autrement dit, c'est celui qui prend en charge une action si l'autre ne l'accomplit pas du tout ou s'il ne l'accomplit pas à temps ou avant un certain temps. Et ces auteurs, agissant conditionnellement, sont généralement appelés CAUTIONS, en latin *fidejussores* et *sponsores* ; en particulier, on les appelle *praedes* pour une dette et, pour comparaître devant un juge ou un magistrat, *vades*.

1 *Of persons, authors, and things personated.* Ce chapitre est l'un des plus novateurs de l'ouvrage et constitue du même coup une avancée considérable dans la constitution d'une philosophie de l'État. Il est aussi sans doute l'un des plus complexes. La thèse centrale est celle-ci : la souveraineté est un processus de personnification. Et cette thèse est assortie d'un corollaire, pour ainsi dire : personnifier, c'est représenter. Quant au mode opératoire selon lequel s'effectue la personnification/représentation, il est l'ordination du multiple à l'un. Personnification, représentation, ordination sont donc les trois lieux théoriques qui structurent ce chapitre.

Par rapport au premier théoricien de la souveraineté (Bodin, les *Six Livres de la République*, 1576) l'avancée de Hobbes est ici fondamentale. Bodin, en effet, ne conçoit l'unité d'une république (État) que de façon empirique : il ne distingue pas entre peuple et multitude, ce que fait Hobbes (distinction déjà établie dans *De cive*, XII, 7 et reprise ici). La nouveauté réside donc, chez Hobbes, dans cette affirmation que le souverain *représente* le peuple. Une proposition rejetée par Rousseau, qui, cependant, retiendra le principe de l'ontologie politique hobbesienne, l'ordination du multiple à l'un. Un tel principe est en effet constitutif d'une philosophie de la souveraineté : la multitude (i.e. le multiple) doit être rapportée au souverain (i.e. l'un) comme à son principe. C'est seulement selon l'unité de jugement qu'une multitude peut être gouvernée, autrement dit ce n'est qu'ordonnée (réduite) à l'un qu'elle peut former un corps politique ou république, c'est-à-dire un État. C'est dans la forme de l'ordination du multiple à l'un que

réside l'élucidation hobbesienne de la représentation souveraine, et cette *forme* est énoncée dans le cours du chapitre 16. Sur l'ordination à l'un, voir mon ouvrage, *Le dieu mortel*, *op. cit.*, p. 21-44.

2 Le choix qui est fait ici de traduire *authority* par « pouvoir » paraît se justifier par référence à la théorie de la souveraineté telle qu'elle est développée par Hobbes. Le mot *authority* peut signifier dans le texte de Hobbes, selon les lieux de son emploi, aussi bien autorité au sens courant du mot (telle personne a de l'autorité), que droit au sens où une personne a autorité (est autorisée) pour faire une action ; ce qui peut s'entendre au sens de mandat, ou commission, c'est-à-dire de *pouvoir*. C'est le cas ici. Le texte anglais établi par R. Tuck est « *the Right of doing any Action, is called AUTHORITY and sometimes warrant* ». Ce dernier mot signifie clairement un pouvoir donné à quelqu'un en vue de l'autoriser à faire une action. De sorte que celui qui détient une autorisation de cette sorte détient un pouvoir d'agir au nom de l'auteur (*author*, d'où la notion d'*authority*), car il le représente. Au demeurant, Hobbes utilise souvent *power* (pouvoir) comme synonyme d'*authority* ; c'est le cas notamment sur une question cruciale, le droit de nommer les évêques en tant que droit de souveraineté : « Supposons, en effet, écrit Hobbes, qu'un roi chrétien commette le pouvoir [*authority*] d'ordonner des pasteurs sur ses domaines de souveraineté [*his dominions*] à un autre roi comme plusieurs rois chrétiens accordent ce pouvoir [*power*] au pape... » (chapitre 42, p. 757) ; également : « Mais si chaque souverain chrétien est le pasteur suprême de ses propres sujets, il semble qu'il ait aussi le pouvoir [*authority*], non seulement de prêcher... Donc, pour preuve de ce que les rois chrétiens ont le pouvoir [*power*] de baptiser et de consacrer... » (*ibid.*). En d'autres termes, si les rois ont autorité pour créer des évêques, baptiser, etc., cela signifie qu'ils peuvent donner ce pouvoir de le faire à quelqu'un.

La notion de pouvoir renvoie ici, en bonne doctrine de souveraineté/représentation, à un pouvoir (mandat, autorité) donné à quelqu'un – un certain temps – pour accomplir une action déterminée et précise en son nom. Celui qui fait l'action n'est alors que l'acteur, il joue un rôle, tout comme l'huissier qui se présente chez vous, non en son nom propre mais au nom de celui qui lui a donné mandat ou pouvoir. *Power*, *authority*, *warrant* sont ici synonymes quand ils sont appliqués au droit de souveraineté qui s'exerce par commission (voir note 2, p. 288, et p. 509-510, sur ce qu'est une « bonne loi »).

Quoi qu'il en soit, chaque fois que nécessaire, j'ai signalé le mot anglais entre crochets ; ainsi, chacun pourra rétablir selon sa propre compréhension.

3 Texte canonique ! Ici se trouve résumé et ramené à son principe ce que j'appelle l'ordination du multiple à l'un. Et le paragraphe suivant ne manque pas de clarifier politiquement ce théorème ontologique : *la multitude est, par nature, non pas une, mais multiple...*

II

DE L'ÉTAT

*Des causes, de la génération¹
et de la définition de l'ÉTAT*

La cause finale, fin ou but des humains (lesquels aiment naturellement la liberté et avoir de l'autorité sur les autres) en s'imposant à eux-mêmes cette restriction (par laquelle on les voit vivre dans des États) est la prévoyance de ce qui assure leur propre préservation et plus de satisfaction dans la vie ; autrement dit de sortir de ce misérable état de guerre qui est, comme on l'a montré, une conséquence nécessaire des passions naturelles qui animent les humains quand il n'y a pas de puissance visible pour les maintenir en respect et pour qu'ils se tiennent à l'exécution de leurs engagements contractuels par peur du châtement, comme à l'observation de ces lois de nature telles qu'elles sont établies aux chapitres 14 et 15.

En effet, sans la terreur d'une puissance quelconque, qui est cause de ce qu'elles sont observées, les lois de nature (*justice, équité, humilité, clémence* et, en somme, *faire aux autres ce que nous voudrions qui nous fût fait*) sont, par elles-mêmes, contraires aux passions naturelles, lesquelles nous portent à la partialité, à la vanité, à la vengeance, et ainsi de suite. Les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité². Donc, indépendamment des lois de nature (auxquelles chacun se conforme quand il le veut et quand il le peut sans danger), si aucune puissance n'est établie ou si elle n'est pas assez grande pour assurer notre sécurité, chacun aura recours et pourra licitement recourir à ses propres forces et à son art afin de se protéger des autres. Dans toutes les contrées où les humains vivaient en petites familles, le vol et la rapine étaient un métier si peu contraire à la loi de nature que ceux qui accumulaient

La fin de l'État : la sécurité du particulier,

au chapitre 13

qui ne l'est pas par la loi de nature.

le plus gros butin recevaient les plus grands honneurs. En cette affaire, les humains n'observaient pas d'autres lois que les codes de l'honneur, c'est-à-dire s'abstenir de toute cruauté envers les autres, leur laisser la vie sauve et les outils pour l'agriculture. Ce qui fut fait, alors, par ces petites familles l'est maintenant par les villes et les royaumes qui ne sont que de plus grandes familles (pour leur propre sécurité) : agrandissement des territoires sous leur autorité, au prétexte d'éloigner tout danger et par crainte des invasions ou de l'aide qui peut être accordée aux agresseurs, tentatives pour assujettir ou affaiblir leurs voisins par l'emploi de la force, au grand jour, ou par le recours à des opérations secrètes – et cela, en l'absence de toute autre garantie, ils le font en toute justice. C'est pour cela que le souvenir de ces faits est commémoré dans l'honneur.

Ce n'est pas non plus le regroupement d'un petit nombre d'humains qui leur procure la sécurité ; parce que, dans les petites quantités, les faibles ajouts, d'un côté ou de l'autre, font un si grand apport de force que c'est là un avantage suffisant pour emporter la victoire et, du coup, encourager une invasion. Le nombre suffisant d'une multitude à laquelle nous confions notre sécurité n'est pas déterminé par un quelconque chiffre précis, mais par comparaison avec l'ennemi que nous craignons ; son nombre est donc suffisant s'il est évident qu'il n'y a manifestement pas de chance que par son poids l'ennemi prenne finalement l'avantage à la guerre en le poussant à faire une tentative.

Si nombreuse que soit une multitude d'individus, si cependant leurs actions sont dirigées par leurs jugements et leurs instincts particuliers, ils ne peuvent, par leur nombre, espérer ni défense ni protection, que ce soit contre un ennemi commun ou contre les torts qu'ils se font les uns aux autres. En effet, leurs opinions les divisent en ce qui concerne le meilleur usage de leur force, et son emploi ; ils ne s'entraident plus, mais se gênent les uns les autres ; leur opposition mutuelle réduit leur force à néant : de la sorte, ils sont facilement soumis par un très petit nombre qui se

*Elle ne vient pas du
regroupement de quelques
hommes ou de quelques
familles.*

*Elle ne vient pas du nombre,
mais de la direction d'un
unique jugement*

met d'accord ; mais encore, quand il n'y a pas d'ennemi commun, ils se battent entre eux au nom de leurs intérêts personnels. Car, si nous pouvions supposer qu'une grande multitude d'individus s'accordent pour suivre la justice et les autres lois de nature, sans qu'une puissance commune les tienne tous en respect, nous pourrions tout aussi bien supposer que le genre humain ferait de même ; ainsi, il n'y aurait ni un quelconque gouvernement civil, ni aucun État, et il n'y en aurait pas besoin, parce qu'il y aurait la paix sans sujétion.

Il n'est pas non plus suffisant, pour leur sécurité, dont les *et cela, continuellement.* humains désirent qu'elle soit assurée leur vie durant, qu'ils soient gouvernés et conduits par un seul jugement, uniquement pendant le temps déterminé d'une bataille ou d'une guerre. Car, bien qu'ils aient obtenu une victoire par leur effort unanime contre un ennemi extérieur, après coup cependant, soit parce qu'ils n'ont plus d'ennemi commun, soit parce qu'une partie d'entre eux tient celui-ci pour un ennemi, et l'autre pour un ami, la différence de leurs intérêts desserrera nécessairement les liens, et ils se feront à nouveau la guerre entre eux.

Il est vrai que certaines créatures vivantes, telles que les *Pourquoi certaines créatures privées de raison ou de parole vivent cependant en société sans puissance coercitive.* abeilles ou les fourmis, vivent socialement les unes avec les autres (et figurent donc, selon Aristote, au nombre des créatures politiques) ; et pourtant, elles ne sont conduites par rien d'autre que leurs jugements et instincts particuliers ; elles ne disposent pas non plus de la parole par laquelle l'une d'elles peut signifier à une autre ce qu'elle estime convenir au bénéfice commun. Il se peut donc que l'on désire savoir pourquoi le genre humain³ ne peut faire la même chose. À cela, je réponds :

Premièrement, que les humains sont continuellement en compétition pour les honneurs et les dignités, ce qui n'est pas le cas de ces créatures ; par conséquent, l'envie et la haine surgissent sur cette base parmi les humains, et finalement la guerre ; mais ce n'est pas la même chose parmi ces créatures.

Deuxièmement, que parmi elles, il n'y a pas de différence entre le bien commun et le bien privé, et, étant portées par nature vers leur bien privé, elles contribuent de la sorte au bénéfice commun. Mais un humain, qui prend plaisir à se comparer aux autres, n'a de goût que pour ce qui le distingue d'eux.

Troisièmement, que ces créatures qui n'ont pas (comme les humains) l'usage de la raison, ne voient pas, et n'ont pas l'idée de voir une erreur dans l'administration de leurs affaires communes ; alors que parmi les humains, nombreux sont ceux qui se pensent plus avisés et plus capables que les autres de gouverner les affaires publiques, et meilleurs que le reste. Ceux-là se battent pour les réformer et innover, l'un dans cette voie-ci, l'autre dans cette voie-là, ce qui amène dissension et guerre civile.

Quatrièmement, que ces créatures, bien qu'elles aient quelque usage de la voix pour faire connaître les unes aux autres leurs désirs et autres affections, sont pourtant privées de cet art des mots grâce auquel certains humains peuvent présenter aux autres ce qu'est le bien sous l'apparence du mal et le mal sous l'apparence du bien ; et grâce auquel ils augmentent ou diminuent la grandeur apparente du bien et du mal, suscitent le mécontentement et troublent leur paix à leur guise.

Cinquièmement, les créatures privées de raison ne peuvent distinguer entre *préjudice* [*injury*] et *dommage*, en sorte que, aussi longtemps qu'elles sont à leur aise, elles ne sont pas menacées par leurs pareilles ; alors que là où quelqu'un cause le plus d'ennuis, c'est quand, jouissant tout à fait de ses aises, il aime montrer sa sagesse et contrôler les actions de ceux qui gouvernent l'État.

Enfin, l'assentiment de ces créatures est naturel, celui des humains résulte seulement d'une convention, ce qui est artificiel : il n'est donc pas étonnant que quelque chose d'autre soit requis (à côté de la convention) afin de rendre leur assentiment constant et durable : ce quelque chose est une puissance commune pour les tenir en respect et diriger leurs actions vers le bénéfice commun.

Le seul moyen d'établir pareille puissance commune, capable La génération de l'État. de défendre les humains contre les invasions des étrangers et les préjudices commis aux uns par les autres et, ainsi, les protéger de telle sorte que, par leur industrie propre et les fruits de la terre, ils puissent se suffire à eux-mêmes et vivre satisfaits, est de rassembler [*to conferre*] toute leur puissance et toute leur force sur un homme ou sur une assemblée d'hommes qui peut, à la majorité des voix, ramener toutes leurs volontés à une seule volonté ; ce qui revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée d'hommes, pour porter leur personne ; et chacun fait sienne et reconnaît être lui-même l'auteur de toute action accomplie ou causée par celui qui porte leur personne, et relevant de ces choses qui concernent la paix commune et la sécurité ; par là même, tous et chacun d'eux soumettent leurs volontés à sa volonté, et leurs jugements à son jugement. C'est plus que le consentement ou la concorde ; il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, faite par convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : *j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière*⁴. Cela fait, la multitude, ainsi unie en une personne une, est appelée un ÉTAT, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt (pour parler avec plus de déférence) de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *dieu immortel*, notre paix et notre défense. En effet, en vertu du pouvoir [*authority*]⁵ conféré par chaque individu dans l'État, il dispose de tant de puissance et de force assemblées en lui que, par la terreur qu'elles inspirent, il peut conformer la volonté de tous en vue de la paix à l'intérieur et de l'entraide face aux ennemis de l'étranger. En lui réside l'essence de l'État qui Définition de l'État. est (pour le définir) *une personne une dont les actes ont pour auteur, à la suite de conventions mutuelles passées entre eux-mêmes, chacun des membres d'une grande*

*multitude, afin que celui qui est cette personne puisse utiliser la force et les moyens de tous comme il l'estimera convenir à leur paix et à leur défense commune*⁶.

Celui qui est dépositaire de cette personne est appelé SOUVERAIN Souverain et sujet. et l'on dit qu'il a la *puissance souveraine* ; en dehors de lui, tout un chacun est son SUJET.

Il existe deux moyens pour parvenir à cette puissance souveraine. Le premier, par la force naturelle : tout comme un homme le fait de ses enfants afin qu'ils se soumettent, et leurs enfants, à son gouvernement, en tant qu'il peut les exterminer s'ils refusent ; ou bien que, par la guerre, il assujettisse ses ennemis à sa volonté, leur laissant la vie sauve à cette condition même. Le second est quand les humains sont d'accord entre eux pour se soumettre à un homme quelconque, ou à une assemblée d'hommes, volontairement, lui faisant confiance pour qu'il les protège contre tous les autres. Ce dernier peut être appelé un État politique et État d'*institution* ; et le premier, un État d'*acquisition*. Je parlerai d'abord de l'État d'institution.

¹ La méthode de Hobbes est philosophique, c'est-à-dire géométrique. Il s'agit en effet dans ce chapitre de produire la définition de l'État, à la manière dont les géomètres produisent la définition d'un objet : par la génération de l'objet. La philosophie étant « la connaissance acquise par un raisonnement allant de la façon dont une chose est engendrée à ses propriétés » (voir chapitre 46, début), il s'agit, maintenant que les éléments métaphysiques et anthropologiques de la philosophie moderne de l'État ont été élaborés, de procéder à l'engendrement de l'État et, ainsi, de parvenir à ses propriétés. Hobbes avait déjà précisé (chapitre 13), que l'état de nature n'est pas une situation à laquelle il se référerait comme à un commencement historique. Il s'agissait au contraire des conditions *a priori* de l'État. Ce chapitre 17 construit donc *a priori* non plus les conditions formelles de l'État, mais, celles-ci étant connues, l'État lui-même. Et la *forme* grâce à quoi l'État est engendré est la convention mutuelle universelle des individus d'une multitude par laquelle ils *autorisent* le souverain à agir en leur nom, en tant qu'il les représente. On ne cherchera donc pas à savoir si une telle convention originaire a eu lieu dans les clairières primitives de la modernité, parmi des peuples sauvages s'appêtant à peine à sortir d'un mystérieux et misérable état de nature. Il s'agit ici de géométrie politique, et de la construction de sa figure fondamentale : la puissance d'État, autrement dit la souveraineté.

² Des mots et du vent, précise-t-il, c'est même une « vérité simple » : « L'opinion selon laquelle tout monarque tient sa puissance d'une convention, autrement dit sous condition, procède de

l'incompréhension de cette vérité simple selon laquelle les conventions n'étant rien que des mots et du vent, n'ont aucune force pour obliger, contenir, contraindre, ou protéger quelqu'un, en dehors de la force du glaive public » (chapitre 18, p. 293). La génération de l'État consiste donc à établir, à la faveur d'une convention entre les individus, une puissance commune.

3 Réfutation d'une opinion sociologique encore répandue de nos jours, sur les soi-disant sociétés animales : s'il y a bien des troupeaux de bêtes, il n'y a pas de républiques entre elles. Les six points que Hobbes prend la peine d'énoncer à la suite pour montrer que les humains ne sont pas des bêtes, renvoient donc à une double affirmation : d'abord que l'État n'existe chez les humains que par artifice (l'État n'est pas une réalité existant par nature), ensuite qu'il n'y a d'État que parmi le genre humain (une philosophie politique et morale suppose de poser le postulat d'humanité).

4 Comme on le voit, l'État repose sur un engagement de tous avec tous par la parole. L'État tient tout entier dans la formule d'une promesse énoncée à haute voix.

5 Il s'agit d'une *autorisation* donnée par les individus au souverain pour qu'il agisse en leur nom, c'est-à-dire un mandat ou un pouvoir (chapitre 16, p. 272, note 1).

6 Telle est la définition géométrique de l'État : une personne artificielle ayant le pouvoir d'agir au nom de tous. Quant aux *propriétés* de cette figure morale qu'est l'État, elles sont essentiellement au nombre de trois : d'abord, le souverain résulte d'une convention ; ensuite, il n'est pas partie au contrat ; enfin, les individus sont ensemble et individuellement auteurs de ses actions (dont il n'est que l'acteur).

*Des DROITS¹
des souverains d'institution*

On dit qu'un *État* est *institué* quand les hommes en Ce qu'est l'acte d'instituer un État.
multitude s'accordent et *conviennent*, *chacun avec chacun*, que, quels que soient l'*homme* ou l'*assemblée d'hommes*, auxquels la majorité a donné le *droit* de *représenter* la personne de tous (c'est-à-dire d'être leur *représentant*), chacun, aussi bien celui qui a *voté pour* que celui qui a *voté contre*, *autorisera* toutes les actions et jugements de cet homme ou de cette assemblée d'hommes comme s'ils étaient les siens propres, dans le but de vivre en paix entre eux et d'être protégés contre les autres.

De cette institution d'un État sont dérivés tous les *droits* et Les conséquences d'une telle institution sont : 1. Les
facultés de celui, ou de ceux, à qui la puissance souveraine est sujets ne peuvent changer la
conférée par le consentement du peuple assemblé. forme du gouvernement.

Premièrement, il doit être entendu que ceux qui ont passé une convention ne sont obligés, par aucune convention antérieure, à quoi que ce soit d'incompatible avec celle-ci. Et, par conséquent, ceux qui ont déjà institué un État, étant déjà tenus par convention de s'approprier les actions et jugements d'un seul, ceux-là ne peuvent licitement faire une nouvelle convention entre eux, par laquelle ils obéissent à quelqu'un d'autre, pour quoi que ce soit, sans sa permission. Et ceux qui sont assujettis à un monarque ne peuvent donc pas, sans son aveu, s'affranchir de la monarchie et retourner à la confusion de la multitude désunie ; ils ne peuvent pas non plus transférer leur personne de celui qui l'endosse à un autre homme, ou à une autre assemblée d'hommes ; en effet, ils sont tenus, chacun envers chacun, de s'approprier tout ce que celui qui est leur souverain fera et jugera opportun de faire, et sont réputés en être les

auteurs. En sorte que, si un seul homme entrait en dissidence, tous les autres devraient rompre leur convention passée avec cet homme, ce qui est une injustice ; chacun d'eux a donné la souveraineté à celui qui endosse leur personne, et donc, s'ils le déposent, ils lui prennent ce qui lui appartient et c'est là, à nouveau, une injustice. De plus, si celui qui tente de déposer son souverain est tué, ou puni par celui-ci pour une telle tentative, il est l'auteur de son propre châtement, en ce qu'il est, par l'institution, l'auteur de tout ce que le souverain fera ; et, parce que faire une chose quelconque pour laquelle on peut être puni en vertu de sa propre autorité, c'est commettre une injustice, à ce titre aussi, celui-là est injuste. Et, bien que certains aient argué, pour désobéir à leur souverain, d'une nouvelle convention passée, non avec les humains, mais avec Dieu, cela aussi est injuste ; en effet, il n'existe pas de convention avec Dieu, si ce n'est par la médiation de quelque corps qui représente la personne de Dieu, ce que personne ne fait, sauf le lieutenant de Dieu, qui a la souveraineté sous lui. Mais cette prétention d'une convention passée avec Dieu est un mensonge si évident, jusque dans les consciences mêmes de ceux qui le prétendent, que ce n'est pas seulement un acte injuste, mais le fait d'une basse et lâche disposition.

Deuxièmement, parce que le droit d'être le support de la ^{2. On ne peut être destitué de la puissance souveraine.} personne de tous est donné à celui qu'ils ont fait souverain, uniquement par une convention passée entre eux par chacun d'eux, et pas du tout par une convention qu'il aurait passée avec chacun d'eux, aucune rupture de la convention ne peut advenir de la part du souverain, et, par conséquent, aucun de ses sujets, prétextant une quelconque déchéance, ne peut se libérer de sa sujétion². Que celui qui est créé souverain ne passa aucune convention avec ses sujets avant son avènement, c'est ce qui est manifeste car, ou bien il doit faire une convention avec la multitude entière, en tant que partie à la convention, ou bien il doit faire plusieurs conventions en en faisant une avec chacun. Avec tous, en tant qu'ils forment une partie, c'est impossible, parce

qu'ils ne sont pas encore une personne ; et, s'il fait autant de conventions qu'il y a d'hommes, ces conventions, après qu'il a acquis la souveraineté, sont nulles car toute action, dont l'un d'eux prétendrait qu'elle en constitue une rupture, serait la sienne propre et celle de tous les autres, parce qu'elle serait faite au nom de la personne, et selon le droit, de chacun d'eux en particulier. De plus si l'un quelconque d'entre eux, ou plusieurs, prétexte une rupture de la convention faite par le souverain lors de son institution, et que d'autres, ou un autre de ses sujets, ou seulement lui-même, prétendent qu'il n'y a rien de tel, dans ce cas, il n'existe pas de juge pour trancher le litige, et à nouveau il revient au glaive de le faire, et chacun recouvre le droit de se protéger lui-même en recourant à ses propres forces, contrairement au dessein qu'ils visaient par l'institution. C'est donc vainement que l'on donne la souveraineté au moyen d'une convention préalable. L'opinion selon laquelle tout monarque tient sa puissance d'une convention, autrement dit sous condition, procède de l'incompréhension de cette vérité simple selon laquelle les conventions n'étant rien que des mots et du vent, n'ont aucune force pour obliger, contenir, contraindre, ou protéger quelqu'un, en dehors de la force du glaive public, c'est-à-dire des mains déliées de cet homme, ou assemblée d'hommes, qui possèdent la souveraineté, et dont les actions sont entérinées par tous et accomplies par la force de tous unie dans le souverain³. Mais, quand une assemblée est faite souveraine, alors personne n'imagine qu'une telle convention ait été passée lors de l'institution. Car personne n'est assez stupide pour dire, par exemple, que le peuple de *Rome* fit une convention avec les Romains, pour détenir la souveraineté à telle et telle condition, en sorte que, si elles ne sont pas respectées, les Romains pourront licitement déposer le peuple romain. Qu'on ne voie pas que le raisonnement valant pour la monarchie soit le même pour le gouvernement populaire, cela vient de l'ambition de certains qui sont plus favorables au gouvernement d'une assemblée parce qu'ils espèrent

y participer, qu'au gouvernement monarchique auquel ils n'ont aucun espoir de prendre part.

Troisièmement, parce qu'un souverain ayant été proclamé par le consentement de la majorité des voix, celui qui était contre doit maintenant consentir avec les autres, autrement dit être satisfait d'entériner toutes les actions accomplies par le souverain, sinon il sera juste que les autres l'éliminent. En effet, s'il s'est volontairement joint à ceux qui se sont rassemblés, par cela même, il a manifesté suffisamment sa volonté (et donc il a tacitement pris part à la convention) d'accepter ce que la majeure partie aurait à décider ; ainsi, s'il refusait de s'en tenir à cela, ou s'il s'opposait à l'un quelconque de leurs décrets, il agirait contrairement à sa convention et donc injustement. Qu'il fasse, ou non, partie du rassemblement, et que son consentement soit requis ou non, il doit ou bien se soumettre à leurs décrets ou bien rester dans l'état de guerre où il était auparavant, dans lequel il peut, sans injustice, être éliminé par n'importe qui.

3. Personne ne peut sans injustice s'opposer à l'institution de celui proclamé souverain par la majorité.

Quatrièmement, parce que chaque sujet est, en vertu de cette institution, l'auteur de toutes les actions et de tous les jugements du souverain institué, il s'ensuit que, quoi qu'il fasse, cela ne peut constituer une injustice pour ses sujets, pas plus qu'il ne peut être accusé d'injustice par aucun d'eux. En effet, celui qui fait quelque chose parce qu'un autre lui a donné le pouvoir de le faire ne commet aucune injustice envers celui-ci en agissant. Mais, en vertu de cette institution d'un État, chaque individu particulier est l'auteur de ce que fait le souverain, et, par conséquent, celui qui se plaint d'une injustice de la part de son souverain se plaint de cela même dont il est l'auteur, et donc, il ne doit accuser d'injustice nul autre que lui-même, non ! même pas lui-même d'injustice, car c'est impossible de commettre une injustice envers soi-même. Il est vrai que ceux

4. Les actions du souverain ne peuvent être mises en accusation justement par les sujets.

qui possèdent la puissance souveraine peuvent commettre une inéquité, mais pas une injustice, ou un préjudice au sens propre.

Cinquièmement, en déduction de ce qui vient d'être dit, 5. Quoi que fasse le souverain, il ne peut être puni par les sujets. aucun homme en possession de la puissance souveraine ne peut être mis à mort en toute justice, ou puni de quelque façon que ce soit, par ses sujets. Car, chaque sujet étant l'auteur des actions de son souverain, il punit un autre pour des actions qu'il a lui-même commises.

La fin de cette institution étant la paix et la défense de 6. Le souverain est juge de ce qui est nécessaire à la paix et à la défense de ses sujets, tous, et, quiconque ayant droit à la fin a droit aux moyens, il revient de droit à tout homme ou assemblée qui possède la souveraineté d'être juge à la fois des moyens de paix et de défense, ainsi que de ce qui les entrave et les dérange, et de faire tout ce qu'il pensera nécessaire de faire par avance pour préserver la paix et la sécurité, en prévoyant les désaccords à l'intérieur et l'hostilité de l'étranger, comme aussi de rétablir la paix et la sécurité quand elles ont disparu. Et donc, sixièmement, c'est et juge des doctrines qui doivent leur être enseignées. une attribution de la souveraineté, que d'être juge des opinions et doctrines contraires ou favorables à la paix, et, par conséquent, à quelles occasions, dans quelle limite et à quel sujet, il sera permis de s'adresser aux gens de la multitude ; et d'être juge de qui examinera les doctrines de tous les livres avant qu'ils ne soient publiés. En effet, les actions des hommes procèdent de leurs opinions, et c'est dans le bon gouvernement des opinions que consiste le bon gouvernement des actions humaines en vue de la paix et de la concorde. Et, bien qu'en matière de théorie on ne doive rien considérer que la vérité, néanmoins cela ne s'oppose pas à ce que la paix en soit la règle. En effet, une théorie s'opposant à la paix ne peut pas plus être vraie que la paix et la concorde ne peuvent être contraires à la loi de nature. Il est vrai que, dans un État où, à cause de la négligence et de l'incompétence des gouvernants et des professeurs, des doctrines fausses finissent avec le temps par être généralement acceptées, les vérités contraires peuvent généralement être choquantes.

Toutefois, la plus soudaine et bruyante apparition qui puisse être d'une vérité nouvelle ne rompt jamais la paix mais seulement, parfois, réveille la guerre. Car ceux qui sont gouvernés avec tant de légèreté qu'ils osent prendre les armes pour défendre ou introduire une opinion sont toujours en guerre, et leur condition n'est pas celle de la paix, mais seulement de la suspension des armes par peur les uns des autres ; et ils vivent pour ainsi dire en permanence dans les préparatifs de guerre. Il revient à celui qui possède la puissance souveraine d'être juge, ou d'instituer des juges des opinions et des doctrines, en tant que mesure nécessaire à la paix, afin de prévenir par là discorde et guerre civile⁴.

Septièmement, c'est une attribution de la souveraineté, que toute la puissance de prescrire des règles, par lesquelles chacun peut savoir de quels biens il peut jouir et quelles sont les actions qu'il peut faire sans être pris à partie par ses congénères ; et c'est cela qu'on appelle *propriété*. Car, avant la constitution de la puissance souveraine (comme on l'a déjà montré) tous avaient un droit sur toute chose, ce qui causait nécessairement la guerre, et, donc, cette propriété étant nécessaire à la paix, et dépendant de la puissance souveraine, est un acte de cette puissance en vue de la paix publique. Ces règles de propriété (ou *meum* et *teum*) et du *bon*, *mauvais*, *licite* et *illicite*, dans les actions des sujets, sont les lois civiles ; bien qu'on réserve maintenant ce nom de loi civile aux anciennes lois civiles de la cité de *Rome*, dont les lois, quand elle était à la tête d'une grande partie du monde, étaient en ce temps, ici, la loi civile.

Huitièmement, est une attribution de la souveraineté le droit de juger, c'est-à-dire d'entendre et de trancher les litiges qui peuvent survenir au sujet de la loi, qu'elle soit civile ou naturelle, ou sur une question de fait. En effet, si un litige n'est pas tranché, un sujet n'est pas protégé du tort des autres, les lois sur le *meum* et le *teum* existent en vain. Et tout un chacun, sur la base du nécessaire et naturel appétit de conservation de

7. Le droit de faire des règles par lesquelles les sujets sauront ce qui appartient en propre à chacun,

de sorte que nul autre ne pourra se l'approprier sans injustice.

8. C'est à lui que revient aussi le droit de juger et de trancher un litige.

soi, retrouve le droit de se protéger soi-même par sa force privée, ce qui est l'état de guerre, et s'oppose à la fin pour laquelle tout État est institué.

Neuvièmement, est une attribution de la souveraineté le droit de faire la guerre et la paix avec d'autres nations et d'autres États, autrement dit de juger quand il y va du bien public, de la grandeur des forces qui doivent être réunies, armées, et payées dans ce but, et de lever l'argent parmi les sujets pour payer les dépenses ainsi occasionnées. En effet, le pouvoir par lequel les gens doivent être défendus consiste dans leurs armées, et la force d'une armée réside dans l'union de leurs forces sous un commandement unique, lequel commandement est donc ce que le souverain institué possède, parce que le commandement de la *militia*, en l'absence de toute autre institution, fait que celui qui l'a est souverain. Ainsi donc, quel que soit celui qui est fait général d'une armée, celui qui a la puissance souveraine est toujours généralissime.

9. Et de faire la guerre et la paix selon ce qu'il pensera être le meilleur.

Dixièmement, c'est une attribution de la souveraineté, que de choisir tous les conseillers, magistrats et officiers publics, à la fois en temps de paix et de guerre. En effet, vu que le souverain est en charge de la fin, qui est la paix et la défense commune, il est entendu qu'il a le pouvoir d'user de tels moyens qu'il estimera les mieux adaptés pour remplir sa charge.

10. Et de choisir tous les conseillers et ministres, en guerre et en paix.

Onzièmement, c'est au souverain qu'est commis le pouvoir de récompenser avec des richesses et des honneurs, et de punir par un châtiment corporel ou pécuniaire, ou par l'opprobre, tout sujet, conformément à la loi qu'il a préalablement faite ; ou bien, s'il n'y a pas de loi, conformément à ce qu'il jugera le plus propre à encourager les gens à servir l'État, ou à les dissuader de le desservir.

11. Et de récompenser et punir, et cela arbitrairement (quand aucune loi antérieure n'en fixe la mesure). 12. Et de déterminer, l'honneur et le rang.

Enfin, vu le prix que les hommes sont naturellement disposés à s'attribuer, le respect qu'ils cherchent à obtenir de la part des autres, et, vu le peu de prix qu'ils accordent aux autres, tout cela fait surgir entre eux compétition,

disputes, scissions, et pour finir la guerre ; ce qui les amène à s'exterminer les uns les autres et à diminuer leur force contre l'ennemi commun. Il est nécessaire qu'il y ait des lois d'honneur, et une cote publique de la valeur de ces hommes qui ont mérité ou sont capables de bien mériter de l'État, et que la force d'exécuter ces lois soit entre les mains de tel ou tel. Mais on a déjà montré que, non seulement toute la *militia*, ou les forces de l'État, mais aussi la juridiction au sujet des litiges sont des attributions de la souveraineté. Il appartient donc aussi au souverain de donner des titres d'honneur, et de fixer quel rang et quelles place et dignité chacun doit occuper, et quelles sont les marques de respect que chacun doit manifester à autrui dans les réunions publiques ou privées.

Tels sont les droits qui constituent l'essence de la Ces droits sont indivisibles. souveraineté et qui sont les marques par lesquelles on peut discerner en quel homme ou assemblée d'hommes réside la puissance souveraine. Ceux-ci sont en effet incommunicables et inséparables. Le pouvoir de battre monnaie, de disposer des propriétés et des personnes des héritiers mineurs, de préemption sur les marchés et toutes les autres prérogatives légales peuvent être transférés par le souverain, et pourtant, il peut conserver le pouvoir de protéger ses sujets. Mais s'il transfère la *militia*, il conservera vainement la justice, car il ne pourra plus faire exécuter les lois ; ou bien s'il cède le pouvoir de lever l'argent, c'est la *militia* qui est inutile ; ou encore s'il abandonne le pouvoir de contrôler les doctrines, des gens effrayés seront poussés à la rébellion par la peur des esprits. Et ainsi, si nous considérons chacun de ces droits, nous verrons tout de suite que conserver tous les autres ne produira aucun effet pour ce qui est de la conservation de la paix et de la justice, qui est la fin en vue de laquelle les États sont institués. Telle est la division dont il s'agit quand on dit qu'*un royaume divisé en lui-même ne peut subsister*, car, à moins que cette division ne la précède, la division en armées opposées ne peut survenir. Si, dans la plus grande partie de l'*Angleterre*, l'opinion ne s'était pas répandue selon laquelle ces

pouvoirs étaient divisés entre le roi, les lords, et la Chambre des Communes, le peuple ne se serait jamais divisé et ne serait jamais tombé dans cette guerre civile, tout d'abord entre ceux qui s'opposaient en politique, et ensuite entre ceux qui s'affrontaient au sujet de la liberté de religion. Cela a tellement instruit les gens sur cette question des droits de souveraineté qu'ils sont peu aujourd'hui (en *Angleterre*) à ne pas voir que ces droits sont inséparables, qu'ils seront généralement acceptés comme tels au prochain retour de la paix et qu'ils continueront de l'être jusqu'à ce que leurs misères soient oubliées, mais pas plus longtemps, sauf si les gens ordinaires sont mieux instruits qu'ils ne l'ont été jusqu'à présent.

Et, puisque ce sont des droits essentiels et inséparables, il s'ensuit nécessairement que, quels que soient les mots par lesquels l'un quelconque de ces droits a été donné, néanmoins s'il n'a pas été renoncé à la puissance souveraine elle-même, en termes directs, et que ceux qui reçoivent ces droits ne renoncent pas à donner le nom de souverain à celui qui les leur a donnés, alors le don est nul ; en effet, quand le souverain a donné tout ce qu'il peut, si on lui redonne la souveraineté, tous les droits sont restaurés en tant qu'attributions inséparables de la souveraineté.

Cette grande autorité étant indivisible, et une inséparable attribution de la souveraineté, c'est sur une base faible que repose l'opinion de ceux qui disent des rois souverains que, bien qu'ils soient *singulis majores*, d'une puissance plus grande que chacun de leurs sujets, pourtant, ils sont *universis minores*, d'une puissance plus faible qu'eux pris tous ensemble. Car, si par *tous ensemble* ils ne veulent pas dire le corps collectif en tant que personne une, alors *tous ensemble* et *chacun d'eux* signifient la même chose – ce qui est absurde. Mais, si par *tous ensemble* ils les comprennent en tant que personne une (une personne dont le souverain est le support), alors la puissance de tous ensemble est la même que celle du souverain – ce qui, à nouveau, est absurde. Cette absurdité, ils la voient assez

Ils ne peuvent passer ailleurs sans renoncement direct à la puissance souveraine.

La puissance et l'honneur des sujets disparaissent en présence de la puissance souveraine.

bien quand la souveraineté est dans une assemblée du peuple ; mais, dans un monarque, ils ne la voient pas et pourtant la puissance de la souveraineté est la même quel que soit le lieu où elle se trouve.

Tout comme la puissance, l'honneur du souverain doit être plus grand que celui de l'un quelconque ou de tous ses sujets. La souveraineté, en effet, est la source de l'honneur. Les dignités de lord, comte, duc, prince sont ses créatures. Tout comme en la présence du maître, les serviteurs sont égaux, et sans honneur aucun, de même les sujets le sont en la présence du souverain. Et bien qu'ils brillent les uns plus, les autres moins, quand ils sont hors de sa vue, il reste qu'en sa présence, ils ne brillent pas plus que les étoiles en présence du soleil.

Mais on objectera peut-être ici que la condition des sujets est très misérable, tant sont odieuses les luxures et autres passions déréglées de celui ou de ceux qui disposent d'une puissance aussi illimitée entre leurs mains. Communément, ceux qui vivent sous un monarque pensent que c'est la faute de la monarchie ; et ceux qui vivent sous le gouvernement d'une démocratie ou d'une autre assemblée souveraine, attribuent tous les inconvénients à cette forme d'État. Or, la puissance est la même sous toutes ses formes, si elles sont suffisamment entières, pour les protéger. Il importe de ne pas considérer que la condition du genre humain n'est jamais sans désagrément et que le plus grand, celui dont il est possible qu'un peuple en général ait à souffrir sous quelque forme de gouvernement que ce soit, est peu de chose en comparaison des misères et des calamités horribles qui sont le lot d'une guerre civile, ou de la condition dissolue qui est celle des humains sans maître, sans la sujétion des lois, sans puissance coercitive pour enchaîner leurs mains capables de rapine et de vengeance. Il ne faut pas considérer non plus que le plus lourd fardeau pesant sur les souverains qui gouvernent procède non de quelque plaisir ou profit qu'ils peuvent espérer tirer des dommages faits à leurs sujets ou de la

La puissance souveraine fait moins de mal que son absence, et, pour la plus grande part, le mal vient de ce qu'on ne s'est pas soumis volontiers à un moindre mal.

faiblesse de ceux-ci, chez qui la vigueur est ce en quoi consistent leur force et leur gloire propres, mais du caractère rétif de ces mêmes sujets qui mettent de la mauvaise volonté à contribuer à leur propre défense, ce qui fait qu'il devient nécessaire à leurs gouvernants de tirer d'eux ce qu'ils peuvent en temps de paix, de sorte qu'ils puissent disposer de moyens, si l'occasion se présente ou pour faire face à un besoin soudain, de résister ou de prendre l'avantage sur leurs ennemis. La nature, en effet, a doté les humains de remarquables verres grossissants (qui sont leurs passions et l'amour de soi) à travers lesquels chaque petit paiement paraît être un vaste sacrifice ; mais ils sont privés de ces verres d'approche (à savoir la science morale et civile) pour voir de loin les misères suspendues au-dessus d'eux, et que l'on ne peut éviter sans en payer le prix.

1 Les *droits* du souverain, c'est-à-dire ce qu'il *peut* faire en toute justice.

2 Ce point est capital : si le souverain avait passé une convention avec ses sujets, il pourrait lui être reproché de ne pas l'observer, or on ne saurait violer une convention qu'on n'a pas faite. Donc, les individus s'étant accordés *volontairement entre eux* pour l'autoriser à agir en leur nom, ils lui doivent tous absolument obéissance, en tout cas en ce qui concerne leurs actions extérieures visibles.

3 Les sujets s'étant promis mutuellement d'obéir au souverain, ils promettent donc, pour ainsi dire transitivement, de lui obéir, obéissance qui n'en est pas moins extérieurement absolue. Cela dit, si le souverain ne dispose que de cette promesse verbale (« des mots et du vent »), il n'est assuré de rien. Aussi, en autorisant le souverain à agir pour leur compte, les individus lui ont donné par cela même les moyens de la force, puisqu'ils s'en remettent à lui pour les contenir, en s'en remettent à son unique jugement. Le souverain ne dispose donc d'aucune autre source que la force (i.e. la puissance de tous en sa personne) pour les contraindre à l'obéissance. Et cette force-là est absolument licite et sans recours, autrement dit *juste*.

4 Un droit de souveraineté capital selon Hobbes : être juge des théories. Le souverain est censeur.

*Des divers types d'ÉTAT institué,
et de la succession
à la puissance souveraine*

La différence des États consiste en la différence du souverain, ou personne représentant tous les individus de la multitude et chacun d'eux. Et, puisque la souveraineté est ou bien en un seul homme ou en une assemblée de plus d'un seul, et, dans cette assemblée, ou bien tous ont le droit d'y entrer, ou bien pas tous mais certains qui sont distingués du reste, il est manifeste qu'il ne peut y avoir que trois types d'État. En effet, le représentant doit nécessairement être un seul homme ou plusieurs, et si c'est plusieurs, il s'agit alors de l'assemblée de tous ou seulement d'une partie. Quand le représentant est un seul homme, alors l'État est une MONARCHIE ; quand l'assemblée est celle de tous ceux qui veulent s'assembler, alors l'État est une DÉMOCRATIE, ou État populaire ; quand l'assemblée est celle d'une partie seulement, alors l'État s'appelle une ARISTOCRATIE. Il ne saurait y avoir d'autre type d'État, car ou bien un, ou plusieurs, ou tous doivent posséder la puissance souveraine en totalité¹ (dont j'ai montré² qu'elle est indivisible).

Il n'y a que trois différentes formes d'État.

Dans les ouvrages d'histoire et de politique, on trouve d'autres noms de gouvernement, comme *tyrannie*, *oligarchie*. Mais il ne s'agit pas ici des noms d'autres formes de gouvernement, mais des mêmes formes que l'on nomme ainsi quand on ne les aime pas. Ceux en effet qui ne sont pas satisfaits de vivre sous une *monarchie* l'appellent *tyrannie*, et ceux à qui l'*aristocratie* déplaît, ils l'appellent *oligarchie*. De même aussi, ceux qui se lamentent sous une *démocratie* l'appellent *anarchie*.

Tyrannie et oligarchie ne sont que des noms différents pour monarchie et aristocratie.

(ce qui veut dire absence de gouvernement). Et pourtant, je pense que personne ne croit que cette absence de gouvernement soit une quelconque forme nouvelle de gouvernement ; pas plus que, pour la même raison, on ne doive croire que le gouvernement est d'une sorte, quand il est apprécié, et d'une autre sorte quand il ne l'est pas, ou qu'on est opprimé par les gouvernants.

Il est manifeste que les individus de la multitude, quand ils jouissent d'une liberté absolue, peuvent, s'ils le souhaitent, donner pouvoir à un seul pour les représenter tous et chacun, comme ils peuvent aussi donner un tel pouvoir à une assemblée quelconque ; et, par conséquent, ils peuvent se soumettre eux-mêmes, s'ils estiment que cela est bon, à un monarque, aussi absolument qu'à tout autre représentant³. Quand donc une puissance souveraine est déjà établie, il ne peut y avoir un autre représentant du même peuple, mais seulement en vue de certains buts particuliers limités par le souverain. Ce serait en effet établir deux souverains, et chacun verrait sa personne être représentée par deux acteurs qui, en s'opposant l'un l'autre, introduiraient nécessairement une division de la puissance, laquelle (si les humains veulent vivre en paix) est indivisible. Par là, ce serait ramener la multitude à l'état de guerre, contrairement à la fin pour laquelle toute souveraineté est instituée. Et donc, tout comme il est absurde de penser que les membres d'une assemblée souveraine, invitant les gens qui lui sont soumis à envoyer leurs députés, avec pouvoir de faire connaître leur avis, ou leurs désirs, devraient tenir de tels députés, plutôt qu'eux-mêmes pour le représentant absolu des gens ; de même, il est absurde de penser cela pour la monarchie. Et je n'aperçois pas comment une vérité si évidente a pu ces derniers temps être si peu reconnue, que, dans une monarchie, celui qui possède la souveraineté, transmise jusqu'à lui depuis six cents ans, étant le seul à être appelé souverain, à qui chacun de ses sujets donne le titre de majesté, qu'ils tiennent sans discussion pour leur roi, que celui-là donc n'aurait, malgré

*Danger des représentants
subordonnés.*

cela, jamais été considéré par eux comme leur représentant – un nom qui, sans contradiction, passerait pour être le titre de ceux qui, sur son ordre, sont envoyés par ses sujets pour lui transmettre leurs pétitions et lui donner (s'il l'autorise) leur avis. Cela peut servir d'avertissement à ceux qui sont les représentants véritables et absolus d'un peuple, pour les instruire de la nature de cette charge, et qu'ils fassent attention à ne pas admettre quelque autre représentation, en général, à une occasion quelconque – s'ils entendent accomplir la mission qui leur a été confiée.

La différence entre ces trois types d'État ne consiste pas en une différence quant à la puissance, mais en une différence *Comparaison de la monarchie avec les assemblées souveraines.* quant à la capacité ou aptitude à procurer la paix et la sécurité au peuple, fin pour laquelle ils ont été institués. Et, en comparant la monarchie avec les deux autres, nous pouvons voir, premièrement, que quiconque est le support de la personne du peuple, ou appartient à l'assemblée qui en est le support, est aussi le support de sa propre personne naturelle. Et, bien qu'il soit réfléchi, dans sa personne politique, quand il s'agit de préserver l'intérêt commun, il l'est néanmoins plus, ou pas moins, pour ce qui est du bien privé le concernant lui-même, sa famille, sa parenté et ses alliés ; et, dans la plupart des cas, si l'intérêt public vient à contrecarrer le privé, il préfère le privé. En effet, les passions des humains sont généralement plus puissantes que leur raison. De cela, il suit que là où les intérêts publics et privés sont le plus étroitement unis, l'intérêt public est le plus avantageux. Or, en ce qui concerne la monarchie, l'intérêt privé est le même que l'intérêt public. Les richesses, puissance et honneur d'un monarque proviennent seulement des richesses, de la force et de la réputation de ses sujets. Car un roi peut être riche, mais ni glorieux ni en sécurité, dont les sujets sont ou bien pauvres ou méprisables, ou trop faibles, à cause du besoin ou des dissensions, pour maintenir une guerre contre leurs ennemis. Alors qu'en démocratie ou en aristocratie, la prospérité publique n'accroît pas autant la

fortune privée d'un corrompu ou d'un ambitieux, comme le font maintes fois un conseil perfide, une action traîtresse ou une guerre civile.

Deuxièmement, un monarque reçoit le conseil de qui il veut, quand et où il le veut. Et, par conséquent, il peut entendre l'opinion de ceux qui sont versés dans la matière au sujet de laquelle il délibère, quels que soient leur rang et leur qualité, et longtemps avant le moment d'agir, et avec tout le secret qu'il veut. En revanche, quand une assemblée souveraine a besoin d'un conseil, nul n'est admis si ce n'est ceux qui le sont depuis le début, et qui, dans la plupart des cas, sont ceux qui sont plus versés dans l'acquisition de richesses que dans l'acquisition de connaissances ; ceux-là donnent leur avis en de longs discours qui peuvent, et le font habituellement, exciter les gens à agir, mais sans en diriger les actions. En effet, la *compréhension* n'est jamais éclairée, mais aveuglée, par la flamme des passions. Il n'y a pas non plus de lieu ou de moment où une assemblée puisse recevoir un conseil en secret, à cause de la multitude qu'elle forme.

Troisièmement, les résolutions d'un monarque sont sujettes à nulle autre inconstance que celle de la nature humaine ; mais, dans des assemblées, en plus de celle venue de la nature, il en surgit une du nombre. Car, l'absence de quelques-uns qui auraient fermement soutenu une résolution déjà prise (absence pouvant venir de la sécurité, de la négligence ou d'empêchements privés), ou l'apparition opportune de quelques-uns d'un avis contraire, cela défait aujourd'hui tout ce qui avait été arrêté hier.

Quatrièmement, un monarque ne peut pas être en désaccord avec lui-même, par envie ou par intérêt, alors qu'une assemblée le peut à un degré tel qu'elle peut provoquer une guerre civile.

Cinquièmement, en monarchie il y a cet inconvénient que tout sujet, par le pouvoir qu'un seul a d'enrichir un favori ou un flatteur, peut être dépouillé de tout ce qu'il possède – ce qui, je l'avoue, est un grand et inévitable inconvénient. Mais la même chose peut aussi bien survenir là où la puissance

souveraine est en une assemblée d'hommes ; car leur puissance est la même, et ils sont autant sujets à un mauvais conseil, à la séduction des orateurs que le monarque peut être séduit par les flatteurs ; les uns flattant les autres, servent la convoitise et l'ambition d'autres, et cela à tour de rôle. Et, alors que les favoris des monarques sont peu nombreux, et que ceux-ci n'ont personne d'autre que leur propre parenté à qui procurer des avantages, les favoris d'une assemblée sont nombreux, et la parenté beaucoup plus nombreuse que pour n'importe quel monarque. De plus, il n'y a pas de favori d'un monarque qui ne puisse aussi bien secourir ses alliés que nuire à ses ennemis, alors que les orateurs, autrement dit les favoris des assemblées souveraines, bien qu'ils aient un grand pouvoir de nuire, n'en ont qu'un faible pour sauver. Car accuser requiert moins d'éloquence qu'excuser (telle est la nature humaine) ; et condamner, au lieu d'absoudre, ressemble plus à la justice.

Sixièmement, c'est un inconvénient en monarchie que la souveraineté peut échoir à un mineur, ou à quelqu'un qui ne peut distinguer entre le bon et le mauvais ; et cet inconvénient consiste en ceci que l'usage de sa puissance par le mineur doit se trouver entre les mains d'un autre homme, ou d'une assemblée d'hommes, qui doivent gouverner selon son droit et en son nom, en tant que curateurs et protecteurs de sa personne et de son autorité. Mais, dire qu'il y a un inconvénient à remettre l'usage de la puissance souveraine entre les mains d'un homme ou d'une assemblée d'hommes, c'est dire que tout gouvernement présente plus d'inconvénient que la confusion et la guerre civile. Et donc, tout le danger que l'on peut invoquer peut surgir de la dispute entre ceux qui, pour une charge d'un si grand honneur et d'un si grand profit, peuvent devenir des concurrents. Pour faire voir cela, que l'inconvénient ne procède pas de la forme de gouvernement que nous appelons monarchie, nous devons considérer que le précédent monarque a désigné qui aura la tutelle de son successeur mineur, soit expressément par testament, soit tacitement en ne changeant pas la coutume reçue en ce cas. Et donc, un tel inconvénient (s'il se manifeste) ne peut pas être

attribué à la monarchie, mais à l'ambition et à l'injustice des sujets, qui, en toutes formes de gouvernement, où les gens ne sont pas bien instruits de leur devoir et des droits de souveraineté, sont les mêmes. Ou encore, le monarque précédent n'a pris aucune décision au sujet d'une pareille tutelle, et alors la loi de nature a procuré cette règle suffisante selon laquelle cette tutelle reviendra à celui qui, par nature, a le plus d'intérêt à la préservation de l'autorité du mineur, et à qui la mort ou l'abaissement du mineur procureraient le moindre bénéfice. En effet, étant donné que chacun par nature recherche son propre bénéfice et sa propre promotion, placer un mineur entre les mains de ceux qui peuvent s'élever eux-mêmes à la faveur de son élimination ou en lui infligeant des dommages, ce n'est pas de la tutelle, mais de la trahison. Ainsi, les garanties ayant été prises contre toute juste querelle, au sujet du gouvernement sous un enfant, s'il survient une quelconque dispute conduisant à ébranler la paix publique, cela ne doit pas être attribué à la forme monarchie, mais à l'ambition des sujets et à l'ignorance de leur devoir. D'un autre côté, il n'y a pas de grand État dont la souveraineté réside en une grande assemblée qui ne soit, au sujet de questions relatives à la guerre et à la paix et à la production des lois, dans la même situation que si le gouvernement était celui d'un enfant. En effet, de même qu'un enfant a besoin de jugement pour être en désaccord avec le conseil qui lui est donné, et, du coup, doit nécessairement prendre l'avis de ceux, ou de celui dont il relève ; de même, une assemblée a besoin de liberté pour être en désaccord avec le conseil de la majorité, qu'il soit bon ou mauvais. Et, de même qu'un enfant a besoin d'un tuteur ou d'un protecteur pour préserver sa personne et son autorité, de même aussi (dans un grand État) ceux d'une assemblée souveraine, quand surviennent de grands dangers et des troubles, ont besoin de *custodes libertatis*, autrement dit de dictateurs, ou protecteurs de leur pouvoir, lesquels ne sont pas plus que des monarques temporaires, à qui, pour un temps, ils peuvent remettre en totalité l'exercice de

leur pouvoir et (une fois ce temps terminé) s'en trouver dépouillés plus souvent que les rois mineurs par leurs protecteurs, régents et autres tuteurs.

Bien que les types de souveraineté, comme je l'ai montré, ne soient que de trois sortes, autrement dit, la monarchie, où un seul possède la souveraineté ; la démocratie, où c'est l'assemblée générale des sujets qui la possède ; l'aristocratie, où c'est une assemblée de certaines personnes nommées, ou distinguées des autres d'une autre façon, pourtant, celui qui considérera les États particuliers qui ont existé, et existent dans le monde, celui-là ne les réduira peut-être pas facilement à trois formes, et, du coup, il pourra penser qu'il y en a d'autres, provenant du mélange des trois. Ainsi, par exemple, les royaumes électifs, dans lesquels les rois ont reçu entre leurs mains la puissance souveraine pour un temps ; ou bien les royaumes dans lesquels le roi a une puissance limitée – lesquels gouvernements sont cependant appelés monarchies par la plupart des écrivains politiques. Pareillement, si un État populaire, ou aristocratique, soumet un pays ennemi, et le gouverne par un président, un procureur, ou par un autre magistrat, ceci peut paraître à première vue être un gouvernement démocratique ou aristocratique. Pourtant, il n'en est rien. Les rois électifs, en effet, ne sont pas souverains, mais ministres de ceux qui ont la puissance souveraine ; de même les rois dont la souveraineté est limitée ne sont que les ministres de ceux qui ont la puissance souveraine, comme ces provinces assujetties à une démocratie, ou à une aristocratie d'un autre État, qui ne sont gouvernées ni démocratiquement ni aristocratiquement, mais monarchiquement.

Premièrement, en ce qui concerne un roi électif, dont la puissance est limitée à sa durée de vie, comme c'est le cas en de nombreux endroits de la chrétienté aujourd'hui, ou limitée à quelques années, ou mois, comme pour la puissance des dictateurs romains, s'il a le droit de désigner son successeur, il cesse d'être électif, et est héréditaire. En revanche, s'il n'a pas la puissance d'élire son successeur, alors c'est un autre homme, ou une assemblée, qui sont connus,

qui, après son décès peut en élire un nouveau, faute de quoi l'État meurt et se dissout avec lui et retourne à l'état de guerre. Si l'on connaît ceux à qui revient la puissance de donner la souveraineté après sa mort, on sait aussi que la souveraineté leur appartenait auparavant ; en effet, personne n'a le droit de donner ce qu'il n'a pas le droit de posséder et de garder pour soi-même, si cela lui convient. Mais s'il n'existe personne pouvant donner la souveraineté après le décès de celui qui fut élu en premier lieu, alors il a la puissance, et la loi de nature lui en fait obligation, d'établir son successeur et d'éviter ainsi à ceux qui lui avaient confié le gouvernement, de retomber dans le misérable état de guerre civile. Par conséquent, lors de son élection, il était souverain absolu.

Deuxièmement, le roi dont la puissance est limitée n'est pas supérieur à ceux qui ont la puissance de la limiter, et celui qui n'est pas supérieur n'est pas suprême, autrement dit n'est pas souverain. La souveraineté appartenait donc toujours à cette assemblée qui avait le droit de limiter le roi, et, par conséquent, le gouvernement n'était pas une monarchie, mais soit une démocratie, soit une aristocratie, comme dans l'antiquité à *Sparte*, où les rois avaient le privilège de conduire les armées, mais où la souveraineté appartenait aux *éphores*.

Troisièmement, quand autrefois le peuple romain gouvernait la terre de *Judée* (par exemple) par un président, cependant, la *Judée* n'était pas pour autant une démocratie, parce que les gens n'étaient pas gouvernés par une assemblée à laquelle tous avaient le droit de participer ; ce n'était pas non plus une aristocratie, parce qu'ils n'étaient pas gouvernés par une assemblée à laquelle certains pouvaient participer en y étant élus. Ils étaient plutôt gouvernés par une personne une, qui, bien que pour les habitants de *Rome*, était une assemblée du peuple, ou démocratie, était cependant, pour ceux de *Judée*, qui n'avaient aucun droit du tout à participer au gouvernement, une monarchie. Car, bien que là où les gens sont gouvernés par une assemblée, qu'ils ont eux-mêmes choisie dans leur rang, le gouvernement soit appelé

démocratie ou aristocratie, néanmoins, quand ils sont gouvernés par une assemblée qu'ils n'ont pas eux-mêmes choisie, il s'agit de la monarchie, non d'*un seul* homme sur un autre, mais d'un peuple sur un autre peuple.

La matière de toutes ces formes de gouvernement étant *Du droit de succession.* mortelle, de sorte que, non seulement les monarques, mais aussi les assemblées entières, meurent, il est nécessaire que, pour la conservation de la paix des hommes, de même que la décision fut prise en vue d'un homme artificiel, de même aussi il est nécessaire que la décision soit prise en vue d'une vie éternelle artificielle, sans laquelle ceux qui sont gouvernés par une assemblée devront retourner à l'état de guerre à chaque génération, et ceux qui sont gouvernés par un seul homme, aussitôt la mort de leur gouvernant. Cette éternité artificielle est ce qu'on appelle le droit de *succession*.

Il n'y a pas de forme parfaite de gouvernement, là où le dispositif de succession ne relève pas du souverain actuel. Car, s'il relève de tout autre particulier, ou d'une assemblée privée, il est dans une personne sujette, et peut être assumé par le souverain comme il lui plaît, et par conséquent, le droit lui appartient. Mais s'il n'est dans aucun particulier, et s'il est laissé à un nouveau choix, alors l'État est dissous et le droit revient à celui qui peut le prendre ; ce qui est contraire à l'intention de ceux qui avaient institué l'État, en vue de leur sécurité perpétuelle, et non temporaire.

Dans une démocratie, toute l'assemblée ne peut pas disparaître sauf si la multitude à gouverner disparaît. Et donc les questions concernant la succession n'ont absolument pas leur place dans cette forme de gouvernement.

Dans une aristocratie, quand un membre de l'assemblée meurt, l'élection d'un autre à sa place appartient à l'assemblée, en tant que souveraine, à qui il appartient de choisir tous les conseillers et officiers publics. En effet, ce que le représentant fait, en tant qu'acteur, chacun des sujets le fait en tant qu'auteur. Et, bien que les membres de l'assemblée souveraine puissent donner pouvoir à d'autres d'élire des hommes nouveaux pour le remplacement dans leur

assemblée, c'est néanmoins par leur autorité que l'élection est faite, et par la même autorité que l'élection peut (si l'intérêt public le veut) être annulée.

La plus grande difficulté au sujet du droit de succession se trouve dans la monarchie, et la difficulté vient de ceci que, à première vue, savoir qui désigne le successeur n'est pas évident ni, souvent, qui a été désigné.

Le monarque actuel a le droit de disposer de sa succession.

Dans ces deux cas, en effet, il est requis de conduire le raisonnement plus loin que tout un chacun peut le faire. En ce qui concerne la question de savoir qui désignera le successeur d'un monarque qui possède l'autorité souveraine (rois électifs et princes ne possédant pas la puissance souveraine en propriété, mais seulement en usage), nous devons considérer que, ou bien celui qui la possède a le droit de disposer de sa succession, ou bien alors que ce droit retourne à nouveau à la multitude dispersée. Car la mort de celui qui a la souveraineté en propriété laisse la multitude sans aucun souverain, c'est-à-dire sans aucun représentant en lequel la multitude est unie et par lequel elle est capable d'accomplir une unique action ; et donc, la multitude est incapable d'élire un nouveau monarque, chacun des individus de la multitude ayant un droit égal à se soumettre lui-même à tel ou tel dont il pense qu'il le protégera le mieux ; ou bien, s'il le peut, il se protégera lui-même par ses propres armes. Tout cela est le retour à la confusion, et à l'état de guerre de tous contre tous, ce qui est contraire à la fin pour laquelle la monarchie a été instituée la première fois. Il est donc manifeste que, par l'institution de la monarchie, les dispositions à prendre quant au successeur relèvent toujours du jugement et de la volonté de celui qui possède la souveraineté.

Pour ce qui est de la question (qui peut parfois être soulevée) de savoir qui est celui que le monarque en possession de la souveraineté a désigné à la succession de sa puissance et pour en hériter, cela est déterminé par ses mots et son testament exprès, ou par d'autres signes tacites suffisants.

On entend par mots ou testament exprès ce qui est déclaré par quelqu'un de son vivant, *viva voce*, ou par écrit, comme

La succession passe par des mots exprès,

les premiers empereurs à *Rome* déclaraient qui devaient être leurs héritiers. Le mot héritier, en effet, n'implique pas simplement de lui-même les enfants ou la proche parenté d'un homme, mais quiconque dont un homme aura déclaré qu'il devra lui succéder dans ses possessions. Si donc un monarque déclare expressément que tel homme sera son héritier, soit par des mots soit par écrit, alors cet homme est investi, immédiatement après le décès de son prédécesseur, du droit d'être le monarque.

Mais, là où testament et mots exprès sont absents, d'autres ou en ne changeant pas la coutume, signes de la volonté doivent être retenus ; l'un d'eux est la coutume. Et donc, là où la coutume est que le parent le plus proche succède absolument, là aussi le prochain parent possède le droit de succession ; car, si la volonté de celui qui était en possession du droit de souveraineté avait été différente, il l'aurait aisément déclaré de son vivant. Et donc, là où la coutume dit que le proche parent mâle succède, là aussi le droit de succession est au proche parent mâle, pour la même raison. Et il en est ainsi si la coutume avantage la femme. Car, quelle que soit la coutume, si on peut la changer d'un mot, et si on ne le fait pas, c'est un signe naturel que l'on veut maintenir la coutume.

Mais là où il n'y a ni coutume ni testament, il doit être ou en présumant une affection naturelle. entendu, premièrement que la volonté d'un monarque est que le gouvernement reste monarchique, parce qu'il l'a approuvé pour lui-même. Deuxièmement, que son propre enfant, de sexe masculin ou féminin, soit préféré avant tout autre ; parce qu'on présume que, par nature, on est plus porté à avantager ses propres enfants que ceux des autres, et, parmi les siens, de donner l'avantage au sexe masculin plutôt qu'au féminin, parce que les hommes sont naturellement plus propres que les femmes à accomplir les actions difficiles et dangereuses. Troisièmement, quand il n'a pas de descendance, l'avantage va au frère plutôt qu'à un étranger, et reste aussi au plus proche par le sang plutôt qu'au plus éloigné, puisqu'on présume toujours

que le plus poche parent est le plus proche par l'affection ; et il est évident qu'on reçoit toujours le plus d'honneur des retombées de la grandeur des proches parents.

Or, s'il est licite qu'un monarque dispose de la succession selon les termes d'un contrat ou par testament, on peut peut-être objecter un grand inconvénient ; en effet, il peut vendre ou donner son droit de gouverner à un étranger, ce qui, parce que les étrangers (c'est-à-dire ceux qui n'ont pas l'habitude de vivre sous le même gouvernement, ni ne parlent la même langue) se dévaluent généralement les uns les autres, peut tourner à l'oppression de ses sujets – ce qui est assurément un grave inconvénient. Pourtant, cet inconvénient ne procède pas nécessairement de la sujétion au gouvernement de l'étranger, mais de l'incompétence de gouvernants qui ignorent les véritables règles de la politique. Et donc, les Romains, après avoir assujetti de nombreuses nations, avaient l'habitude, afin de rendre leur gouvernement plus digeste, d'écarter ce grief autant qu'ils le pensaient nécessaire, en donnant tantôt aux nations entières, tantôt aux principaux personnages de chaque nation conquise, non seulement les privilèges, mais aussi le nom de Romains ; ils admirent beaucoup d'entre eux au sénat, ou à des charges d'offices dans la cité de Rome. Et tel fut le but visé par notre très sage roi *Jacques* dans son effort pour établir l'union de ses deux royaumes d'*Angleterre* et d'Écosse – un but qui, s'il l'avait atteint, aurait selon toute vraisemblance prémuni l'un et l'autre de ces royaumes des guerres civiles qui, de nos jours, les rendent si misérables. Ce n'est donc pas offenser les gens qu'un monarque dispose de la succession selon sa volonté, bien que, par la faute de nombreux princes, on ait pu trouver que c'était là un inconvénient. Que ce soit licite, c'est aussi ce que montre cet argument, que tout ce qui peut arriver quand on donne un royaume à un étranger peut aussi arriver quand il y a mariage avec les étrangers, puisque le droit de succession peut leur échoir – pourtant, tout le monde considère que c'est licite.

Les dispositions de succession en faveur d'un roi d'une autre nation ne sont pas illicites.

1 Cette différenciation des formes d'État n'est pas, comme le dit Hobbes lui-même, une différenciation de la souveraineté. Non seulement la souveraineté est une dans son exercice, mais elle est une dans son concept. Il n'y a donc pas de « régime mixte ». Cette compréhension de l'essence de la souveraineté est déjà celle de Bodin (voir p. 307, note 1).

2 A la fin du chapitre précédent.

3 Bodin avait établi que la souveraineté peut être placée en un seul, en tous ou en quelques-uns, en ce sens il avait le premier établi la formule moderne de la démocratie (ou « État populaire »). Si donc Hobbes ne fait ici que reprendre la différenciation bodinienne, il innove cependant en deux points essentiels : d'abord, le souverain est *représentant* et, ensuite, c'est sur la base d'une *convention* entre les individus que l'État est institué.

De l'autorité^A PATERNELLE
et de l'autorité DESPOTIQUE

L'État d'acquisition est celui où la puissance souveraine est *L'État d'acquisition.*
 acquise par la force, et elle est acquise par la force quand les hommes,
 individuellement ou plusieurs ensemble à la majorité des voix, par peur de la
 mort ou des fers, autorisent toutes les actions de cet homme, ou de cette
 assemblée, qui a leurs vies et leur liberté en sa puissance.

Et ce type d'autorité [*dominion*], ou de souveraineté, se *Ce qui le différencie de
l'État d'institution.*
 différencie de la souveraineté d'institution seulement en ceci
 que les hommes qui choisissent leur souverain le font par peur les uns des
 autres, non de celui qu'ils instituent. Alors que dans ce cas, ils s'assujettissent
 eux-mêmes à celui dont ils ont peur. Dans les deux cas, ils le font par peur, ce
 qui doit être remarqué par ceux qui soutiennent que toutes les conventions de
 cette sorte, en ce qu'elles procèdent de la peur de la mort, ou de la violence,
 sont nulles. S'ils avaient raison, personne, quel que soit le type d'État, ne
 pourrait être obligé à l'obéissance. La vérité est que, dans un État déjà institué,
 ou acquis, les promesses soutirées par la peur de la mort ou par la violence ne
 sont pas des conventions, et n'obligent pas non plus, quand la chose promise
 est contraire aux lois. Mais la raison n'est pas qu'elle a été faite sous la peur,
 mais que celui qui a promis n'a aucun droit sur la chose promise. De même
 aussi, quand il peut licitement exécuter sa promesse, et qu'il ne le fait pas, ce
 n'est pas la nullité de la convention qui l'en dispense, mais la sentence du
 souverain. En tout cas, quand, licitement, quelqu'un fait une promesse, c'est
 illicitement qu'il la rompt ; mais quand le souverain, qui est l'acteur, l'acquitte,

alors il est acquitté par celui qui extorqua la promesse, comme si celui-ci était l'auteur de cette dispense.

Mais les droits de souveraineté et leurs effets sont les mêmes dans les deux cas. La puissance du souverain ne peut, sans son consentement, être transférée à un autre ; il ne peut la perdre ; il ne peut être accusé d'injustice par aucun de ses sujets ; ceux-ci ne peuvent le punir ; il juge de ce qui est nécessaire à la paix ; et il juge les théories ; il est l'unique législateur, et est le juge ultime des litiges ; il juge des moments et occasions de la guerre et de la paix ; c'est à lui que revient le choix des magistrats, conseillers, commandants militaires et tous autres officiers publics et ministres ; et il lui revient de déterminer récompenses, peines, honneurs et rangs. Les raisons de cela sont les mêmes que celles déjà affirmées au chapitre précédent pour les droits et effets de la souveraineté d'institution.

L'autorité s'acquiert de deux façons : par la procréation et la conquête. Le droit d'autorité par la procréation est celui que le parent a sur ses enfants ; il s'agit de l'autorité PATERNELLE. Elle ne procède pas tant de la procréation, comme si le parent avait autorité sur l'enfant parce qu'il l'a engendré, que du consentement de l'enfant, soit exprès soit par d'autres déclarations suffisamment explicites². En effet, pour ce qui est de la procréation, Dieu ayant voulu que l'homme soit secondé, il y a toujours deux parents égaux ; ainsi, l'autorité sur l'enfant devrait revenir également aux deux, et l'enfant serait soumis également aux deux, ce qui est impossible puisque nul ne peut obéir à deux maîtres. Et, bien que certains aient attribué l'autorité à l'homme seulement, car il est du plus excellent sexe, ils ont mal raisonné là-dessus. Il n'y a pas toujours, en effet, assez de différence de force ou de prudence entre l'homme et la femme que le droit ne puisse être déterminé sans guerre. Dans les États, ce litige est tranché par la loi civile et, dans la plupart des cas (mais pas toujours), la sentence est favorable au père parce que, dans la plupart des cas, les États ont été établis par

Dans les deux cas, les droits de souveraineté sont les mêmes.

Comment s'acquiert l'autorité paternelle : non par la procréation, mais par contrat.

les pères, non par les mères de famille. Mais la question ici concerne l'état de nature, où l'on suppose qu'il n'existe pas de loi sur le mariage et l'éducation des enfants, mais la loi de nature et l'attrait naturel des deux sexes l'un pour l'autre et pour leurs enfants. Dans cet état de nature, ou bien les parents disposent entre eux de l'autorité sur l'enfant, par contrat, ou bien ils n'en disposent pas du tout. S'ils en disposent, le droit existe conformément à un contrat. L'histoire nous enseigne que les *Amazones* faisaient des contrats avec les hommes des contrées voisines auxquels elles avaient recours pour faire des enfants, de sorte que l'enfant mâle devait être renvoyé, cependant que l'enfant femelle devait rester avec elles ; ainsi, l'autorité sur les filles revenait à la mère.

S'il n'y a pas de contrat, l'autorité est celle de la mère. Car, dans ^{ou par l'éducation,} l'état de nature, là où n'existe aucune loi sur le mariage, on ne peut pas savoir qui est le père, à moins qu'il ne soit désigné par la mère. Et donc, le droit d'autorité sur l'enfant dépend de sa volonté et, par conséquent, ce droit est le sien. De plus, attendu que l'enfant est d'emblée au pouvoir de la mère, qui peut ou le nourrir ou l'abandonner, si elle le nourrit, l'enfant doit sa vie à la mère et, donc, il est obligé de lui obéir plutôt qu'à quelqu'un d'autre ; par conséquent l'autorité sur lui lui appartient. Mais, si elle l'abandonne et que quelqu'un le trouve et le nourrit, l'autorité revient à qui le nourrit. L'enfant en effet doit obéir à qui le protège, parce que la protection de la vie étant la fin en vue de laquelle on devient le sujet d'un autre, chacun est censé promettre obéissance à celui par la puissance de qui il peut conserver sa vie ou la perdre.

Si la mère est assujettie au père, l'enfant est en la puissance ^{ou par la sujétion antérieure d'un parent à l'autre.} du père, et, si le père est assujetti à la mère (comme c'est le cas quand une reine souveraine épouse un de ses sujets), l'enfant est sujet de la mère, parce que le père est lui aussi son sujet.

Si un homme et une femme, monarques de deux différents royaumes, ont un enfant, et font un contrat pour déterminer qui aura l'autorité sur celui-ci, le droit d'autorité passe par le contrat. S'ils ne font pas de contrat, l'autorité est

conforme à l'autorité du lieu de résidence de l'enfant. En effet, le souverain d'un pays a autorité sur tout ceux qui y résident.

Qui a autorité sur l'enfant a aussi autorité sur les enfants de l'enfant, et sur les enfants des enfants. Car celui qui a autorité sur la personne de quelqu'un a autorité sur tout ce qui est à celui-ci, sans quoi l'autorité ne serait rien qu'un titre sans effet.

Le droit de succession à l'autorité paternelle suit la même procédure que le droit de succession à l'autorité monarchique, droit dont j'ai déjà assez traité dans le chapitre précédent.

Le droit de succession suit les règles du droit de possession. Comment on parvient à l'autorité despotique :

L'autorité acquise par conquête, ou victoire à la guerre, est celle que certains écrivains politiques appellent DESPOTIQUE, de δεσπότης, qui signifie *seigneur* ou *maître*, et est l'autorité [*domination*] du maître sur son serviteur. Et cette autorité est alors acquise par le vainqueur quand le vaincu, pour éviter dans l'instant le coup mortel, convient soit expressément par des mots, soit par des signes suffisants de la volonté, qu'aussi longtemps que sa vie et la liberté de son corps lui sont laissées, le vainqueur en aura l'usage à son bon plaisir. Et, une fois la convention passée, le vaincu est le SERVITEUR, et pas avant. En effet, par ce mot de *serviteur* (qu'il provienne de *servire*, servir, ou de *servare*, sauver, c'est aux grammairiens d'en disputer), on n'entend pas un captif, gardé en prison, ou dans les fers, jusqu'à ce que son propriétaire, celui qui l'a capturé ou acheté, décide de ce qu'il en fera (car ces hommes – communément appelés esclaves – ne sont tenus à aucune obligation, et peuvent rompre leurs chaînes et s'échapper de leur prison ; ils peuvent tuer ou enlever leur maître en toute justice), mais on entend celui à qui, étant capturé, on a laissé la liberté du corps, contre la promesse qu'il ne s'échappera pas, ni fera violence à son maître, et à qui celui-ci accorde sa confiance.

Ce n'est donc pas la victoire qui donne un droit d'autorité [*dominion*] sur le vaincu, mais sa propre convention. Il n'est pas non plus obligé parce qu'il est conquis, c'est-à-dire battu, pris, ou mis en

non par la victoire, mais par le consentement du vaincu.

fuite, mais parce qu'il se rend au vainqueur et se soumet à lui. Le vainqueur n'est pas non plus obligé, par le fait que l'ennemi se rende à lui (sauf s'il a promis de lui épargner la vie), de lui faire grâce, car ceci relève de sa décision, ce qui n'oblige pas le vainqueur plus longtemps que ce qu'il estime être souhaitable.

Et ce que l'on fait quand on demande *quartier* (ce que les Grecs appellent ξωγρία, *prendre vivant*), c'est éviter sur le moment la fureur du vainqueur, en se soumettant et en composant pour avoir la vie sauve, en payant une rançon ou en se mettant à son service. Celui à qui il est fait quartier n'a donc pas sa vie sauve, mais suspendue jusqu'à nouvel ordre ; car il ne s'est pas plié à condition d'avoir la vie sauve, il a remis sa vie à la discrétion du vainqueur. Ainsi seulement, sa vie est assurée et la servitude lui est due, quand le vainqueur a confiance et lui accorde la liberté du corps. Car les esclaves qui travaillent en prison ou enchaînés ne le font pas par devoir, mais afin d'éviter la cruauté de leurs gardiens.

Le maître du serviteur est aussi le maître de tout ce qu'il possède et peut en exiger l'usage, autrement dit de ses biens, de son travail, de ses serviteurs et de ses enfants, aussi souvent que cela lui conviendra. Car il tient sa vie de son maître, à la suite d'une convention d'obéissance, c'est-à-dire qu'il fait sien et autorise tout ce que le maître fera. Et, dans le cas où le maître, après un refus, le tuerait ou le mettrait aux fers, ou le punirait de toute autre façon pour sa désobéissance, ce serait lui l'auteur et il ne pourrait accuser son maître d'injustice.

En résumé, les droits et conséquences à la fois de l'autorité *paternelle* et de l'autorité *despotique* sont exactement les mêmes que ceux d'un souverain d'institution, et pour les mêmes raisons – celles que l'on a vues au chapitre précédent. En sorte que, pour celui qui est monarque de plusieurs nations où, dans l'une, il a la souveraineté par institution du peuple assemblé et, dans une autre, par la conquête, c'est-à-dire par la soumission de chaque individu

particulier afin d'éviter la mort ou les fers, exiger de l'une des nations plus que d'une autre, au titre de la conquête, ou parce qu'elle est une nation conquise, est un acte d'ignorance des droits de souveraineté. Le souverain est en effet pareillement absolu sur l'une et l'autre, ou alors il n'y a pas de souveraineté du tout et, du coup, tout un chacun peut se protéger lui-même, s'il le peut, avec ses propres armes, ce qui est l'état de guerre.

Par là, on voit qu'une grande famille, si elle ne fait pas Différence entre la famille et le royaume. partie d'un État, est par elle-même, pour ce qui est des droits de souveraineté, une petite monarchie – qu'il s'agisse d'une famille comprenant un homme et ses enfants, ou un homme et ses serviteurs, ou un homme, ses enfants, et ses serviteurs, où le père ou maître est le souverain. Et pourtant, une famille n'est pas, à proprement parler, un État, à moins que par son propre nombre ou grâce à d'autres moyens, elle ne dispose d'une telle puissance qu'on ne puisse la dominer sans risquer une guerre³. Car, là où le nombre d'hommes est manifestement trop faible pour qu'ils puissent se défendre en restant unis, chacun peut, au moment du danger, utiliser sa propre raison pour sauver sa propre vie, soit en s'enfuyant, soit en se soumettant à l'ennemi selon ce qui paraîtra être le meilleur, de la même façon, qu'une très petite compagnie de soldats, surprise par une armée, peut baisser les armes et demander quartier ou prendre la fuite, plutôt que d'être passée par les armes. Et ceci est largement suffisant en ce qui concerne ce que j'ai trouvé, par spéculation et déduction, au sujet des droits souverains, en partant de la nature, du besoin et des desseins des humains quand ils établissent des États et se placent eux-mêmes sous des monarques, ou des assemblées auxquels ils accordent assez de puissance en vue de leur protection.

Considérons maintenant ce que l'Écriture enseigne sur la Les droits de monarchie d'après l'Écriture. Ex 20.19 même question. À Moïse, les enfants d'Israël disent ceci : *Parle-nous toi-même et nous entendrons ; mais que Dieu ne nous parle pas, ce serait notre mort.* Il s'agit là de l'obéissance absolue à Moïse. En ce qui 1 S 8. 11, 12, etc.

concerne le droit des rois, Dieu lui-même, par la bouche de *Samuel*, dit : *Voici comment gouvernera le roi qui régnera sur vous : il prendra vos fils pour les affecter à ses chars et à sa cavalerie, et ils courront devant son char ; et pour labourer son labour, pour moissonner sa moisson, et pour fabriquer ses armes et ses harnais ; il prendra vos filles comme parfumeuses, cuisinières et boulangères. Il prendra vos champs, vos vignes, et vos oliviers et les donnera à ses serviteurs. Il lèvera la dîme sur vos grains et sur vos vignes et la donnera à ses eunuques et à ses autres serviteurs. Il prendra vos serviteurs et vos servantes, les meilleurs de vos jeunes gens pour les mettre à son service. Il lèvera la dîme sur vos troupeaux. Vous-mêmes enfin, vous deviendrez ses esclaves.* Il s'agit de la puissance absolue, elle est résumée dans les derniers mots *vous deviendrez ses esclaves*. De plus, quand les gens entendirent de quelle puissance leur roi allait disposer, ils y consentirent cependant et dirent ceci : *Et nous serons, nous aussi, comme toutes les nations. Notre roi* ^{v. 19, etc.} *nous jugera, il sortira à notre tête et combattra nos combats.* Est confirmé ici le droit que les souverains possèdent, à la fois pour commander la *militia* et pour rendre toute justice, en quoi est contenue toute la puissance absolue qu'il est possible à un homme de transférer à un autre. Ainsi est la prière du roi ^{1 R 3.9} *Salomon* à Dieu : *Il te faudra donner à ton serviteur un cœur qui ait de l'entendement pour gouverner ton peuple, pour discerner le bien du mal.* Il revient donc au souverain d'être *juge* et de prescrire les règles de la *distinction* du *bien* et du *mal*, lesquelles règles sont les lois, et donc, c'est en lui que se trouve la puissance législative. *Saül* cherchait à tuer *David*, cependant quand celui-ci put tuer *Saül*, et que son serviteur allait le faire, *David* le lui interdit et ^{1 S 24.9 (11)} dit : *Je ne porterai pas la main sur mon seigneur car il est le messie du Seigneur.* Quant à l'obéissance des esclaves, saint Paul dit : *Esclaves, obéissez en* ^{Col 3.20, 22} *tout à vos maîtres* et : *Enfants, obéissez en tout à vos parents.* Il s'agit ici de l'obéissance simple de ceux qui sont sujets à l'autorité paternelle ou despotique ; et aussi : *Les scribes et les pharisiens siègent dans la chaire de Moïse : faites donc et observez tout ce qu'ils peuvent vous dire* – là aussi, il s'agit de ^{Tt 3.2}

l'obéissance simple. Et saint Paul dit : *Rappelle à tous qu'ils doivent être soumis aux magistrats, aux autorités, qu'ils doivent obéir* ; ; là aussi l'obéissance est simple. Enfin, en dernier lieu, notre Seigneur lui-même reconnaît que l'on doit payer les impôts que les rois imposent quand il dit : *Donne à César ce qui est à César*, et que lui-même les paie ; et que la parole du roi est suffisante pour enlever quoi que ce soit à n'importe quel sujet quand besoin est, et que le roi est juge de ce besoin. En effet, lui-même, en tant que roi des Juifs, commanda à ses disciples de prendre l'ânesse et l'ânon pour entrer dans *Jérusalem*, et il dit : *Allez au village qui est devant vous, vous trouverez aussitôt une ânesse* ^{Mt 21.2} *attachée et un ânon avec elle ; détachez-la et amenez-les-moi. Et si quelqu'un vous dit quelque chose, vous répondrez : « Le Seigneur en a besoin. » Et il les laissera aller tout de suite.* Ils ne demanderont pas si la nécessité est une raison suffisante, ni s'il est bien juge de cette nécessité, mais ils acquiesceront à la volonté du Seigneur.

On peut ajouter à ces passages ceux de la Genèse : *Vous serez comme des* ^{Gn 3.5} *dieux, possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais.* Et, verset 11 : *Qui t'a révélé que tu étais nu ? est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais prescrit de ne pas manger ?* En effet, avoir connaissance et juger du *bien* et du *mal* était interdit, sous le nom de fruit de l'arbre de la connaissance ; afin de mettre l'obéissance d'*Adam* à l'épreuve, le diable, pour embraser l'ambition de la femme, à qui déjà ce fruit apparut beau, lui dit qu'en le goûtant, ils seraient comme des dieux, et connaîtraient le *bien* et le *mal*. Là-dessus, ayant ensemble consommé le fruit, ils se sont approprié pour eux-mêmes la tâche de Dieu, qui est de juger du bien et du mal ; mais ils n'acquièrent pas une nouvelle aptitude à distinguer entre eux avec exactitude. Et, quand il est dit que, après avoir mangé le fruit, ils virent qu'ils étaient nus, personne n'interpréta ce passage comme si, avant cela, ils étaient aveugles et ne voyaient pas leur propre peau. La signification qui va de soi est qu'ils jugèrent alors, pour la première fois, que leur nudité (voulue par Dieu quand il les créa) était laide et, par honte de cela,

ils censurèrent tacitement Dieu lui-même. Alors Dieu dit : *As-tu mangé*, etc. comme s'il avait dit : est-ce que, toi qui me dois obéissance, tu prends sur toi de juger de mes commandements ? Il est clairement signifié par là (bien que de façon allégorique) que les commandements de ceux qui ont le droit de commander ne sauraient être ni censurés par leurs sujets, ni discutés.

En sorte qu'il me paraît manifeste, tant par la raison que *Dans l'État, la puissance souveraine doit être absolue.* par l'Écriture⁴, que la puissance souveraine, qu'elle se trouve en un seul, comme dans une monarchie, ou en une assemblée d'hommes, comme dans les États populaire et aristocratique, est aussi grande que la puissance imaginable qu'il est possible aux humains de construire. Et, bien qu'une pareille puissance illimitée puisse susciter l'illusion de quantité de conséquences néfastes, néanmoins, les conséquences de son absence, qui sont la guerre perpétuelle de chacun contre tous, sont pires encore. La condition des humains en cette vie ne sera jamais sans inconvénients ; mais dans aucun État, il n'y a de plus grands inconvénients que ceux procédant de la désobéissance des sujets, et de la rupture des conventions dont l'État tient son être. Quiconque, pensant que la puissance souveraine est trop grande, cherchera à la diminuer, devra se soumettre lui-même à la puissance capable de la limiter – autrement dit à une plus grande.

La plus grande objection est celle de la pratique, quand on demande où et quand une telle puissance a été reconnue par les sujets. Mais on peut à nouveau leur demander quand et où un royaume a pu exister longtemps en échappant à la sédition et à la guerre civile. Dans ces nations où l'État a duré longtemps, et n'a jamais été détruit, sauf par des guerres étrangères, jamais les sujets n'ont mis en question la puissance souveraine. En tout cas, l'argument de la pratique, tel qu'il est avancé par ceux qui n'ont pas examiné les choses au fond, évalué exactement les causes et la nature des États, et souffert quotidiennement des malheurs nés de l'ignorance de ces choses, un tel argument est invalide. En effet, si partout dans le monde les humains

bâtissaient les fondations de leurs maisons sur du sable, on ne saurait en inférer que cela doit être fait de la sorte. L'art d'établir et de conserver les États obéit à des règles certaines, comme le font l'arithmétique et la géométrie, non sur la pratique seulement (comme au tennis). Quant à ces règles, ni les pauvres, qui n'ont pas le temps, ni ceux qui ont eu le temps, n'ont eu jusqu'à maintenant la curiosité de les découvrir, ou la méthode.

1 *Of dominion* PATERNALL, and DESPOTICALL : *dominion* est ici rendu par autorité (au lieu de domination qui semble s'imposer d'emblée). Mais Hobbes ne raisonne pas en termes de « domination » quand il identifie le pouvoir du monarque à celui du père de famille. Il s'agit donc plutôt du pouvoir paternel et despotique, dans le sens de l'*autorité qui s'exerce* sur son domaine : sa famille et ses biens. Ainsi, *dominion* renvoie au domaine d'autorité, c'est-à-dire au *domaine de souveraineté*.

2 Hobbes n'en dit pas plus sur le « consentement » des enfants à se soumettre volontairement à son autorité despotique.

3 La distinction est subtile, mais précise : une grande famille, si elle est autonome, est un État monarchique si l'on considère l'autorité souveraine qui s'y exerce. En revanche, il ne s'agit pas d'un État en raison du petit nombre d'individus qu'une famille compte habituellement. Cependant, le nombre d'individus est mentionné par Hobbes non pour lui-même, mais en ce qu'il est l'indice de la *force de défense* qu'un petit groupe humain peut rassembler en vue de faire face à une invasion. Si donc une famille de quelques personnes est bien une monarchie – un seul tenant la souveraineté –, elle n'est pas pour autant un État car, probablement, elle ne peut assurer sa *défense* (voir chapitre 17, p. 283-284). Ce qui montre, premièrement, que l'état de nature de la multitude est une condition périlleuse pour ceux – individus ou familles – qui y sont jetés par la guerre civile de chacun contre tous, et deuxièmement, que seule l'unification de la multitude selon un seul jugement permet la défense commune. L'État hobbesien est défensif.

4 *Tant par la raison que par l'Écriture*. Il ne s'agit pas ici de mettre en accord la raison et la foi. L'examen détaillé de l'Écriture sera systématique dans la troisième partie de l'ouvrage : Hobbes fait jouer les récits bibliques à l'appui de sa démonstration géométrique des principes de la philosophie civile et constitue pour ainsi dire les canons d'une religion civile, c'est-à-dire tout le contraire de l'accord de la foi et de la raison.

De la LIBERTÉ des sujets

LIBERTÉ [*liberty*], ou FRANCHISE [*freedom*], signifie (proprement) *Ce qu'est la liberté.* l'absence d'opposition (par opposition, j'entends les obstacles extérieurs au mouvement) et le mot ne peut pas moins être appliqué aux créatures privées de raison et inanimées qu'aux créatures raisonnables. D'une chose, en effet, fixée dans un environnement tel qu'elle ne puisse se mouvoir, sauf dans un espace précis, espace déterminé par la résistance d'un corps extérieur, on dit qu'elle n'a pas la liberté d'avancer. Et il en va de même de toutes les autres créatures vivantes quand elles sont emprisonnées, ou retenues par des murs et des chaînes ; de l'eau quand elle est retenue par des rives ou contenue dans des vases, de sorte que sans cela elle se répandrait sur un espace plus étendu, on a l'habitude de dire qu'elles ne sont pas libres de se mouvoir de la façon dont elles le feraient s'il n'y avait pas ces obstacles extérieurs. Mais, si l'obstacle au mouvement est la constitution de la chose elle-même, on n'a pas l'habitude de dire qu'elle manque de liberté, mais de puissance de se mouvoir, comme quand une pierre reste là où que l'on est cloué au lit par la maladie.

Conformément à la signification propre et généralement admise *Ce qu'est être libre.* du mot, UN HOMME LIBRE *est celui qui, pour ces choses que selon sa force et son intelligence il est capable de faire, n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire*¹. Mais, quand les mots *libre* et *liberté* sont appliqués à autre chose qu'à des corps, c'est un abus de langage ; en effet, ce qui n'est pas susceptible de mouvement n'est pas sujet à des empêchements. Par conséquent, quand (par exemple), il est dit que la voie est libre, on ne veut pas dire que la liberté est celle de la voie, mais que ceux qui s'y déplacent le font sans obstacle. Et quand on dit qu'une donation est libre, cela ne veut pas dire que la liberté est dans la

donation, mais dans la personne qui la fait, sans qu'elle y ait été contrainte par une loi ou par une convention. De même, quand nous *parlons librement*, il ne s'agit pas de la liberté de la voix, ou de l'articulation, mais de celle de la personne qu'aucune loi n'a contrainte à s'exprimer autrement qu'elle l'a fait. Enfin, on ne peut pas déduire de l'emploi des mots *volonté libre* [*free will*], une quelconque liberté de la volonté, du désir ou de l'inclination, mais la liberté de l'homme consistant en ceci qu'il ne rencontre pas d'obstacle pour faire ce qu'il a la volonté, le désir ou l'inclination de faire.

La peur et la liberté sont compatibles. C'est ainsi que, Peur et liberté sont compatibles. lorsqu'on jette à la mer ce qui nous appartient parce qu'on a peur que le bateau coule, on le fait pourtant de façon très volontaire, et l'on pourrait refuser de le faire si on le voulait. Il s'agit donc de l'action de celui qui est *libre*. De même, parfois on paie ses dettes uniquement par peur d'être jeté en prison, ce qui, vu que rien n'empêche de garder l'argent, est l'acte de quelqu'un jouissant de sa liberté. Généralement donc, dans les États, toutes les actions accomplies par *peur* de la loi sont des actions que ceux qui les font avaient la *liberté* de ne pas faire.

Liberté et nécessité sont compatibles. C'est ainsi que l'eau Liberté et nécessité sont compatibles. n'a pas seulement la *liberté*, mais est aussi dans la *nécessité* de suivre le canal. Il en est de même des actions que les humains font, qui, parce qu'elles procèdent de leur volonté, procèdent de leur *liberté*. Et pourtant, puisque tout acte de la volonté, tout désir, toute inclination procèdent d'une cause, et celle-ci d'une autre cause, selon une chaîne continue (dont le premier maillon est entre les mains de Dieu, première cause entre toutes), tout cela procède de la *nécessité*. En sorte que pour celui qui pourrait voir la connexion de ces causes, la *nécessité* de toutes les actions humaines volontaires apparaîtrait manifeste. Et ainsi, Dieu, qui voit et dispose toutes choses, voit aussi que la *liberté* de l'homme de faire ce qu'il veut s'accompagne de la *nécessité* de faire ce que Dieu veut, ni plus ni moins. En effet, bien que les humains fassent de

nombreuses choses que Dieu n'ordonne pas, et qu'il n'en est donc pas l'auteur, pourtant, ils ne peuvent éprouver aucune passion ni appétit pour quoi que ce soit dont la volonté de Dieu ne soit la cause. Et si sa volonté ne garantissait pas la *nécessité* de la volonté humaine et, par conséquent, tout ce qui dépend de la volonté humaine, la *liberté* des humains serait contraire, et constituerait un obstacle, à l'omnipotence et à la *liberté* de Dieu. Et cela suffit (pour ce qui est en question ici) au sujet de cette *liberté* naturelle qui est seule à s'appeler proprement *liberté*.

De même que pour parvenir à la paix et, grâce à celle-ci, à Liens artificiels et conventions. leur propre conservation, les humains ont fabriqué un homme artificiel, que nous appelons un État, de même ils ont fabriqué des chaînes artificielles appelées *lois civiles* dont, par des conventions mutuelles, ils ont eux-mêmes fixé une extrémité aux lèvres de cet homme, ou de cette assemblée, à qui ils ont donné la puissance souveraine et l'autre extrémité à leurs propres oreilles. Par leur nature ces liens sont faibles, pourtant, ils peuvent tenir bon, non parce qu'il y aurait de la difficulté à les rompre, mais parce qu'il y aurait du danger à le faire.

C'est seulement par rapport à ces liens que je discuterai La liberté des sujets consiste en la liberté issue de conventions. maintenant de la *liberté* des *sujets*. En effet, vu qu'il n'existe pas un État au monde où il y ait assez de lois établies pour régler toutes les actions et les mots des humains (puisque c'est une chose impossible), il s'ensuit nécessairement qu'en ce qui concerne toutes les actions dont les lois ne s'occupent pas, les humains ont la liberté de faire ce que leur raison leur montre en vue de ce qui leur est le plus profitable. Si l'on prend liberté au sens propre du mot, en tant que liberté corporelle, c'est-à-dire ce qui est délivré des chaînes et de la prison, il serait complètement absurde que les humains réclament, comme ils le font, une liberté dont ils jouissent de toute évidence. Encore une fois, si l'on prend liberté au sens de ce qui n'est pas sujet aux lois, ce n'est pas moins absurde de réclamer, comme c'est le cas, cette liberté par

laquelle les autres peuvent devenir les maîtres de nos propres vies. Et pourtant, si absurde que cela soit, c'est ce qui est exigé, par ignorance de ce que les lois n'ont aucun pouvoir de protéger les humains, s'il n'y a pas un glaive entre les mains d'un homme, ou de plusieurs, pour les faire exécuter. La liberté des sujets réside donc uniquement en ces choses que, dans le règlement de leurs actions, le souverain s'est abstenu de prendre en compte. Par exemple, il s'agit de la liberté d'acheter et de vendre, ou de passer d'autres contrats les uns avec les autres, de choisir leur domicile, leur alimentation, leur métier, l'instruction de leurs enfants comme ils le jugent bon, et ainsi de suite.

Toutefois, on ne doit pas comprendre que la souveraine puissance de vie et de mort est soit abolie, soit limitée par une telle liberté. Car on a déjà vu qu'il n'est rien que le représentant souverain ne puisse faire à un sujet, quel qu'en soit le prétexte, qui puisse au sens propre être appelé injustice ou préjudice, puisque chaque sujet est l'auteur de chacun des actes accomplis par le souverain, en sorte que celui-ci n'est jamais privé d'aucun droit à quoi que ce soit, si ce n'est qu'étant lui-même le sujet de Dieu, il est, par cela même, tenu d'observer les lois de nature². Il peut donc se faire, et il arrive souvent en effet, que dans les États un sujet soit mis à mort sur ordre de la puissance souveraine, sans que, pour autant, aucun des deux n'ait fait de tort à l'autre ; ainsi, quand *Jephthé* fit sacrifier sa fille : ici, comme en des cas semblables, celui qui meurt de la sorte avait la liberté de commettre l'action pour laquelle, cependant, il a été mis à mort sans injustice. Et cela vaut pareillement quand un prince souverain met à mort un sujet innocent. Car, encore que l'action soit contraire à la loi de nature, car contraire à l'équité (comme l'était le meurtre d'*Une* par *David*), il reste que ce n'était pas un préjudice fait à *Urie*, mais à *Dieu* ; le préjudice n'était pas fait à *Urie* parce que le droit de faire ce qu'il voulait avait été donné à *David* par *Urie* lui-même, mais à *Dieu* parce que *David* était le sujet de *Dieu* qui interdit toute iniquité par la loi de nature ; c'est là une distinction que *David* lui-même, en se

La liberté du sujet est compatible avec la puissance illimitée du souverain.

repentant de ces faits, confirma manifestement en disant : *J'ai péché contre toi seulement*. De la même manière, les habitants d'*Athènes*, quand ils bannissaient pour dix ans le plus puissant dans l'État, pensaient ne pas commettre d'injustice, et, non seulement ils ne se demandaient jamais quel crime il avait commis, mais quel tort il pourrait faire ; mais encore, ils ordonnaient le bannissement de celui qu'ils ne connaissaient pas, et chaque citoyen apportait sa coquille d'huître sur la place du marché avec, écrit dessus, le nom de celui qu'il désirait bannir, sans l'accuser effectivement de quelque chose. Tantôt, ils bannissaient un *Aristide*, à cause de sa réputation de justice, tantôt un enragé ironique, comme *Hyperbolos*, pour faire de l'ironie. Mais on ne peut pas dire pour autant que le peuple souverain d'*Athènes* n'avait pas le droit de les bannir ou qu'un *Athénien* n'avait la liberté que d'ironiser ou d'être juste.

La liberté, si souvent mise à l'honneur dans les histoires et dans la philosophie des anciens, Grecs et Romains, et dans les écrits de ceux qui ont reçu d'eux ce qu'ils savent en matière de politique, cette liberté n'est pas celle des personnes particulières, mais celle de l'État, qui est la même que celle dont tout un chacun disposerait s'il n'y avait pas du tout de lois civiles et pas d'État. Et l'effet en serait le même, car, tout comme parmi les humains sans maître, il y a une guerre perpétuelle de chacun contre ses voisins ; il n'y a pas d'héritage pour transmettre au fils, ni à espérer du père, ni aucune propriété sur les choses ou la terre ; il n'y a pas de sécurité, mais une liberté totale et absolue de chaque personne particulière ; de même, dans les États et républiques ne dépendant d'aucun autre, chaque État (pas chaque individu) a une liberté absolue de faire ce qu'il jugera pouvoir lui procurer un plus grand bénéfice (autrement dit ce que le représentant, homme ou assemblée, jugera). De plus, les États vivent dans un état de guerre perpétuelle et sont toujours sur le point de livrer bataille, avec des armées aux frontières et des canons pointés sur leurs voisins alentour. *Athéniens* et *Romains* étaient libres, comprenons que les États étaient libres, non parce que chaque

*La liberté dont les écrivains
font l'éloge est celle des
souverains,*

non des personnes privées.

personne particulière avait la liberté de résister à leur propre représentant, mais parce que leur représentant avait la liberté de résister à un autre peuple ou de l'envahir. De ce que, de nos jours, le mot LIBERTAS est écrit en lettres capitales sur les tours de la cité de *Lucques*, nul ne peut pour autant en conclure qu'une personne particulière y jouit de plus de liberté ou est plus dispensée de servir l'État qu'elle ne l'est à *Constantinople*. Que l'État soit monarchique ou populaire, la liberté reste la même.

Mais les humains se laissent facilement tromper par le nom spécieux de liberté et, privés de jugement pour distinguer entre les choses, ils confondent ce qui relève exclusivement du droit de la chose publique [*the right of the Publique only*] avec l'héritage privé ou un droit de naissance³. Et, quand la même erreur est confirmée par l'autorité de ceux qui jouissent d'une bonne réputation pour leurs écrits sur cette question, il n'y a pas à s'étonner si cela suscite sédition et subversion du gouvernement. Dans le monde occidental, nous tenons nos conceptions de l'institution et des droits des États d'*Aristote*, de *Cicéron* et d'autres Grecs et Romains qui, vivant dans des États populaires, ne faisaient pas dériver ces droits des principes de la nature, mais les transcrivaient dans leurs ouvrages en s'inspirant de la pratique de leurs propres États, lesquels étaient des États populaires ; tout comme font les grammairiens qui décrivent les règles du langage en se fondant sur la pratique de l'époque, ou les règles de la poésie sur les poèmes d'*Homère* et de *Virgile*. Et c'est donc parce qu'on avait enseigné aux *Athéniens* qu'ils étaient libres (afin de leur ôter le désir de changer leur gouvernement) et que tous ceux qui vivaient sous une monarchie étaient esclaves, qu'*Aristote* l'écrivit dans ses *Politiques* (VI, 2) : *En démocratie, la liberté doit être supposée car il est communément accepté que personne n'est libre en aucun autre gouvernement*. Comme *Aristote*, *Cicéron* et d'autres écrivains ont fondé leur théorie politique sur les opinions des Romains auxquels la haine de la monarchie avait été enseignée, d'abord par ceux qui avaient renversé leur souverain, partagé entre eux la souveraineté de *Rome*, et

ensuite par leurs successeurs. Et, en lisant ces auteurs grecs et latins depuis l'enfance, on a pris l'habitude (ayant une vue faussée de ce qu'est la liberté) de favoriser les révoltes et les critiques licencieuses des actions des souverains, et à nouveau de critiquer ces critiques, provoquant ainsi une telle effusion de sang que, en vérité, je pense pouvoir dire que rien n'a jamais été si chèrement acquis dans le monde occidental que l'apprentissage du grec et du latin.

Pour en venir maintenant aux détails de la vraie liberté Comment se mesure la liberté des sujets. d'un sujet, à savoir quelles sont les choses que, bien qu'ordonnées par le souverain, le sujet peut cependant refuser de faire sans commettre une injustice, il importe de considérer quels sont les droits que nous avons abandonnés en construisant l'État ; ou encore (ce qui est tout un) quelle est la liberté dont nous nous privons en faisant nôtres toutes les actions (sans exception) de cet homme, ou assemblée, que nous avons établi comme notre souverain. Car notre acte de *soumission* consiste à la fois en notre *obligation* et en notre *liberté* ; c'est donc à partir de cet acte même que leur compréhension doit être déduite puisqu'il n'est pas d'obligation, pour qui que ce soit, qui ne découle de l'une quelconque de ses propres actions, tous étant libres par nature. Ainsi, pour les comprendre, il faut tirer argument soit de mots exprès – *j'autorise toutes ses actions* –, soit de l'intention de celui qui se soumet lui-même à la puissance du souverain (une intention qui doit s'entendre selon la fin de celui qui se soumet de la sorte) ; obligation et liberté du sujet doivent donc être dérivées soit de ces mots (ou de mots équivalents), soit de la fin de l'institution de la souveraineté, à savoir la paix entre les sujets, et leur défense contre un ennemi commun.

Premièrement, donc, vu que la souveraineté d'institution Les sujets ont la liberté de défendre leur propre corps, même contre ceux qui les attaquent licitement, consiste en une convention de chacun avec chacun, et que la souveraineté d'acquisition consiste en des conventions passées entre le vaincu et le vainqueur, ou entre l'enfant et le parent, il est manifeste que tout sujet a la liberté en toutes les choses dont le droit sur celles-ci ne peut

être transféré par convention. J'ai montré plus haut, au chapitre 14, que les conventions de ne pas défendre son propre corps sont nulles. Par conséquent :

si le souverain ordonne à quelqu'un (bien que justement condamné) de se tuer, se blesser ou se mutiler lui-même, ou de ne pas résister à ceux qui l'agressent, ou de renoncer à l'usage de la nourriture, de l'air, de la médecine ou de toute autre chose, sans laquelle il ne peut vivre, néanmoins, celui-ci a la liberté de désobéir⁴ ;

si quelqu'un est interrogé par le souverain, ou sous son autorité, au sujet d'un crime qu'il a commis, il n'est pas tenu (s'il n'a pas l'assurance d'être pardonné) de l'avouer, parce que (comme je l'ai montré au même chapitre) nul n'est contraint par convention de s'accuser soi-même ;

de plus, le consentement d'un sujet à la puissance souveraine est contenu en ces mots, *j'autorise, ou fais miennes, toutes ses actions* – en quoi il n'y a aucune restriction de sa propre liberté naturelle antérieure. En effet, en l'autorisant à *me tuer*, je ne suis pas tenu de me tuer quand il me l'ordonne. C'est une chose de dire *tue-moi, ou tue mon semblable, si cela te plaît*, c'est autre chose de dire *je vais me tuer moi-même, ou tuer mon semblable*. Par conséquent, il s'ensuit que :

nul n'est contraint, par les mots eux-mêmes, soit de se tuer, soit de tuer un autre. Et donc, l'obligation où l'on se trouve parfois, à la suite d'un ordre du souverain, d'exécuter une action dangereuse ou déshonorante, dépend non des mots de notre soumission, mais de son intention, que l'on doit comprendre au regard du but de la soumission. Quand donc notre refus d'obéir met en péril la fin en vue de laquelle la souveraineté fut établie, la liberté de refuser n'existe pas – autrement, elle existe.

C'est sur cette base que celui qui reçoit l'ordre, en tant que soldat, de combattre contre un ennemi, bien que son souverain ait amplement le droit de punir de mort son refus, peut cependant, en de nombreux cas, refuser sans commettre une injustice : par exemple quand

*et ne sont pas tenus de
s'infliger des dommages,*

*et pas non plus de faire la
guerre, sauf s'ils sont
volontaire.*

il se fait remplacer par un soldat valide ; dans ce cas, en effet, il ne déserte pas le service de l'État. C'est aussi ce qui doit être autorisé pour les personnes craintives, pas seulement les femmes (dont on n'attend pas qu'elles accomplissent des actions aussi dangereuses), mais encore des hommes au courage de femme. Quand les armées se battent, il y a d'un côté, ou des deux, des défections ; mais quand elles ont lieu, non par trahison mais par peur, on n'estime pas qu'elles sont injustes, mais déshonorantes. Pour la même raison, éviter la bataille n'est pas injuste, mais lâche. En revanche, celui qui s'enrôle comme soldat, ou accepte une avance, ne peut plus invoquer son naturel craintif, et est obligé, non seulement d'aller se battre, mais encore de ne pas fuir la bataille sans la permission de son chef. Et, quand la défense de l'État requiert d'un coup le secours de tous ceux qui sont capables de porter les armes, tous sont obligés, parce que autrement l'institution de l'État, qu'ils n'ont ni l'intention ni le courage de protéger, est inutile.

Nul n'a la liberté de résister au glaive de l'État pour défendre un autre, qu'il soit coupable ou innocent, parce qu'une liberté semblable prive le souverain des moyens de nous protéger et détruit, par conséquent, l'essence même du gouvernement. En revanche, si un grand nombre d'hommes ont déjà injustement résisté à la puissance souveraine, ou commis un crime capital, pour lequel chacun d'eux s'attend à être mis à mort, ceux-ci ont-ils alors la liberté de se regrouper, de se prêter mainforte et de se défendre les uns les autres ? Ils ont cette liberté, sans aucun doute, car ils ne font que défendre leurs vies, ce que le coupable peut faire, aussi bien que l'innocent. C'est d'emblée dans l'irrespect de leur devoir qu'il y avait, assurément, de l'injustice, de sorte que, prendre les armes par la suite, quand bien même il s'agirait de continuer ce qu'ils ont entrepris, ne constitue pas une nouvelle action injuste. Et, si c'est uniquement pour défendre leurs personnes, ce n'est pas injuste du tout². En revanche, l'offre de pardon retire à ceux à qui elle est faite l'excuse de la légitime défense et rend illicite leur persévérance à assister et à défendre les autres.

En ce qui concerne les autres libertés, elles dépendent du silence de la loi. Dans les cas où le souverain n'a prescrit aucune loi, c'est là Du silence de la loi dépend la plus grande liberté des sujets. que le sujet a la liberté de faire, ou de s'abstenir de faire conformément à sa propre appréciation. Et donc, une semblable liberté est plus ou moins grande selon les lieux, selon que ceux qui possèdent la souveraineté l'estiment plus ou moins utile. Par exemple, en *Angleterre*, il fut un temps où quelqu'un pouvait entrer sur ses propres terres par la force (et en expulser ceux qui l'occupaient illicitement). Mais ultérieurement, cette liberté d'entrer par la force fut supprimée par une loi du roi en son parlement. Et, en certains endroits du monde, les hommes ont la liberté d'avoir plusieurs épouses, en d'autres une pareille liberté n'existe pas.

Si un sujet a un litige avec son souverain, au sujet d'une dette ou d'un droit de possession sur des terres ou des biens, ou pour tout service exigé de lui, ou d'une peine corporelle ou pécuniaire, sur la base d'une loi antérieure, il a la même liberté de chercher à faire valoir son droit que s'il agissait contre un sujet, en s'adressant à des juges nommés par le souverain. Attendu, en effet, que ce que le souverain exige l'est par la force d'une loi antérieure, et non en vertu de sa puissance, en cela il déclare ne vouloir rien de plus que ce qui est manifestement dû au terme de cette loi. La poursuite engagée n'est donc pas contraire à la volonté du souverain et, par conséquent, le sujet a la liberté d'exiger que sa cause soit entendue et que la sentence soit prononcée conformément à cette loi. Mais si le souverain ordonne ou prend quelque chose en prétextant de sa puissance, alors, dans ce cas, une action de la loi n'est plus fondée, car tout ce qu'il fait en vertu de sa puissance est fait en vertu de l'autorité de chaque sujet, et, par conséquent, celui qui intente une action contre le souverain l'intente contre lui-même.

Si un monarque, ou une assemblée souveraine, consent à accorder une liberté à tous ses sujets, ou à quelques-uns, et si pendant qu'elle est accordée le souverain est incapable de pourvoir à leur sécurité, alors le consentement est

nul, à moins qu'il ne renonce ou transfère directement la souveraineté à un autre. Car, de ce qu'il pouvait ouvertement (si telle avait été sa volonté), et en termes clairs, renoncer à la souveraineté ou la transférer, et qu'il n'a pas fait, on doit comprendre que telle n'était pas sa volonté, mais que son consentement provenait de l'ignorance de ce qui oppose pareille liberté à la puissance souveraine ; donc, la souveraineté demeure, et, par conséquent, tous ces pouvoirs nécessaires à son exercice : le pouvoir de faire la guerre et la paix, le pouvoir de juger, de nommer les officiers civils, les conseillers, le pouvoir de lever l'impôt, et les autres désignés au chapitre 18.

L'obligation des sujets envers le souverain s'entend aussi En quels cas les sujets sont dispensés d'obéir à leur souverain. longtemps, et pas plus, que dure la puissance grâce à laquelle il a la capacité de les protéger⁶. En effet, le droit que, par nature, les humains ont de se protéger eux-mêmes, quand personne d'autre ne peut le faire, ne peut être abandonné par aucune convention. La souveraineté est l'âme de l'État : une fois séparée du corps, les membres ne reçoivent plus d'elle leur mouvement. La fin de l'obéissance est la protection, où qu'elle se trouve, dans sa propre épée ou dans celle d'un autre, et la nature requiert l'obéissance et l'effort en vue de maintenir la protection. Et, bien que la souveraineté, dans l'intention de ceux qui l'établissent, soit immortelle, toutefois, il est de sa propre nature d'être sujette non seulement à la mort violente, par la guerre étrangère, mais encore, à l'ignorance et aux passions humaines qui ont déposé en son sein, dès son institution, de nombreux germes de mortalité naturelle par la discorde civile.

Si un sujet est fait prisonnier à la guerre, ou que sa personne et En cas de captivité. ses moyens de subsistance soient aux mains des ennemis, et que sa vie et sa liberté corporelle soient préservées à la condition qu'il soit sujet du vainqueur, alors il a la liberté d'accepter cette condition, de sorte que, ayant accepté cela, il est le sujet de celui qui l'a pris puisqu'il ne disposait d'aucun autre moyen de se conserver lui-même. Il en va de même s'il est détenu, sur les mêmes bases, dans

un pays étranger. Mais celui qui est emprisonné ou enchaîné, ou qui ne dispose pas de la liberté de son corps, ne peut être considéré comme étant soumis à la suite d'une convention ; il lui est donc permis de s'évader, s'il le peut, par n'importe quels moyens.

Si un monarque abandonne la souveraineté, aussi bien *Au cas où le souverain renonce au gouvernement pour lui-même et ses héritiers.* pour lui-même que pour ses héritiers, ses sujets retournent à la liberté absolue de la nature, parce que, bien que la nature puisse permettre de désigner ses fils, et qui sont ses plus proches parents, il reste que c'est de sa volonté propre (comme on l'a dit au chapitre précédent) que dépend celui qui sera son héritier. Si donc il n'a pas d'héritier, il n'y a ni souveraineté ni sujétion. C'est le même cas s'il meurt sans parenté connue et sans avoir désigné son héritier. Car alors aucun héritier ne peut être connu, et, par conséquent, aucune sujétion n'est due.

Si le souverain bannit son sujet, pendant le temps que dure le *En cas de bannissement.* bannissement, celui-ci n'est plus sujet. Mais celui qui est son messager ou qui a la permission de voyager reste sujet ; or, il en est ainsi en vertu d'un contrat entre souverains, non en vertu d'une convention de sujétion. Quiconque, en effet, entre sur un territoire où s'exerce l'autorité d'un autre est assujéti à toutes les lois de celui-ci, sauf s'il bénéficie d'un privilège du fait de la concorde existant entre souverains, ou en vertu d'une permission spéciale.

Si un monarque, défait à la guerre, s'assujéti lui-même au *Au cas où le souverain s'assujéti lui-même à un autre.* vainqueur, ses sujets sont délivrés de leur obligation antérieure et deviennent les obligés du vainqueur. En revanche, s'il est maintenu prisonnier ou s'il ne dispose pas de la liberté de son propre corps, il n'est pas censé avoir renoncé au droit de souveraineté, et donc ses sujets sont obligés de rendre obéissance aux magistrats précédemment mis en place et qui gouvernent non en leur propre nom, mais au sien. En effet, son droit demeure et la question est seulement celle de l'administration, autrement dit des magistrats

et des officiers civils ; et, n'ayant pas les moyens de les nommer, il est censé approuver ceux qu'il avait lui-même antérieurement désignés.

1 La liberté est *mouvement* d'un corps et, pour un humain, elle relève de la volonté de mouvoir son corps en direction de ceci ou de cela. Donc, comme le dira Hobbes plus bas, *liberté et nécessité sont compatibles*.

2 C'est librement, bien que contraint par la nécessité, que les individus ont rassemblé leur puissance pour instituer celle du souverain. Ainsi, ils sont auteurs des actions qu'il accomplit en leur nom : donc, rien de ce qu'il fait (y compris les mettre à mort) n'est injuste. Cela vaut du point de vue des droits de souveraineté. Cela dit, rien n'empêche le sujet de résister s'il a les moyens de le faire : car, pour un individu, la convention d'institution civile à laquelle il a pris part avait justement pour but de le conserver en vie. Si donc, selon le souverain, le sujet est absolument soumis conformément au principe de son institution, il reste que le jet, de son propre point de vue, tout en n'ayant aucun *droit* de résister peut résister *en fait* – s'il en a la puissance, et ce à ses risques et périls. Quant à la restriction que Hobbes admet, en soumettant le souverain à la loi de nature – une limitation déjà définie par Bodin –, elle est, comme chez Bodin, de pure forme : car c'est le souverain qui, seul, interprète cette loi, de sorte que ce qui va contre elle ne va pas du même coup contre son propre droit de souveraineté. C'est pourquoi, plus bas, il évoque l'histoire biblique du meurtre d'Urie par David (2 Samuel 11), qui avait reçu d'Urie le droit de faire ce qu'il voulait. Il s'agit ici de droit, or, en droit le souverain est absolu et le sujet est libre !

3 *Le nom spécieux de liberté*, voilà une formule que Rousseau n'eût pas aimée. On voit, une nouvelle fois que la notion de liberté n'est réfléchie ici que du point de vue du droit de souveraineté ou, ce qui revient au même, que Hobbes n'envisage la liberté des « sujets » (non des citoyens, un mot pratiquement inusité dans *Léviathan*) que dans le miroir du prince.

4 Voir p. 341, note 1. Si le sujet a la « liberté de désobéir », il en a le droit : mais il s'agit de sa liberté naturelle, celle de défendre son corps, c'est-à-dire sa vie. En quoi consiste une telle liberté (droit) ? En ceci : j'ai le *droit* de résister si, et seulement si, je reçois l'ordre de *me* tuer. Je n'ai évidemment pas un tel droit si c'est le souverain qui me tue, puisque j'ai autorisé toutes ses actions – je n'ai donc, en ce cas, aucun droit de désobéir, mais je peux tenter de désobéir, si je le *puis*.

5 Le raisonnement très serré de Hobbes est mené ici du point de vue de la justice (ou injustice) d'une action accomplie par un ou plusieurs sujets : si une injustice envers le souverain a été commise, lui résister pour sauver sa vie est une liberté (un droit) des sujets.

6 Affirmation qu'approuverait Spinoza, pour qui la puissance du souverain ne dure que dans la mesure où elle est plus grande que celle des sujets. Si cette affirmation de Hobbes ne limite en rien le caractère absolu de la puissance souveraine, qui est absolue en elle-même ou bien n'est pas, elle replace néanmoins la souveraineté dans le contexte propre qui est le sien, celui de la politique historique.

*Des ORGANES assujettis,
politiques et privés¹*

Ayant traité de la génération, de la forme et de la puissance de l'État, maintenant, je peux traiter de ses parties. Et d'abord des organes qui ressemblent aux parties similaires, ou muscles, d'un corps naturel. Par ORGANE, j'entends un nombre quelconque d'hommes réunis par un intérêt ou pour une affaire ; certains organes sont *réguliers*, certains sont *irréguliers*. Les différentes sortes d'organes.

En ce qui concerne les organes réguliers, certains sont *absolus*, et *indépendants* ; ils ne sont assujettis à personne, si ce n'est à leur représentant propre ; seuls les États sont de cette sorte, j'en ai parlé dans les cinq chapitres précédents. Les autres sont dépendants, autrement dit, ils sont subordonnés à une puissance souveraine, dont ils sont tous *sujets*, y compris leur représentant.

En ce qui concerne les organes subordonnés, certains sont *politiques*, certains sont *privés*. Sont *politiques* (on les appelle aussi *corps politiques*, et *personnes juridiques*), ceux qui sont créés par l'autorité de la puissance souveraine de l'État. Les *privés* sont ceux que les sujets constituent entre eux, ou par l'autorité de quelqu'un d'extérieur. En effet, aucune autorité procédant d'une puissance étrangère, à l'intérieur du domaine d'une autre puissance, n'est publique, mais privée.

Quant aux organes privés, certains sont *licites*, certains *illicites*. Les *licites* sont ceux qui sont permis par l'État, tous les autres sont *illicites*. Et les organes *irréguliers*, ce sont ceux qui, n'ayant pas de représentant, consistent seulement en un rassemblement de gens qui, s'il n'est ni interdit par l'État, ni créé en vue d'un mauvais dessein, est licite (tel que l'afflux des gens dans les marchés, aux

spectacles ou en toute autre occasion dont le but ne présente aucun danger). Mais, si l'intention est mauvaise ou inconnue (si le nombre est important), ces rassemblements sont illicites.

Dans les corps politiques, la puissance² du représentant est toujours limitée et c'est la puissance souveraine qui en fixe les limites. En effet, la puissance illimitée est la souveraineté absolue. Et, dans tous les États, le souverain est le représentant absolu de tous les sujets, et donc, *Dans tous les corps politiques, la puissance du représentant est limitée.* nul autre ne peut être le représentant d'une partie d'entre eux, sauf et dans la mesure où il le permet. Permettre à des sujets organisés en un corps politique d'avoir un représentant absolu dans tel but ou pour tel projet, ce serait abandonner d'autant le gouvernement de l'État et diviser le domaine de son autorité ; ce qui serait contraire à leur paix et à la défense ; le souverain ne saurait concéder cela sans décharger totalement les sujets de leur sujétion : les conséquences que l'on peut tirer de ses mots ne sont pas, en effet, les signes de sa volonté, car d'autres conséquences sont des signes du contraire ; ce sont plutôt des signes d'erreur et de mauvais calcul – à quoi le genre humain est trop prédisposé.

Les limites de cette puissance donnée au représentant d'un corps politique doivent être connues à partir de deux choses : l'une est l'acte ou les lettres que le souverain émet, l'autre est la loi de l'État.

En effet, dans l'institution ou l'acquisition d'un État, qui est *Par lettres patentes,* indépendant, il n'est pas besoin d'écrits, parce que dans ce cas la puissance du représentant n'a d'autres limites que celles non écrites, établies par la loi de nature ; en revanche, pour ce qui concerne les corps subordonnés, il y a nécessairement des limites très variées, relatives aux affaires, aux moments, aux lieux, de sorte qu'on ne saurait s'en souvenir sans lettres, ni en prendre connaissance, si ces lettres ne sont pas patentes afin que ceux qui sont concernés puissent les lire, et si en outre elles ne sont pas scellées et

authentifiées par les sceaux ou d'autres signes permanents de l'autorité souveraine.

Et, puisqu'il n'est pas toujours facile, voire possible, de fixer pareille *et par les lois.* limitation par écrit, les lois ordinaires, communes à tous les sujets, doivent déterminer ce que le représentant peut licitement faire, dans tous les cas, là où les lettres elles-mêmes sont silencieuses. Et donc :

Dans un corps politique, si le représentant est un seul *Quand le représentant est un seul homme, ses actes non garantis sont seulement les siens propres.* homme, tout ce qu'il fait au nom de la personne du corps, s'il n'en a pas reçu le mandat par ses lettres, non plus que par les lois, est son action propre, non celle du corps, ou d'un autre de ses membres, parce que au-delà de ses lettres ou des limites de la loi, il ne représente la personne d'aucun individu, mais la sienne propre. En revanche, ce qu'il fait conformément aux lettres et aux lois est l'action de tous, car chacun est l'auteur de l'action du souverain puisqu'il en est le représentant sans limitation ; quant aux actions de celui qui agit sans excéder le cadre des lettres du souverain, elles sont les actions du souverain et, par conséquent, chaque membre du corps en est l'auteur.

Mais si le représentant est une assemblée, tout ce que *Quand il est une assemblée, l'acte est celui de ceux qui y consentent.* l'assemblée décrètera, au sujet de quoi elle n'a pas de mandat, par lettres ou par les lois, est un acte de l'assemblée, ou du corps politique, et l'acte de tous ceux qui, par leur vote, ont fait que le décret a été pris ; mais cet acte n'est pas celui de ceux qui, présents, ont voté contre, pas plus que de ceux qui étaient absents, à moins qu'ils n'aient voté pour par procuration. Il s'agit d'un acte de l'assemblée car voté à la majorité, et, s'il s'agit d'un crime, l'assemblée doit être punie, dans la mesure où c'est possible, par exemple par la dissolution ou en lui retirant ses lettres (ce qui, pour un tel corps artificiel et fictif, est la peine capitale) ou par une amende pécuniaire (si l'assemblée possède un fonds commun dont aucun des membres innocents n'est propriétaire). En ce qui concerne, en effet, les peines corporelles, la nature en a

exempté tous les corps politiques. Quant à ceux qui ne donnèrent pas leur vote, ils sont donc innocents, parce que l'assemblée ne pouvant représenter personne pour des choses au sujet desquelles elle n'a pas de mandat par lettres, ceux-là, par conséquent, ne sont pas impliqués par leur vote.

Si la personne représentant un corps politique est un seul homme, qui emprunte de l'argent à un tiers, entendons à quelqu'un qui n'appartient pas au même corps, alors la dette est celle du représentant (en effet, il n'y a pas lieu que les lettres limitent les emprunts, puisqu'il est du ressort des personnes de limiter les prêts). Si les lettres lui avaient donné la puissance de faire payer aux autres membres ce qu'il avait emprunté, il aurait par conséquent la souveraineté sur eux ; il s'ensuit que cette donation de puissance serait ou bien nulle, parce que procédant d'une erreur courante, propre à la nature humaine, et un signe insuffisant de la volonté du donneur, ou bien, si celui-ci reconnaît la donation, alors le représentant est le souverain ; or, cela ne concerne pas ce qui est en question ici, qui est seulement les corps subordonnés. Aucun membre n'est donc obligé de payer la dette ainsi contractée, sauf le représentant lui-même, puisque le prêteur qui est étranger aux lettres et à la qualité du corps ne considère comme ses débiteurs que ceux qui se sont engagés. Attendu que le représentant peut s'engager lui-même, et personne d'autre, c'est lui que le prêteur connaît comme étant son débiteur ; il faut donc qu'il le paie, soit sur le fonds commun (s'il existe), soit (s'il n'existe pas) sur ses propres biens.

Si le représentant est un seul, et s'il emprunte ou doit de l'argent par contrat, lui seul est engagé, pas les autres.

Que ses dettes proviennent d'un contrat ou d'une amende, c'est la même chose. Mais, quand le représentant est une assemblée et que la dette est contractée envers quelqu'un d'extérieur à elle, tous ceux, et eux seulement, qui ont voté en faveur de l'emprunt, ou du contrat de reconnaissance de dette, sont responsables de celle-ci ou de l'objet de l'amende qui a été imposée ; en effet, en votant, chacun d'eux s'est engagé à payer,

Si c'est une assemblée, seuls les membres qui ont consenti sont engagés.

puisque l'auteur de l'emprunt s'engage au paiement, voire de l'ensemble de la dette, quand bien même, une fois payée par quelqu'un, il en serait libéré.

Mais si l'assemblée contracte une dette envers l'un de ses membres, seule l'assemblée est engagée à payer sur ses fonds communs (s'il y en a). Disposant en effet librement de son vote, s'il vote en faveur de l'emprunt, il vote pour être remboursé ; s'il vote contre l'emprunt, ou s'il est absent au vote, il reste que, en prêtant, il vote pour l'emprunt et, dès lors, il contredit son précédent vote et est obligé par le dernier – il devient donc à la fois prêteur et emprunteur, et, par conséquent, il ne peut exiger le paiement de personne en particulier, mais seulement du trésor commun. Or, si celui-ci est en faillite, il ne peut rien faire et ne peut se plaindre, si ce n'est de lui-même puisque, étant au fait des actes de l'assemblée, et de ses capacités de paiement, n'ayant pas été forcé, c'est en raison de sa propre légèreté qu'il a tout de même prêté son argent.

Si la dette est contractée envers un membre de l'assemblée, seul le corps est obligé.

On voit ici à l'évidence que, dans les corps politiques subordonnés et assujettis à une puissance souveraine, il est parfois non seulement licite mais utile, pour un particulier, de protester ouvertement contre les décrets de l'assemblée représentative et ainsi de faire enregistrer son désaccord, ou d'en témoigner. Autrement, il pourrait être obligé de payer pour des dettes contractées ou rendu responsable des crimes commis par d'autres. En revanche, s'il s'agit d'une assemblée souveraine, une telle liberté n'existe pas, pour deux raisons à la fois, d'abord parce que celui qui proteste dans ce cas nie la souveraineté de l'assemblée, et ensuite parce que tout ce que la puissance souveraine commande est, pour le sujet (encore qu'il n'en soit pas toujours ainsi du point de vue de Dieu), justifié par le commandement même – chacun des sujets en est, en effet, l'auteur.

Une protestation contre les décrets des corps politiques est parfois licite, elle ne l'est jamais contre la puissance souveraine.

La variété des corps politiques est presque infinie. En effet, on ne les distingue pas seulement selon les différentes affaires

Les corps politiques pour le gouvernement d'une

pour lesquelles ils sont constitués, et dont la diversité est telle qu'on ne peut la dire, mais encore selon les époques, les lieux, le nombre, sujet province, d'une colonie, d'une ville. à plusieurs limitations. Quant à leurs tâches, certaines sont de gouvernement, comme en premier lieu le gouvernement d'une province qui peut être commis à une assemblée d'hommes où toutes les décisions dépendront d'un vote à la majorité ; ainsi, cette assemblée est-elle un corps politique et la puissance de ses membres est limitée par une commission. Ce mot de province désigne une charge, ou le soin de s'occuper des affaires de celui qui a commis à un autre l'administration de celles-ci sous son autorité. Quand donc il y a plusieurs pays, dans un État, dont les lois sont distinctes les unes des autres, ou bien quand ils sont situés en des lieux très éloignés, l'administration du gouvernement étant commise à diverses personnes, ces pays où le souverain ne réside pas, mais qu'il gouverne par commission, sont appelés provinces². Mais il y a peu d'exemples de gouvernement d'une province par une assemblée qui y réside. Les Romains, qui avaient la souveraineté sur plusieurs provinces, les gouvernaient pourtant toujours par des présidents et des préteurs, et non des assemblées, comme ils gouvernaient la cité de *Rome* et les territoires adjacents. De même, quand l'*Angleterre* implanta des colonies en *Virginie* et dans les *Îles Sommer*, alors que le gouvernement de ces colonies était commis à des assemblées à *Londres*, ces assemblées n'ont cependant jamais commis leur gouvernement à des assemblées résidant sur place, mais envoyèrent un gouverneur dans chaque implantation. En effet, bien que tout un chacun, par nature, désire participer au gouvernement du lieu où il se trouve, cependant, quand il n'est pas possible d'être sur place, on est naturellement porté à commettre le gouvernement de nos intérêts à un gouvernement de forme monarchique plutôt que de forme populaire. C'est ce qui est également évident pour ceux qui possèdent de grands biens qui, quand ils ne veulent pas prendre la peine d'administrer leurs propres affaires, choisissent de faire confiance à un administrateur plutôt qu'à une assemblée

d'amis ou d'administrateurs. Quoi qu'il en soit en réalité, supposons toutefois que le gouvernement d'une province ou d'une colonie ait été commis à une assemblée ; dans ce cas, j'ai à dire ceci : quelle que soit la dette contractée par l'assemblée, si illicite que soit l'acte qu'elle décrète, il s'agit seulement de l'acte de ceux qui y ont consenti, non de ceux qui n'y ont pas consenti, ou étaient absents, pour les raisons déjà invoquées. J'ajoute qu'une assemblée résidant hors des frontières de cette colonie dont elle a le gouvernement, ne peut exercer aucune puissance sur les personnes et les biens de quiconque dans la colonie, ni opérer de saisie, pour dette ou pour une autre obligation, hors de la colonie elle-même, puisqu'elle n'a ni juridiction ni autorité ailleurs, mais est tenue aux réparations permises par la loi du lieu. Et, quand bien même les membres de l'assemblée auraient-ils le droit d'imposer une amende à ceux d'entre eux qui enfreindraient les lois qu'ils ont faites, pourtant, à l'extérieur de la colonie elle-même, ils n'ont aucun droit d'exercer pareille puissance. Ce qui est dit ici au sujet des droits d'une assemblée pour le gouvernement d'une province ou d'une colonie s'applique aussi à une assemblée pour le gouvernement d'une ville, d'une université, d'un collège, ou d'une église, ou pour tout gouvernement s'exerçant sur les personnes.

En général, dans tous les corps politiques, si un membre particulier s'estime lésé par le corps lui-même, c'est au souverain qu'il revient de connaître sa cause, ou à ceux que le souverain a établis comme juges en de telles causes, ou qu'il établira pour cette cause particulière – non au corps lui-même. Car, dans ce cas, le corps entier est sujet comme lui, alors qu'il en va autrement dans une assemblée souveraine ; là, en effet, si le souverain n'est pas juge, même en sa propre cause, il ne peut y avoir aucun juge du tout.

Dans un corps politique, pour un bon ordonnancement du commerce extérieur, le représentant convenant le mieux est une assemblée de tous les membres. Autrement dit, une assemblée telle que tous ceux qui risquent leur argent puissent être présents, s'ils le veulent, lors de

*Les corps politiques servant
à l'ordonnancement du
commerce.*

toutes les délibérations et pour toutes les décisions du corps. Pour preuve, il faut considérer le but en vue de quoi les marchands, alors qu'il peuvent acheter et vendre, exporter et importer leurs marchandises, comme cela leur convient, se regroupent néanmoins eux-mêmes en une seule compagnie. Il est vrai que peu de marchands, avec les marchandises qu'ils achètent chez eux, peuvent affréter un navire pour l'exporter ; ou, avec celles qu'ils achètent à l'étranger pour les ramener chez eux. Ils ont donc besoin de se rassembler en une seule société où chacun peut participer aux gains en proportion du risque qu'il a pris, ou prendre ce qui lui appartient et vendre ce qu'il transporte ou importe en pratiquant les prix qui lui semblent convenables. Mais il ne s'agit pas d'un corps politique, puisqu'il n'y a pas de représentant commun pour les obliger à une autre loi que celle qui est commune à tous les autres sujets. Leur but, en formant ensemble une compagnie, est de faire le plus grand profit pour eux-mêmes, ce qui se fait de deux façons, en étant le seul à acheter et le seul à vendre, aussi bien chez soi qu'à l'étranger. En sorte que permettre à une réunion de marchands de former une compagnie, ou corps politique, c'est leur accorder un double monopole, où les uns seront les seuls acheteurs, et les autres les seuls vendeurs. En effet, quand une compagnie est formée pour un pays étranger en particulier, ses membres exportent seulement les produits vendables dans ce pays, ce qui consiste à être les seuls à acheter chez soi et les seuls à revendre à l'étranger. Chez soi, en effet, il n'y a qu'un seul acheteur et à l'étranger un seul vendeur, deux choses profitables au marchand parce que, de la sorte, ce qu'il achète chez lui à bas prix il le vend plus cher à l'étranger. Or, à l'étranger il n'y a qu'un seul acheteur de marchandises étrangères et qu'un seul vendeur chez soi, deux choses qui, une nouvelle fois, sont profitables à ceux qui ont risqué leur argent.

Ce double monopole est pour une part désavantageux pour les gens du pays, et pour une autre part pour les gens du pays étranger. Dans le pays, étant les seuls à exporter, les marchands fixent comme il leur plaît le prix du travail dans

l'agriculture ou dans l'artisanat ; et, étant les seuls à importer, ils fixent le prix qui leur plaît pour les marchandises étrangères dont on a besoin, ce qui, dans les deux cas, est mauvais pour les gens. Au contraire, en étant les seuls à vendre à l'étranger les marchandises du pays, et les seuls à acheter les marchandises étrangères sur place, ils font monter le prix des premières et baisser celui des secondes, ce qui désavantage les étrangers. Là, en effet, où un seul vend, la marchandise est plus chère, et là où un seul achète, elle est moins chère. De telles compagnies ne sont rien d'autre que des monopoles, elles seraient pourtant très profitables à un État si les marchands, réunis en un corps pour le commerce extérieur, avaient tous chez eux la liberté d'acheter et de vendre au prix qu'ils pourraient pratiquer.

Le but de ces corps de marchands n'est pas le bénéfice commun de tout le corps (qui, dans ce cas, n'a pas de fonds commun si ce n'est ce qui est déduit des fonds particuliers risqués pour construire, acheter, approvisionner et recruter le personnel des navires), mais le profit particulier de ceux qui ont risqué leur argent – raison pour laquelle chacun doit avoir connaissance de l'emploi qui est fait de ses fonds ; autrement dit, que chacun soit à l'assemblée qui aura la puissance [*power*] de régir cet emploi, et ait connaissance de la comptabilité. Donc, le représentant d'un tel corps doit être une assemblée à laquelle, s'il le veut, chaque membre du corps doit être présent lors des réunions.

Si un corps de marchands contracte une dette envers une personne extérieure à la suite d'un acte de leur assemblée représentative, chaque membre, à titre personnel, est responsable du tout. En effet, quelqu'un d'extérieur ne peut connaître les lois privées de ce corps dont il considère les membres comme autant de personnes particulières, toutes obligées de payer la totalité, jusqu'à ce que le paiement de l'un d'eux décharge les autres. Mais, si la dette est contractée envers l'un des membres de la compagnie, le créancier est lui-

même le débiteur pour la totalité. Il ne peut donc exiger le paiement de sa dette que sur le fonds commun, s'il en existe.

Si l'État impose une taxe au corps, il est entendu qu'elle est répartie sur tous, en proportion des fonds risqués par chacun des membres particuliers dans la compagnie. Car, en ce cas, il n'y a pas d'autre fonds commun que celui constitué à partir des fonds particuliers qu'ils ont risqués.

Si une amende est répartie sur le corps pour quelque action illicite, seuls sont responsables ceux dont le vote a permis que le décret soit pris, ou ceux qui ont fait qu'il soit exécuté, car, de la part des autres, il n'y a pas d'autre crime que celui de faire partie du corps – et s'il y a crime, ce n'est pas le leur (puisque le corps est régi par l'autorité de l'État).

Si l'un des membres a une dette envers le corps, il peut être poursuivi par le corps, mais on ne peut lui prendre ses biens, ou emprisonner sa personne, en vertu de l'autorité du corps, mais uniquement en vertu de l'autorité de l'État. En effet, s'ils peuvent le faire de leur propre autorité, ils peuvent, par leur propre autorité, rendre un jugement selon lequel la dette est certaine, ce qui n'est rien moins qu'être juge en sa propre cause.

Ces corps, constitués pour le gouvernement des hommes ou pour le commerce, sont soit perpétuels soit pour un temps fixé par écrit. Mais il existe des corps dont la durée est limitée dans le temps, et cela uniquement par la nature de leur objet. Par exemple, si le souverain, monarque ou assemblée, estime approprié de commander à des villes, et à plusieurs autres parties de son territoire, de lui envoyer leurs députés pour l'informer de la condition des sujets et de leurs besoins, ou pour conférer avec lui afin de faire de bonnes lois, ou pour une autre raison, comme avec la personne représentant tout le pays, alors, ces députés, ayant un lieu et un moment auxquels ils se réunissent, sont durant ce temps un corps politique représentant tous les sujets de ce domaine. Mais c'est seulement pour ce qui concerne tels ou tels objets proposés par le monarque ou l'assemblée, qui, en

*Un corps politique pour le
conseil du souverain.*

vertu de la puissance souveraine, les a convoqués ; et, quand il sera annoncé que rien de plus ne leur sera proposé et ne donnera lieu à débat, le corps sera dissous. Si, en effet, ils étaient les représentants absolus du peuple, ils seraient alors l'assemblée souveraine, en sorte qu'il y aurait deux assemblées souveraines, ou deux souverains pour un même peuple, ce qui n'est pas compatible avec la paix. Et donc, au moment où il y a un souverain, il ne peut y avoir de représentation absolue du peuple, sauf par ce souverain même. Quant à savoir quelles sont les limites à l'intérieur desquelles un tel corps représentera tout le peuple, elles sont fixées par le texte qui a convoqué les membres. En effet, le peuple ne peut choisir ses députés à d'autre fin que celle définie dans le texte que le souverain lui a expressément délivré.

Les corps privés et licites sont ceux constitués sans lettres ni *Corps privé régulier et licite, tel que la famille.* autre autorisation écrite, excepté les lois communes à tous les autres sujets. Et, puisque les membres sont unis en une seule personne qui les représente, on les tient pour réguliers, comme le sont les familles dans lesquelles le père, ou maître, gouverne toute la famille. Il oblige, en effet, ses enfants, et ses serviteurs, dans les limites où la loi le lui permet, mais pas au-delà, parce que aucun d'entre eux n'est tenu à l'obéissance pour les actions que la loi interdit de faire. Pour toutes les autres actions, aussi longtemps qu'ils sont placés sous le gouvernement domestique, ils sont assujettis à leurs pères, ou à leurs maîtres, comme à leurs souverains immédiats. Le père et le maître étant, avant l'institution de l'État, les souverains absolus de leurs familles, après l'institution, ils ne perdent pas plus d'autorité que la loi de l'État ne leur en retire.

Les corps privés réguliers, mais illicites, sont ceux dont les *Corps privés réguliers, mais illicites.* membres s'unissent en une seule personne qui les représente, sans aucune autorisation publique du tout. Ce sont les regroupements de mendiants, de voleurs et de gitans formés pour mieux organiser mendicité et vol. Ce sont aussi les groupes de personnes qui, à l'instigation d'une autorité

étrangère, se forment dans un pays pour mieux y propager des doctrines et fonder un parti contre la puissance de l'État.

Les organes irréguliers ne sont par nature que des alliances, *Organes irréguliers tels que les alliances privées.* ou parfois des gens qui se regroupent, unis sans dessein particulier, par obligation des uns envers les autres, mais seulement par la similitude des volontés et des inclinations, et deviennent licites ou illicites selon que les desseins des individus particuliers sont licites ou illicites. Or, le dessein de chacun est discernable selon l'occasion qui a suscité le regroupement.

Pour la plupart d'entre elles, les alliances de sujets (puisque les alliances sont couramment faites pour la défense mutuelle), dans un État (qui n'est rien de plus qu'une alliance de tous les sujets rassemblés), ne sont pas nécessaires et sont au service de desseins illicites. Pour cette raison, elles sont illicites et on les désigne couramment par les noms de factions ou de conspirations. Une alliance, en effet, étant une réunion d'hommes rassemblés par des conventions, s'il n'existe pas de puissance donnée à un seul ou à une assemblée (comme dans l'état de nature) pour l'exécution de celles-ci, est forte aussi longtemps que ne surgit pas une cause juste de suspicion. Ainsi donc, les alliances entre États, au-dessus desquels il n'y a pas de puissance humaine établie pour les maintenir tous en respect, ne sont pas seulement licites, mais aussi bénéfiques tout le temps qu'elles durent. En revanche, les alliances entre sujets d'un seul et même État, dans lequel tout un chacun peut jouir de son droit grâce à la puissance souveraine, ne sont pas nécessaires au maintien de la paix et de la justice, et illicites (dans le cas où leur dessein serait mauvais ou inconnu de l'État). Toute union de leurs forces par des individus particuliers est injuste, si l'intention est mauvaise ; et, si l'intention n'est pas connue, l'union est dangereuse pour la chose publique, et injustement secrète.

Si la puissance souveraine réside en une grande assemblée, et que *Cabales secrètes.* plusieurs membres de l'assemblée, sans autorisation, se réunissent séparément

pour s'assurer la direction des autres, il s'agit alors d'une faction, ou d'une conspiration illicite de leur part visant à séduire frauduleusement l'assemblée dans leur intérêt particulier. Mais si celui dont les intérêts particuliers doivent faire l'objet d'un débat et être jugés dans l'assemblée, se fait le plus d'amis possible, pour ce qui le concerne, il ne commet pas d'injustice parce que en ce cas il ne fait pas partie de l'assemblée. Et, même s'il retient ses amis avec de l'argent (sauf si une loi l'interdit expressément), il n'y a pourtant pas d'injustice. Car parfois (les humains étant ce qu'ils sont), on ne peut obtenir justice sans argent, et chacun est libre de penser que sa propre cause est juste jusqu'à ce qu'elle soit entendue et jugée.

Dans tous les États, si une personne privée entretient plus *Guerres privées entre familles.* de serviteurs que le gouvernement de ses biens ne le requiert, et plus qu'il n'a d'emplois licites pour eux, il s'agit d'une faction, et c'est illicite. Disposant en effet de la protection de l'État, il n'a pas besoin de recourir pour sa défense à la force privée. Certes, chez les nations non pleinement civilisées, plusieurs familles différentes ont vécu dans une hostilité permanente, se sont attaquées les unes les autres à l'aide de la force privée ; il est toutefois assez évident que c'était injuste ou encore qu'elles n'avaient pas d'État.

De même qu'il existe des factions fondées sur la parenté, il *Factions afin de s'emparer du gouvernement.* y aussi des factions pour s'emparer du gouvernement de la religion, comme les papistes, les protestants, etc., ou de l'État, comme les patriciens et les plébéiens dans l'ancienne *Rome*, et comme les aristocrates et les démocrates dans l'ancienne *Athènes*. Elles aussi sont injustes car elles sont contraires à la paix et à la sûreté du peuple, et consistent à prendre les armes des mains du souverain.

Une foule est un organe irrégulier dont le caractère licite ou illicite dépend de l'occasion et du nombre d'individus assemblés. Si l'occasion est manifestement licite, le rassemblement est licite ; comme les rassemblements

habituels à l'église ou lors d'un spectacle public quand le nombre est ce qu'il est d'habitude. Car si le nombre est exceptionnellement élevé, l'occasion n'est plus évidente. Par conséquent, celui qui ne peut rendre compte de sa présence dans la foule avec précision, ni en fournir une bonne raison, doit être jugé comme s'il avait le dessein illicite de susciter des désordres. Il peut être licite à un millier de personnes de se réunir en vue d'une pétition qui sera adressée à un juge ou à un magistrat ; cela dit, si mille personnes se présentent pour la soumettre, leur assemblée cause des désordres, parce qu'une ou deux personnes suffisent pour cette affaire. Mais en des cas semblables, ce n'est pas un nombre précis qui fait que l'assemblée est illicite, c'est que les officiers publics sur place n'ont pas la possibilité de les empêcher et de les présenter à la justice.

Quand des personnes, en nombre inhabituel, sont rassemblées contre une seule qu'elles accusent, l'assemblée est un désordre illicite, car elles peuvent adresser leur accusation à un magistrat par quelques-unes ou par une seule. Ce fut le cas de saint *Paul* à *Éphèse* où *Démétrius* avec un grand nombre d'autres hommes présentèrent au magistrat deux des compagnons de *Paul* ; ils proclamèrent d'une seule voix *Grande est l'Artémis d'Éphèse*, ce qui était leur façon de demander justice contre eux pour avoir propagé dans le peuple une doctrine contraire à leur religion et au commerce. Si l'on considère les lois de ce peuple, l'occasion était juste, et pourtant leur assemblée fut jugée illicite, et le magistrat les réprimanda pour cela en ces mots : *Si Démétrius et les* ^{Ac 19,40} *artisans qui le suivent sont en litige avec quelqu'un, il se tient des audiences, il existe des proconsuls : que les parties aillent donc en justice ! Et si vous avez encore d'autres requêtes, l'affaire sera réglée par l'assemblée légale. Nous risquons en fait d'être accusés de sédition pour notre réunion d'aujourd'hui, car il n'existe aucun motif que nous puissions avancer pour justifier cet attroupement.* Il appelle ici sédition une assemblée qu'on ne peut justifier et dont on ne peut rendre compte. Et c'est tout ce que je dirai des *organes* et assemblées que l'on peut comparer (comme je l'ai dit) aux parties similaires du corps humain : les licites

aux muscles, les illicites aux kystes, aux sécrétions biliaires et aux abcès qu'engendre la rencontre non naturelle des flux d'humeurs nocives.

1 *Of SYSTEMES Subject, Politicall, and Private.* Les *systemes* sont des organes (ou organisations), ou mieux des corps, composés de sujets.

2 *Power of the Representative is alwaies Limited [...] Power Unlimited* ; il faudrait distinguer dans la traduction ces deux sortes de *power*, en réservant *puissance* pour la puissance souveraine (*Power Unlimited*) et *pouvoir* pour le pouvoir du représentant dans les « corps politiques ». Car la puissance du souverain consiste précisément à autoriser (donner pouvoir à) la constitution de tels organes qui, du coup, se trouvent dotés d'un pouvoir limité, alors que la puissance souveraine, elle, est sans limite. En effet, le paragraphe suivant précise à nouveau que les limites de la puissance donnée au représentant d'un corps politique sont fixées par le souverain.

3 Ce passage établit nettement l'équivalence entre autorité, pouvoir et commission (voir chapitre 16, p. 272, note 1).

*Des MINISTRES PUBLICS
de la puissance souveraine*

Au chapitre précédent, j'ai parlé des parties similaires de l'État ; ici, je parlerai des organes que sont les ministres publics.

Un MINISTRE PUBLIC est celui que le souverain (monarque ou Qui est ministre public. assemblée) emploie pour une affaire quelconque avec le pouvoir [*authority*]¹ de représenter, dans cet emploi, la personne de l'État. Or, attendu que chaque homme ou assemblée ayant la souveraineté représente deux personnes, ou (comme on dit plus souvent) a deux capacités, l'une naturelle, l'autre politique (ainsi le monarque a non seulement la personne de l'État, mais aussi d'un homme, et l'assemblée souveraine a non seulement la personne de l'État, mais aussi de l'assemblée), ceux qui sont à leur service dans leur capacité naturelle ne sont pas des ministres publics ; seuls le sont ceux qui sont à leur service dans l'administration des affaires publiques. Par conséquent, ni les huissiers ni les valets et autres agents en faction dans une assemblée sans autre raison que d'assurer le confort de ceux qui sont assemblés, dans une aristocratie ou dans une démocratie, pas plus que les majordomes, chambellans, gardiens de coffres et autres gens de maisons, dans une monarchie, ne sont ministres publics.

Pour ce qui est des ministres publics, certains ont reçu la Ministres pour l'administration générale. charge, par voie de commission, de l'administration générale de l'ensemble du domaine d'autorité [*dominion*] ou d'une partie de celui-ci. Si elle porte sur l'ensemble, un protecteur, ou un régent, peut être commis par le prédécesseur d'un roi mineur, pendant que dure la minorité de celui-ci, pour administrer l'ensemble du royaume, auquel cas tout sujet est jusqu'à nouvel ordre obligé à l'obéissance aux ordonnances qui seront prises par lui et aux

commandements qu'il fera au nom du roi, tant que ceux-ci ne seront pas en contradiction avec sa puissance souveraine. Si la commission porte sur une partie, ou province, comme lorsque le monarque, ou l'assemblée souveraine, donne la charge générale à un gouverneur, lieutenant, préfet ou vice-roi, en ce cas également, chaque sujet de cette province est obligé à l'obéissance en tout ce que celui-là fera au nom du souverain, et qui n'est pas incompatible avec le droit du souverain. En effet, de tels protecteurs, vice-rois et gouverneurs n'ont d'autre droit que celui dépendant de la volonté souveraine. Et aucune commission pouvant leur être donnée ne peut être interprétée comme une déclaration de la volonté de transférer la souveraineté, sans que des mots clairs aient expressément cet objet. Ces sortes de ministres publics ressemblent aux nerfs et aux tendons qui mettent en mouvement les divers membres d'un corps naturel.

D'autres ont une administration spéciale, c'est-à-dire En ce qui concerne une administration spéciale, comme l'économie. relevant d'affaires spéciales, soit dans le pays soit à l'étranger.

Premièrement, dans le pays, il y a l'économie d'un État ; de sorte que ceux qui ont en charge cette administration ont autorité sur ce qui concerne le *trésor*, comme les impôts, taxes, rentes et amendes, ou tous les revenus publics que l'on collecte, reçoit ou paie et dont on tient la comptabilité – ce sont là des ministres publics. Ce sont des ministres, parce qu'ils servent la personne du représentant et qu'ils ne peuvent rien faire contre son commandement, ni en dehors de son autorité ; et, ils sont publics, parce qu'ils servent sa capacité politique.

Deuxièmement, ceux qui ont autorité sur la *milice* pour garder armes, forts, ports, pour enrôler, payer et commander les soldats, ou pourvoir à tout ce qui est nécessaire à la guerre, que ce soit sur terre ou sur mer, ceux-là sont des ministres publics. Mais un soldat sans commandement, quoiqu'il combatte pour l'État, n'en représente donc pas la personne, puisqu'il n'y a personne à

qui la représenter. En effet, quiconque dispose d'un commandement représente l'État seulement vis-à-vis de ceux à qui il commande.

Il y a aussi ceux qui ont l'autorisation d'enseigner, ou de Pour l'instruction du peuple. faire que d'autres enseignent au peuple ses devoirs envers la puissance souveraine, et l'instruisent dans la connaissance de ce qui est juste et injuste, de sorte que par cela il devienne plus capable de vivre dans la religion et dans la paix mutuelle, et de résister à l'ennemi public ; ceux-là sont des ministres publics. Ils sont ministres en ceci qu'ils n'agissent pas de leur propre autorité, mais sous l'autorité d'un autre ; et publics parce que ce qu'ils font, ils le font (ou devraient le faire) sous nulle autre autorité que celle du souverain. Le monarque, ou l'assemblée souveraine, est seul à avoir l'autorité immédiate de Dieu pour enseigner au peuple et l'instruire, et personne, en dehors du souverain, ne tient sa puissance simplement *Dei gratia*, c'est-à-dire de la faveur de Dieu seulement. Tous les autres reçoivent leur puissance de la faveur et de la providence divines, et de leur souverain ; d'où, en monarchie : *Dei gratia et regis*, ou *Dei providentia et voluntate regis*².

Ceux à qui l'on donne la juridiction sont aussi des ministres publics. Pour juger. Sur le siège de justice, en effet, ils représentent la personne du souverain, et leur sentence est celle du souverain, car (comme je l'ai établi auparavant), toute juridiction, selon l'essence même de la souveraineté, lui est attachée ; donc, tous les autres juges sont les ministres de celui, ou de ceux, qui a la puissance souveraine. Et, de même que les litiges sont de deux sortes, à savoir de *fait* ou de *droit*, de même les jugements sont de deux sortes, les uns de fait, les autres de droit. Et, par conséquent, dans le même litige, il peut y avoir deux juges, un du fait, un du droit.

Dans ces deux litiges, il peut surgir un litige entre la partie jugée et le juge, cela parce que, étant l'un et l'autre sujets du souverain, ils doivent équitablement être jugés par des hommes acceptés par eux d'un commun accord, car personne ne peut être juge en sa propre cause. Or, le souverain a

déjà fait l'objet d'un accord entre eux et peut donc soit entendre lui-même la cause, et trancher par lui-même, soit désigner un juge tel qu'ils l'accepteront. Il est alors entendu que cet accord intervenu entre eux peut prendre plusieurs formes ; premièrement, si le défendeur est autorisé à récuser tels de ses juges dont les intérêts font qu'ils sont suspects à ses yeux (car le plaignant a déjà choisi son propre juge), alors ceux qu'il ne récuse pas sont des juges que lui-même accepte. Deuxièmement, s'il en appelle à tout autre juge, il ne peut pas à nouveau faire appel, car l'appel relève de son propre choix. Troisièmement, s'il en appelle au souverain lui-même, et que celui-ci, par lui-même ou par des délégués que les parties agréeront, rend la sentence, cette sentence est définitive, car le défendeur est jugé par ses propres juges, autrement dit par lui-même.

Ce qui appartient en propre à l'exercice juste et rationnel de la justice étant considéré, je me garderai de ne pas observer l'excellente constitution des cours de justice établies aussi bien pour les procès communs que pour les procès publics en *Angleterre*. Par procès communs, j'entends ceux où plaignant et défendeur sont tous deux des sujets, et, par procès publics (encore appelés procès de la couronne), j'entends ceux où le plaignant est le souverain. En effet, attendu qu'il y avait deux ordres, les lords et les gens du commun, les lords jouissaient de ce privilège d'avoir pour juges, si le procès était public, pour tout crime capital, uniquement des lords et, parmi eux, tous ceux qui voulaient être présents. Ceci ayant toujours été reconnu comme un privilège et une faveur, ils n'avaient jamais personne d'autre pour juges que ceux qu'ils avaient eux-mêmes désiré avoir. Dans tous les litiges, tous les sujets (comme les lords pour des litiges civils) avaient pour juges les gens du pays, sur les lieux de l'objet du litige. Ils pouvaient les récuser jusqu'à ce que l'accord se fasse enfin sur douze hommes et ils étaient jugés par ceux-là. Ayant de la sorte leurs propres juges, aucune partie en présence ne pouvait rien alléguer pour que la sentence ne soit pas définitive. Ces personnes publiques qui, sous l'autorité de

la puissance souveraine, instruisent ou jugent le peuple, sont de ces membres de l'État que l'on peut adéquatement comparer aux organes de la voix dans un corps naturel.

Les ministres publics sont aussi ceux qui, sous l'autorité du *Pour exécuter les jugements.* souverain, assurent l'exécution des jugements rendus, rendent publics les commandements du souverain, répriment les désordres, arrêtent et emprisonnent les malfaiteurs, et accomplissent tous actes en vue de la préservation de la paix. En effet, toutes les actions accomplies sous une telle autorité sont des actes de l'État ; et le service de ces actions correspond à celui des mains d'un corps naturel.

Les ministres publics à l'extérieur sont ceux qui représentent la personne de leur propre souverain auprès des États étrangers. Tels sont les ambassadeurs, messagers, agents et porte-parole envoyés par l'autorité publique, pour les affaires publiques.

En revanche, ceux qui sont envoyés sous l'autorité d'une partie seulement d'un État où règnent des troubles, même s'ils sont reçus, ne sont ni des ministres publics ni des ministres privés de l'État, parce que l'État n'est l'auteur d'aucune de leurs actions. Pareillement, si un ambassadeur est envoyé par un prince pour présenter ses félicitations ou ses condoléances, ou pour assister à une manifestation solennelle, bien que l'autorité soit publique, l'affaire est néanmoins privée et relève de sa capacité naturelle : il est une personne privée. De même, si quelqu'un est envoyé dans un autre pays, secrètement, pour connaître ses intentions et ses forces, bien que l'autorité qui l'envoie et l'affaire soient publiques, puisque nul ne peut voir en lui que sa propre personne, il n'est rien qu'un ministre privé, et néanmoins un ministre de l'État, et l'on peut le comparer à l'œil d'un corps naturel. Quant à ceux qui sont désignés pour recueillir les pétitions du peuple et autres informations, et sont pour ainsi dire les oreilles publiques, ce sont des ministres publics et ils représentent leur souverain pour cette tâche.

Un conseiller n'est pas une personne publique (un conseil d'État non plus, si nous le considérons comme ne disposant d'aucune autorité en matière de justice ou de commandement, mais seulement en ce qu'il donne un avis au souverain quand on le lui demande, ou s'il le donne sans qu'on le lui demande). Un avis, en effet, est adressé au souverain seulement, dont la personne ne peut, en sa propre présence, lui être représentée par un autre. Cela dit, un corps de conseillers n'est jamais sans autre autorité, que ce soit en matière de justice ou d'immédiate administration. Par exemple, dans une monarchie, les conseillers représentent le monarque en transmettant ses commandements aux ministres publics ; dans une démocratie, le conseil, ou sénat, propose au peuple le résultat de ses débats, comme on propose un conseil, mais, quand il nomme des juges, ou entend des causes, ou accorde une audience aux ambassadeurs, c'est en qualité de ministre du peuple ; enfin, dans une aristocratie, le conseil d'État est l'assemblée souveraine elle-même, et il ne donne de conseil à personne qu'à lui-même.

*Les conseillers sans autre
emploi ne sont pas des
ministres publics.*

¹ Voir chapitre 16, p. 272, note 1.

² *Par la grâce de Dieu et du roi, ou Par la divine providence et la volonté du roi.*

*De l'ALIMENTATION et
de la PROCRÉATION de l'État*

L'ALIMENTATION d'un État consiste dans l'*abondance* et dans la *distribution* des *matières premières* nécessaires à la vie, dans leur *digestion* ou *préparation*, et (une fois digérées) dans leur *acheminement* par des voies appropriées en vue de leur utilisation publique¹.

*La nourriture de l'État
consiste en biens de la mer et
de la terre,*

En ce qui concerne l'abondance de matière, c'est une chose que la nature limite aux biens issus de la terre et de la mer (les deux mamelles de notre mère commune) que Dieu habituellement ou bien donne librement au genre humain ou bien lui vend pour le travail.

En effet, la matière de cette nourriture, consistant en animaux, végétaux et minéraux, Dieu l'a librement déposée devant nous, à la surface de la terre ou près d'elle, si bien qu'il n'est besoin de rien de plus que du travail et de l'industrie pour les obtenir. En sorte que l'abondance dépend simplement (après la faveur de Dieu) du travail et de l'industrie des humains.

Cette matière, qu'on appelle communément les biens, est pour une part *locale*, et pour une autre part *étrangère* : la matière *locale* est celle pouvant être obtenue sur le territoire de l'État, l'*étrangère* étant celle qui est importée de l'extérieur. Puisqu'il n'existe pas de territoire sous l'autorité d'un seul État (à moins qu'il ne soit extrêmement étendu) qui produise toutes les choses nécessaires à la conservation et au mouvement de tout le corps, et qu'il y en a peu qui produisent plus que le nécessaire, les biens excédentaires obtenus à l'intérieur ne sont plus des excédents, mais suppléent à ceux qui y font défaut par l'importation de ceux qui peuvent être obtenus à l'étranger, que ce soit par l'échange ou la guerre juste, ou par le travail – le travail humain étant aussi un

bien échangeable en vue d'un profit, comme toute autre chose. Il y a aussi des États dont le territoire n'est pas plus étendu que celui servant aux habitations et qui, malgré cela, ont non seulement maintenu, mais aussi augmenté leur puissance, en partie par le travail consistant à faire du commerce d'un endroit à un autre, en partie aussi en vendant ce qui est manufacturé à partir de matières premières venues d'autres lieux.

La distribution des matières premières de la nourriture est et dans leur distribution convenable la constitution du *mien*, du *tien* et du *sien*, c'est-à-dire, en un mot, la *propriété* ; et celle-ci revient en tous types d'État à la puissance souveraine. En effet, là où l'État n'existe pas, il y a (comme on l'a déjà vu) une guerre perpétuelle de chacun contre ses voisins, et donc toute chose est à celui qui l'obtient et la conserve par la force, ce qui n'est ni *propriété* ni *communauté*, mais *incertitude*. C'est là une chose si évidente que *Cicéron* (un défenseur passionné de la liberté), dans un plaidoyer public, rapportait toute propriété à la loi civile : *Que la loi civile, disait-il, soit une seule fois abandonnée ou même gardée avec négligence (pour ne pas dire violée) et il n'est rien que l'on puisse être certain de recevoir de ses ancêtres ou de laisser à ses enfants. Et ceci également : Supprimez la loi civile, et personne ne saura ce qui est à soi et ce qui est aux autres.* Par conséquent, vu que l'introduction de la *propriété* est un effet de l'État, qui ne peut rien faire en dehors de la personne qui le représente, l'introduire est un acte du *souverain* seulement, acte consistant à faire les lois que personne ne peut faire s'il n'a pas la puissance souveraine. Les anciens savaient bien cela, et appelaient νόμος (ce qui veut dire *distribution*) ce que nous appelons lois, et définissaient la *justice* par la *distribution* à chacun de ce qui est *le sien*.

Quant à cette distribution, la première loi concerne la Toutes les propriétés privées de la terre procèdent originellement de la distribution arbitraire du souverain. division de la terre elle-même ; par cette loi, le souverain attribue à chacun une portion de terre, conformément à ce que lui-même, et non le sujet, juge être en accord avec l'équité et le bien commun. Les enfants d'Israël formaient un État dans le

désert, mais ils manquaient de tous les biens de la terre, jusqu'à ce qu'ils deviennent maîtres de la terre promise, laquelle après cela fut divisée entre eux, non à leur propre convenance, mais à celle du prêtre *Éléazar* et de *Josué*, leur général, lesquels firent treize tribus, alors qu'il y en avait douze, en divisant la tribu de *Joseph*. Malgré cela, ils ne firent que douze parties de la terre et n'en attribuèrent aucune à la tribu de *Lévi*, mais lui assignèrent un dixième de tout ce qu'elles rapportaient : et donc, cette répartition était arbitraire. Bien qu'un peuple ayant pris possession d'une terre par la guerre n'extermine pas toujours les anciens habitants (comme le firent les Juifs), mais laisse leurs possessions à beaucoup, à la plupart ou à tous, il est cependant manifeste qu'ils tiennent celles-ci de la distribution opérée par le vainqueur, tout comme le peuple d'*Angleterre* tenait les siennes de *Guillaume le Conquérant*.

On peut conclure de cela que la propriété dont un sujet dispose sur ses terres consiste dans le droit qu'il a d'exclure tous les autres sujets de leur usage, et non pas d'exclure son souverain, que celui-ci soit une assemblée ou un monarque.

La propriété des sujets n'est pas exclue du domaine de possession du souverain, mais seulement de celui d'un autre sujet.

En effet, vu que le souverain, c'est-à-dire l'État (dont il représente la personne), est réputé ne rien faire qui ne soit ordonné à la paix et à la sécurité, il doit être entendu qu'une telle distribution des terres est ordonnée à celles-ci. Et donc, toute distribution faite par un autre au préjudice de la paix et de la sécurité est contraire à la volonté de chaque sujet qui a remis sa paix et sa sécurité à la discrétion du souverain et à sa conscience ; par conséquent, c'est par la volonté de tous que la distribution est tenue pour nulle. Il est vrai qu'un monarque souverain, ou la plus grande partie d'une assemblée souveraine, peut ordonner de faire toutes sortes d'actions afin de satisfaire leurs passions, en opposition à leur propre conscience, ce qui est un abus de confiance et une violation de la loi de nature. Cela dit, ce n'est pas suffisant pour autoriser n'importe quel sujet ou bien à entrer en guerre à cette occasion contre le souverain, ou même à l'accuser d'injustice, ou à dire du mal de lui d'une façon ou d'une autre. Les

sujets ont, en effet, autorisé toutes ses actions, en sorte qu'en lui conférant la souveraine puissance, ils ont fait de ses actions leurs propres actions. En revanche, dans quels cas les commandements des souverains sont contraires à l'équité et à la loi de nature, c'est ce qui sera examiné ultérieurement, en un autre lieu.

Dans la distribution de la terre, on peut concevoir qu'une part soit attribuée à l'État lui-même par son représentant, qui l'occupe et la fertilise, et que cette part soit suffisamment étendue pour supporter toutes les dépenses nécessairement requises pour la paix et la défense communes. Tout cela serait très vrai si l'on pouvait concevoir un représentant affranchi des passions et infirmités humaines. Mais la nature humaine étant ce qu'elle est, la constitution d'un domaine public ou d'un revenu fixe pour l'État est vaine, et tend à la dissolution du gouvernement et au retour à l'état de nature, s'il advient que la puissance souveraine tombe aux mains d'un monarque ou d'une assemblée trop négligents avec l'argent, ou qui se hasardent à engager les fonds publics dans une guerre longue ou coûteuse. Les États ne tolèrent pas les restrictions ; attendu, en effet, que leurs dépenses ne sont pas limitées par leur appétits propres, mais par les accidents extérieurs, et par les appétits de leurs voisins, la richesse publique ne peut être limitée par d'autres limites que celles requises par des occasions qui subitement se présentent. Et pourtant, en *Angleterre*, il y avait plusieurs terres que le Conquérant avait réservées à son propre usage (indépendamment des forêts et des chasses, que ce soit pour son plaisir ou pour la préservation des bois), et plusieurs servitudes réservées sur les terres qu'il attribua à ses sujets ; or, il semble que cela n'était pas réservé afin de subvenir à ses besoins au regard de sa capacité publique, mais de sa capacité naturelle. En effet, lui et ses successeurs levèrent arbitrairement des impôts pour cela sur toutes les terres des sujets, quand ils le jugèrent nécessaire. Ou bien, si ces terres publiques et ces servitudes étaient ordonnées en vue de l'entretien suffisant de l'État, c'était

*La chose publique ne peut
être nourrie avec restriction.*

contraire aux fins de l'institution puisqu'elles étaient insuffisantes (comme on le vit avec les taxes qui ont suivi), et sujettes à être aliénées ou diminuées (comme on le vit dernièrement avec le bas niveau des revenus de la Couronne). On assigne donc en vain des parts à l'État, qui peut les vendre ou les abandonner, et qui, en effet, les vend et les abandonne quand c'est le représentant qui fait cela.

Comme pour la distribution des terres dans le pays, la détermination des lieux et des biens qu'un sujet commercialisera à l'étranger relève aussi du souverain. Car s'il appartenait à des personnes privées de faire cela à leur convenance, certaines d'entre elles seraient poussées par le gain, à la fois pour fournir l'ennemi en moyens qui occasionnent des dommages à l'État, et les occasionner eux-mêmes, en important ces choses qui, tout en satisfaisant les appétits des gens, leur sont cependant nuisibles ou à tout le moins inutiles. Il appartient donc à l'État (c'est-à-dire au souverain) d'approuver ou de désapprouver les lieux de commerce avec l'étranger et ce qui en fait l'objet.

De plus, attendu qu'il ne suffit pas pour pourvoir à l'alimentation dans un État que chacun ait une partie de la terre, ou de quelques biens, en propriété, ou que, par sa nature, il soit propre à pratiquer un art utile – et d'ailleurs, il n'est pas un art au monde qui ne soit nécessaire à presque tous non à vivre, mais à vivre bien –, c'est une nécessité pour les humains qu'ils distribuent ce qu'ils peuvent partager et qu'ils se transfèrent mutuellement leur propriété sur ces choses par échange et contrat mutuel. Il appartient donc à l'État (c'est-à-dire au souverain) de déterminer de quelle manière toutes les sortes de contrats entre les sujets (comme acheter, vendre, échanger, emprunter, prêter, louer et prendre à bail) doivent être faits, et en quels mots et par quels signes ils doivent être tenus pour valides. Et cela est bien suffisant (au regard du plan d'ensemble de l'ouvrage) pour ce qui

*Les lieux du commerce des
matières, comme leur
distribution, dépendent du
souverain.*

*Les lois sur le transfert de
propriété appartiennent
aussi au souverain.*

concerne la matière et la distribution de la nourriture aux différents membres de l'État.

Par digestion, j'entends la réduction de tous les biens non consommés sur le moment et mis en réserve pour l'alimentation future, en quelque chose de valeur égale tout en étant transportable, de sorte que cela ne gêne pas les déplacements d'un lieu à l'autre – et cela afin de se procurer n'importe où l'alimentation sur place. Ce n'est rien d'autre que l'or, l'argent et la monnaie. En effet, l'or et l'argent (c'est un fait) ayant dans presque tous les pays du monde une grande valeur, ce sont des mesures commodes de la valeur de toutes les autres choses entre les nations ; quant à la monnaie (quelle que soit la matière frappée par le souverain de l'État) elle est une mesure suffisante de la valeur de toutes les autres choses, entre les sujets de cet État. Au moyen de ces mesures, tous les biens meubles et immeubles sont faits pour accompagner quelqu'un dans tous les endroits où il se déplace, que ce soit à l'intérieur de son lieu ordinaire de résidence ou à l'extérieur ; ces mêmes biens passent ainsi de main en main à l'intérieur de l'État, ils vont et viennent en alimentant (par leur circulation) toutes les parties de cet État. Tout se passe comme si cette digestion était pour ainsi dire la circulation sanguine de l'État, car le sang naturel est pareillement fabriqué à partir des fruits de la terre et, en circulant, il nourrit ainsi tous les membres du corps humain.

Et, puisque l'argent et l'or tiennent leur valeur de la matière même, ils ont d'abord ce privilège que leur valeur ne peut être altérée par la puissance d'un État, non plus que par quelques-uns, étant la mesure commune à tous les biens en tout lieu. En revanche, la valeur d'une monnaie de vil métal peut facilement être relevée ou abaissée. Ensuite, l'or et l'argent ont le privilège de permettre aux États d'étendre leurs bras, en cas de besoin, à l'intérieur de pays étrangers et de pourvoir, non seulement les sujets privés qui voyagent, mais aussi des armées entières en provisions. Or, les pièces de monnaie, qui n'ont guère de

La monnaie est le sang de l'État.

valeur quant à leur matière, mais seulement par le sceau du pays, et supportent mal le changement d'air, n'ont cours que dans le pays où, de plus, elles sont sujettes au changement des lois et, par là, à diminuer de valeur au préjudice plusieurs fois répété de ceux qui en ont.

Les circuits et les voies par lesquels la monnaie est Les circuits et les voies de la monnaie dans son usage public. acheminée pour un usage public sont de deux sortes : l'une qui l'achemine dans les coffres publics, l'autre qui les sort des coffres afin de procéder à des paiements publics. Les premiers sont les percepteurs, receveurs et trésoriers ; les seconds sont aussi les trésoriers et les officiers publics désignés pour le paiement des divers ministres publics et privés. En cela aussi la ressemblance entre homme artificiel et homme naturel est maintenue ; les veines de celui-ci, recevant le sang des différentes parties du corps, le transportent au cœur qui, l'ayant revivifié, le renvoie par les artères pour donner vie à tous les membres du corps en rendant possible leur mouvement².

La procréation de l'État, ou ses enfants, est ce que nous Les colonies sont les enfants de l'État. appelons *implantations* et *colonies*. Ce sont les gens envoyés à l'extérieur par l'État, conduits par un chef ou un gouverneur pour peupler un pays étranger, soit antérieurement vide d'habitants, soit qu'il en ait alors été vidé par la guerre. Quand une colonie est établie, ou bien les habitants forment un État par eux-mêmes, et sont déchargés de leur sujétion à leur souverain qui les a envoyés (comme cela a été fait par plusieurs États de l'antiquité) : dans ce cas, l'État dont ils proviennent est appelé leur métropole, ou mère, et il n'exige d'eux rien de plus que ce que les pères exigent des enfants qu'ils émancipent et affranchissent de leur gouvernement domestique, à savoir honneur et amitié ; ou bien, les habitants restent unis à leur métropole comme l'étaient les colonies du peuple de *Rome*, et alors ils ne forment pas des États par eux-mêmes, mais des provinces et sont des parties de l'État qui les a envoyés. En sorte que le droit des colonies (sauf l'honneur vis-à-vis de la métropole et leur alliance avec

elle) dépend entièrement des chartes et des lettres par lesquelles leur souverain les autorise à s'implanter.

1 Seul endroit dans *Léviathan* où Hobbes s'occupe d'économie.

2 Hobbes applique ici le modèle de la circulation sanguine découvert par son ami le médecin William Harvey (1578-1657) dont l'ouvrage *De Motu Cordis et Sanguinis* est de 1628. L'organicisme ne s'arrêtera pas avec Hobbes comparant la physiologie de l'homme artificiel à celle de l'homme naturel ; elle atteindra une sorte de perfection un siècle plus tard dans le modèle de la circulation des richesses que le médecin français François Quesnay (*Tableau économique*, 1758) élaborera en partie en ayant à l'esprit le modèle formel de Harvey (voir chapitre 29, p. 487-491).

Du CONSEIL

Combien il est trompeur de juger de la nature des choses au *Ce qu'est un conseil.* moyen de l'usage ordinaire et fluctuant des mots, c'est ce qui apparaît nulle part mieux que dans la confusion faite entre conseils et commandements, confusion provenant de la manière impérative de parler dans les deux cas, comme d'ailleurs en de nombreuses autres occasions. Les mots *fais ceci* n'appartiennent pas, en effet, seulement à celui qui commande, mais aussi à celui qui donne des conseils, comme à celui qui exhorte. Et pourtant, ceux qui ne voient pas que ces choses sont très différentes sont peu nombreux, comme ceux qui ne peuvent distinguer entre elles, en sachant qui parle, à qui la parole s'adresse et à quelle occasion. En revanche, quand il s'agit d'écrits et qu'on n'est pas capable, ou qu'on ne veut pas considérer leurs contextes, on se trompe parfois à prendre les préceptes des conseillers pour les préceptes de ceux qui commandent, et parfois le contraire – selon que les conclusions sont conformes à celles qu'on tire nous-mêmes de ces textes, ou conformes aux actions qu'on approuve. Afin d'éviter ces erreurs et de rendre à ces termes de commandement, conseil, exhortation leur signification propre et distincte, je les définis ainsi.

Il y a COMMANDEMENT quand on dit *fais ceci* ou *ne fais pas* *Différences entre commandement et conseil.* *ceci* sans attendre d'autre raison que la volonté de celui qui le dit. Il s'ensuit manifestement que celui qui commande recherche par là son propre bénéfice. La raison, en effet, de son commandement est sa propre volonté seulement, et l'objet propre de la volonté de chacun est d'obtenir un bien pour soi-même.

Il y a CONSEIL quand on dit *fais* ou *ne fais pas ceci* et qu'on tire ses raisons du bénéfice que celui à qui l'on s'adresse en retirera. On voit par là qu'il est évident que celui qui donne un conseil recherche seulement (quelles que soient ses intentions) le bien de celui à qui il le donne¹.

Il y a donc une grande différence entre conseil et commandement, qui est que le commandement est orienté en vue du bénéfice propre de qui commande, alors que le conseil l'est au bénéfice d'un autre. Et de là vient une autre différence, qui est que l'on peut être obligé de faire ce qui nous est commandé, comme s'il s'agissait d'une convention d'obéissance ; en revanche, on n'est pas obligé de faire ce qu'on nous conseille car, alors, on subit soi-même le dommage, ou bien, si l'on est convenu de suivre un conseil, celui-ci change de nature pour devenir un commandement. Une troisième différence entre eux est que personne ne peut prétendre au droit de donner des conseils à autrui – car il ne peut espérer en tirer un bénéfice pour lui-même ; mais exiger un droit de conseiller autrui signale une volonté de connaître ses desseins ou d'en retirer un profit pour soi-même – ce qui (comme je l'ai déjà dit) est le but personnel de la volonté de chacun.

Il appartient aussi à la nature du conseil, quel qu'il soit, de ne pouvoir donner lieu, selon l'équité, de la part de celui qui l'a demandé, à une accusation ou à une peine. En effet, demander conseil à quelqu'un c'est permettre à celui-ci de donner le conseil qu'il pense être le meilleur, et, par conséquent, celui qui donne un conseil à son souverain (que ce soit un monarque ou une assemblée) quand celui-ci le lui demande, ne peut pas selon l'équité être puni pour ce conseil, qu'il soit conforme ou non à l'opinion du plus grand nombre, tant qu'il concerne la proposition débattue. Si, en effet, la position d'une assemblée pouvait être connue avant la fin des débats, celle-ci ne demanderait jamais de conseil et n'en suivrait aucun, car c'est à la clôture des débats qu'une assemblée prend position, et à la fin des délibérations. En général, celui qui demande un conseil en est l'auteur et donc ne peut punir

pour ce conseil, or, ce que le souverain ne peut faire personne d'autre ne le peut. Mais, si un sujet donne un conseil à quelqu'un, en contrevenant aux lois, que ce conseil procède de mauvaises intentions ou seulement de l'ignorance, c'est punissable par l'État, car l'ignorance de la loi n'est pas une bonne excuse puisque tout un chacun est tenu de prendre connaissance des lois auxquelles il est assujetti.

L'EXHORTATION, comme la DISSUASION, est un conseil Ce que sont l'exhortation et la dissuasion. accompagné, chez celui qui le donne, des signes d'un désir véhément de le voir suivi ; ou, pour le dire plus brièvement, c'est un *conseil pressant et véhément*. Celui, en effet, qui exhorte n'envisage pas les conséquences de ce qu'il recommande de faire, et ne s'en tient pas à la rigueur du raisonnement vrai, mais encourage celui qu'il conseille à agir – tout comme celui qui dissuade amène quelqu'un à ne pas agir. Dans leurs propos, ils se réfèrent donc aux passions et déduisent leurs raisons en référence aux opinions humaines ; ils font usage de similitudes, de métaphores, d'exemples et d'autres instruments oratoires pour persuader leur auditoire de l'utilité, de l'honneur ou de la justice qu'il y a à suivre leur recommandation.

On peut déduire de cela, premièrement, que l'exhortation, comme la dissuasion, est orientée en vue du profit de celui qui donne le conseil, non de celui qui le demande, ce qui est contraire au devoir d'un conseiller, qui (par définition même du conseil) se doit d'avoir le souci non de son propre bénéfice, mais de celui à qui il fait des recommandations. Qu'il oriente son conseil en vue de son propre bénéfice, c'est ce qui apparaît suffisamment dans l'insistance et la véhémence pressante, ou dans les artifices auxquels il recourt pour donner un conseil qui, n'ayant pas été sollicité et venant donc de ses propres initiatives, est essentiellement orienté en vue de son propre bénéfice ou, incidemment, et même pas du tout, au bénéfice de celui qui le reçoit.

Deuxièmement, que l'on recourt à l'exhortation, et à la dissuasion, quand on doit parler à la multitude, parce que, quand les propos s'adressent à une

seule personne, celle-ci peut les interrompre et examiner ses raisons plus rigoureusement que ce que peut faire la multitude, qui est trop nombreuse pour entrer dans une discussion et dialoguer avec celui qui parle indifféremment à tout le monde à la fois.

Troisièmement, que ceux qui exhortent et dissuadent, quand on exige d'eux qu'ils donnent un conseil, sont des conseillers corrompus et, pour ainsi dire, achetés par leur propre intérêt. Car, même si leur conseil est aussi bon que possible, il reste que celui qui le donne n'est pas davantage un bon conseiller que celui qui rend une sentence juste pour obtenir une récompense n'est un juge juste. En revanche, quand un homme peut licitement commander, comme un père dans sa famille ou un chef dans une armée, ses exhortations et ses dissuasions ne sont pas seulement licites, elles sont aussi nécessaires et louables ; or, dans ce cas, il ne s'agit plus de conseils, mais de commandements, pour lesquels, quand ils concernent l'exécution de travaux ingrats, la nécessité parfois, l'humanité toujours sont requises afin d'adoucir les ordres donnés par des encouragements et sur le ton et la forme du conseil, plutôt que dans le langage dur du commandement.

On peut trouver dans l'Écriture sainte des exemples de la différence qu'il y a entre commandement et conseil dans les formes qui les expriment : *n'aie pas d'autres dieux que moi ; ne fabrique pas des images gravées de toi-même ; ne prononce pas le nom de Dieu en vain ; sanctifie le sabbat ; honore tes parents ; ne tue pas, ne vole pas, etc.*, sont des commandements puisque la raison pour laquelle nous devons leur obéir est tirée de la volonté de Dieu notre roi, à qui nous sommes obligés d'obéir. Mais ces mots, *vends tout ce que tu as, donne-le au pauvre, et suis-moi*, sont des conseils, puisque la raison pour laquelle nous devons le faire est tirée de notre propre intérêt qui est en ceci que nous aurons *un trésor au ciel*. Ces mots : *allez au village qui est devant vous, et vous trouverez une ânesse attachée et son ânon, détachez-la et apportez-la-moi* sont un commandement, car la raison pour laquelle ils agissent est tirée de la volonté

de leur maître. Mais ces mots : *repentez-vous et soyez baptisés au nom de Jésus* sont un conseil, puisque la raison pour laquelle nous devrions faire ainsi ne tend à aucun bénéfice de Dieu tout-puissant, qui demeurera toujours roi quelle que soit la forme de notre rébellion, mais au bénéfice de nous-mêmes qui n'avons pas d'autres moyens d'échapper au châtement suspendu au-dessus de nous pour nos péchés passés.

De même que la différence entre conseil et Différences entre bons et mauvais conseillers. commandement vient d'être déduite de la nature du conseil, ce qui consistait à déduire le bénéfice ou le dommage que celui qui est conseillé peut en retirer, à la suite des conséquences nécessaires ou probables de l'action proposée, de même, on peut aussi dériver de cela la différence qu'il y a entre les conseillers capables et les conseillers incapables. L'expérience, en effet, n'étant rien que la mémoire des conséquences d'actions semblables antérieurement observées, et le conseil n'étant que le discours par lequel cette expérience est communiquée à autrui, les qualités et les défauts d'un conseil sont pareils aux qualités et défauts intellectuels ; or, pour ce qui est de la personne de l'État, ses conseillers lui tiennent lieu de mémoire et de discours mental. Mais, à cette ressemblance de l'État avec l'homme naturel, s'ajoute une différence de grande importance qui est qu'un homme naturel acquiert son expérience par la perception sensible des objets naturels ; or, ceux-ci produisent sur lui des effets dépourvus de passion ou d'intérêt propre, alors que ceux qui donnent des conseils à la personne représentant l'État peuvent avoir, et ont souvent des buts particuliers et des passions qui rendent leurs conseils toujours suspects et, souvent, déloyaux. Donc, nous devons mettre comme première condition pour un bon conseiller *que ses buts et intérêts ne doivent pas être en contradiction avec les buts et intérêts de celui qu'il conseille.*

Deuxièmement, la tâche d'un conseiller étant, quand une action fait l'objet d'un débat, de rendre les conséquences de celles-ci manifestes, de manière telle que celui qui est conseillé puisse recevoir une information vraie et au contenu

évident, le conseiller doit proposer ses avis dans une forme telle que son discours puisse au mieux mettre la vérité en évidence ; autrement dit, son discours doit être fortement argumenté en des termes significatifs et adéquats, en usant d'une concision compatible avec l'évidence. Du coup, les *déductions improvisées et incertaines* (comme celles qui sont uniquement tirées d'exemples ou de l'autorité des livres et qui ne déterminent pas ce qui est bon ou mauvais à la faveur d'une argumentation, mais en rapportant un fait ou une opinion), les *formulations obscures, confuses et ambiguës, et aussi tous les discours métaphoriques tendant à échauffer les passions* (parce que pareils raisonnements et formulations sont seulement utiles à tromper et à conduire celui qui est conseillé en direction d'autres buts que les siens propres), *sont impropres aux fonctions de conseiller.*

Troisièmement, puisque la compétence pour conseiller procède de l'expérience et d'une longue étude, et que personne n'est censé avoir de l'expérience dans tous les domaines qu'il est nécessaire de connaître pour l'administration d'un grand État, *personne n'est censé être un bon conseiller sauf pour les affaires qu'il a non seulement longuement pratiquées, mais au sujet desquelles il a aussi beaucoup réfléchi et qu'il a examinées.* En effet, attendu que c'est l'affaire de l'État de préserver la paix des gens à l'intérieur et de les défendre contre les invasions étrangères, on voit que cela exige une connaissance étendue du genre humain, des droits du gouvernement, et de la nature de l'équité, de la loi, de la justice et de l'honneur, ce qui ne peut s'acquérir sans l'étude ; il faut aussi connaître la force, les moyens, les lieux à la fois de son propre pays et des pays voisins, et aussi les tendances et les projets de toutes les nations qui peuvent de toute façon leur causer des ennuis. Et l'on ne parvient pas à cette connaissance sans une longue expérience. En tous ces domaines, non seulement l'ensemble, mais aussi chaque détail exigent un certain âge, une observation menée plusieurs années durant et requièrent plus que des études ordinaires. L'intelligence requise chez un conseiller, comme je

l'ai déjà dit auparavant (chapitre 8), est le jugement. Et, en ce domaine, les différences entre les individus viennent de l'éducation, les uns ayant été éduqués par un genre d'études ou d'affaires, et les autres d'une autre façon. Quand, pour faire une chose il y a des règles infaillibles (par exemple, les règles de la géométrie pour les machines et les bâtiments), toute l'expérience du monde ne peut égaler le conseil de celui qui a étudié ou trouvé la règle. Et, quand une telle règle n'existe pas, celui qui a le plus d'expérience dans cette affaire précise, c'est lui qui a le meilleur jugement et est le meilleur conseiller.

Quatrièmement, pour être capable de donner des conseils à un État au sujet d'une affaire concernant un autre État, *il est nécessaire d'être au fait des renseignements et des courriers en provenance de ces pays, et des recueils de traités et autres transactions d'État* existant entre eux – ce que personne ne peut faire sauf ceux dont le représentant pensera qu'ils sont qualifiés en cette affaire. On voit ici que ceux qui ne sont pas sollicités pour leur conseil ne peuvent avoir, dans ce cas, aucun bon conseil à faire valoir.

Cinquièmement, si l'on suppose un nombre égal de conseillers, on sera mieux conseillé en les écoutant séparément, plutôt que réunis en assemblée, et cela pour plusieurs raisons. La première est que, en les écoutant séparément, on recueille l'avis de chacun d'eux, alors qu'en assemblée plusieurs donneront leur avis avec un *oui* ou un *non*, ou avec leurs mains ou leurs pieds, sans être déterminés par leur opinion propre, mais par l'éloquence d'un autre, ou par la crainte de déplaire à certains de ceux qui ont parlé, ou à toute l'assemblée, en supposant à eux ; ou encore, par crainte de donner l'impression d'avoir moins bien compris la question que ceux qui sont applaudis pour une opinion contraire à celle qu'on a. La deuxième raison est que, dans une assemblée nombreuse, il est obligatoire que les intérêts de certains seront opposés à ceux de la chose publique et ceux-là, leurs intérêts les rend passionnés, or, la passion rend éloquent et l'éloquence amène les autres à être du même avis. En effet, les humains, quand ils sont dispersés, ont des passions modérées, comme le feu

d'une braise, alors qu'une assemblée est pareille à des braises qui s'embrasent les unes les autres (surtout quand les péréraisons soufflent sur eux) jusqu'à mettre le feu à l'État sous prétexte de le conseiller. La troisième raison est que, en écoutant chacun des conseillers séparément, on peut examiner (en cas de besoin) la vérité de ses raisons, ou si elles sont plausibles, ainsi que les bases des avis qu'il donne, grâce à des interruptions fréquentes et des objections ; c'est là une chose qu'on ne peut faire avec une assemblée où (pour toute question difficile) on reste plutôt perplexe et dubitatif devant la variété des points de vue sur la question, plutôt que clairement au fait du parti que l'on doit prendre. De plus, il n'y a pas d'assemblée réunie en vue d'un conseil où ne se trouvent quelques-uns ayant l'ambition de faire penser d'eux qu'ils sont éloquents et également savants en matière politique, et qui donnent leur avis sans se soucier de l'affaire en question, mais en prenant soin de se faire applaudir pour leurs péréraisons hétéroclites, faites de différentes ficelles et morceaux colorés des auteurs : ce qui, pour le moins, est sans rapport avec la question et est une perte de temps pour une consultation sérieuse, ce que le secret d'une consultation séparée permet aisément d'éviter. La quatrième raison est que dans les délibérations qui doivent être tenues secrètes (ce qui est le cas, en de nombreuses occasions, dans les affaires publiques), les conseils de plusieurs, surtout dans les assemblées, sont dangereux. Il faut donc nécessairement que les grandes assemblées remettent de telles affaires à des ensembles moins nombreux de personnes les plus versées en ces affaires et dont la fidélité suscite la plus grande confiance.

Pour conclure, qui serait d'accord pour prendre conseil d'une grande assemblée de conseillers, souhaiter et accepter ses services au sujet du mariage de ses enfants, de la disposition de ses terres, du gouvernement de sa maison, ou de l'administration de ses propriétés privées, en particulier s'il y a parmi ces conseillers quelqu'un qui ne souhaite pas sa prospérité ? Celui qui fait ses affaires en s'aidant de plusieurs conseillers prudents, chacun étant consulté

séparément pour sa compétence propre, fait ce qu'il y a de mieux, comme un joueur de tennis qui utilise des partenaires capables placés aux endroits qui conviennent. Ensuite, celui qui fait mieux encore est celui qui compte seulement sur son propre jugement, comme fait celui qui n'a pas de partenaire du tout. En revanche, celui qui est ballotté de droite et de gauche dans ses affaires par les machinations d'un conseil qui ne peut se décider en dehors d'une majorité d'opinions concordantes, en sorte que l'exécution d'une décision est généralement retardée (par envie ou intérêt) par la partie en désaccord, celui-là donc fait ce qu'il y a de pire et est pareil à quelqu'un qui est attiré par la balle et, bien qu'étant bon joueur, est pourtant emporté comme dans une voiture, ou dans tout autre engin lourd, et retardé par le jugement et les efforts inadaptés de ceux qui conduisent, et plus ils sont nombreux à s'en occuper, pire c'est ; mais le pire de tout est quand, parmi eux, il s'en trouve un qui désire le perdre. Et, bien qu'il soit vrai que plusieurs yeux voient plus qu'un seul, pourtant ce n'est pas le cas en ce qui concerne plusieurs conseillers, mais seulement quand la décision finale est prise par un seul. Autrement dit, puisque plusieurs yeux voient la même chose sous des angles différents, ils peuvent lorgner du côté de leur intérêt personnel : ceux qui ne veulent pas manquer leur coup, bien qu'ils regardent alentour avec deux yeux, ne visent pourtant jamais qu'avec un seul. Par conséquent, aucun grand État populaire ne se maintient jamais, sauf par un ennemi étranger qui l'unit, ou par la réputation avantageuse d'un homme éminent en son sein, ou par le conseil secret de quelques-uns, ou par la peur que des factions égales s'inspirent, et non par les consultations ouvertes de l'assemblée. Quant aux très petits États, qu'ils soient populaires ou monarchiques, il n'est pas de sagesse humaine susceptible de les protéger aussi longtemps que dure la jalousie de leurs puissants voisins.

1 La distinction entre commandement et conseil est claire. Et l'on sait que la loi est un commandement. D'où l'affirmation suivante : « la loi n'a pas égard à l'inclination particulière des individus, mais à l'inclination universelle du genre humain » (chapitre 27).

Des LOIS CIVILES

J'entends par LOIS CIVILES les lois auxquelles, parce qu'ils sont *Ce qu'est la loi civile.* membres non de tel ou tel État, mais d'un État, les humains sont par conséquent tenus d'obéir. En effet, la connaissance des lois particulières revient à ceux qui font profession d'étudier les lois de leurs différents pays, alors que la connaissance de la loi civile en général appartient à tout un chacun. L'ancienne loi de *Rome* était appelée *loi civile*, du mot *civitas* qui signifie État. Quant à ces pays qui ont été intégrés à l'empire romain et gouvernés par cette loi, ils conservent encore de celle-ci la part qui leur semble convenir et donnent à cette partie le nom de loi civile afin de la distinguer du reste de leurs propres lois civiles. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici, mon dessein n'étant pas de montrer ce qu'est la loi ici ou là, mais ce qu'est la loi, comme *Platon*, *Aristote*, *Cicéron* et plusieurs autres l'ont fait, sans pour autant faire profession d'étudier la loi¹.

Et d'abord, il est manifeste que la loi, en général, n'est pas un conseil, mais un commandement ; non pas le commandement que n'importe qui adresse à n'importe qui, mais seulement de celui dont le commandement est adressé à quiconque est préalablement obligé de lui obéir. Pour ce qui est de la loi civile, il ne s'ajoute à cela que le nom de la personne qui commande, laquelle est *persona civitatis*, la personne de l'État.

Cela dit, je définis ainsi la loi civile : *la LOI CIVILE est les règles que l'État a commandées à tout sujet, par des mots ou par écrit, ou par un autre signe suffisant de la volonté, afin qu'il en fasse usage pour distinguer le droit du tort [for the Distinction of Right, and Wrong], autrement dit ce qui est contraire et ce qui n'est pas contraire à la règle.*

Il n'y a rien dans cette définition qui, à première vue, ne soit évident. Chacun voit, en effet, que certaines lois sont adressées à tous les sujets en général, certaines à des provinces particulières, certaines concernent des activités particulières, et d'autres concernent certaines personnes ; par conséquent, elles sont des lois pour tous ceux à qui le commandement s'adresse, et à personne d'autre. On voit aussi que les lois sont les règles du juste et de l'injuste, rien n'étant réputé injuste si ce n'est pas contraire à une certaine loi. De même, on voit que personne ne peut faire de loi, sauf l'État, car notre sujétion est à l'État seulement, et que les commandements doivent être signifiés par des signes suffisants, parce que, autrement, on ne saurait pas comment leur obéir. Tout ce qui vient en déduction nécessaire de cette définition doit être reconnu pour vrai. Dès lors, je déduis de cela ce qui suit :

1. Dans tous les États, le souverain seulement est législateur, *Le souverain est législateur* que ce soit un seul, comme en monarchie, ou une assemblée de plusieurs, comme en démocratie ou en aristocratie. Le législateur, en effet, est celui qui fait la loi. Et l'État seulement prescrit et commande d'observer ces règles que nous appelons la loi ; donc l'État est le législateur. Mais l'État n'est pas une personne et n'a pas non plus la capacité de faire quoi que ce soit, sauf par le représentant (qui est le souverain) ; et donc le souverain est le seul législateur. Pour la même raison, nul ne peut abroger une loi faite, sauf le souverain puisqu'une loi n'est abrogée que par une autre loi interdisant son application.

2. Le souverain d'un État, que ce soit un seul ou une *et n'est pas sujet à la loi civile.* assemblée de plusieurs, n'est pas sujet aux lois civiles. Car ayant la puissance de faire les lois et de les défaire, il peut quand cela lui plaît se libérer lui-même de cette sujétion, en annulant ces lois qui le dérangent et en en faisant de nouvelles et, par conséquent, il était libre avant. Celui-là, en effet, est libre qui peut être libre quand il veut. Il n'est pas non plus possible à quiconque d'être obligé à soi-même, parce que celui qui peut obliger peut affranchir et donc celui qui s'oblige soi-même n'est pas obligé.

3. Quand un long usage confère l'autorité d'une loi, ce n'est pas la longueur du temps qui fait l'autorité, mais la volonté du souverain signifiée par son silence (parfois, en effet, le silence est une preuve de consentement), et ce n'est une loi qu'aussi longtemps que le souverain gardera le silence à son sujet. Donc, si le souverain pose une question de droit en s'appuyant non sur sa volonté du moment, mais sur les lois faites antérieurement, la longueur du temps ne saurait être contraire à son droit, mais la question devra être jugée selon l'équité. En effet, beaucoup d'actions injustes, et de sentences injustes, restent sans contrôle pendant une durée plus longue que celle dont on peut se souvenir. Nos légistes ne tiennent pour lois coutumières que celles seulement qui sont raisonnables, en sorte que les mauvaises coutumes doivent être abolies : or, juger de ce qui est raisonnable et de ce qui doit être aboli revient à celui qui fait la loi, c'est-à-dire l'assemblée souveraine ou le monarque.

L'usage n'est pas loi par la vertu de la durée, mais par le consentement du souverain.

4. La loi de nature et la loi civile se contiennent l'une l'autre et sont d'égale étendue. En effet, les lois de nature qui, dans l'état de nature, consistent en équité, justice, gratitude, et autres vertus morales dépendant de celles-ci (ce que j'ai déjà dit à la fin du chapitre 15), ne sont pas proprement des lois, mais des qualités qui disposent les humains à la paix et à l'obéissance. Une fois qu'un État est établi, alors elles sont réellement des lois, mais pas avant, car alors elles sont les commandements de l'État, et donc aussi des lois civiles. Car c'est la puissance souveraine qui oblige les humains à leur obéir². Compte tenu, en effet, des différences existant entre les personnes privées, déclarer ce qu'est l'équité, ce qu'est la justice et la vertu morale, et faire en sorte que ces personnes leur soient soumises, cela requiert les ordonnances de la puissance souveraine, et que les châtiments soient ordonnés pour celles qui les enfreindraient – lesquelles ordonnances sont par conséquent une partie de la loi civile. La loi de nature est donc une partie de la loi civile dans tous les États du monde. Réciproquement aussi, la loi civile est une partie

La loi de nature et la loi civile se contiennent l'une l'autre.

des choses dictées par la nature. En effet, la justice, c'est-à-dire l'exécution d'une convention et l'attribution à chacun de ce qui est sien, est une chose dictée par la loi de nature. Mais chaque sujet d'un État est convenu d'obéir à la loi civile (que ce soit les uns avec les autres, comme lorsqu'ils sont rassemblés pour créer un représentant commun, ou avec le représentant lui-même, un par un quand, ayant été maîtrisés par les armes, ils promettent d'obéir en sorte qu'ils peuvent avoir la vie sauve), et donc l'obéissance à la loi civile est aussi une partie de la loi de nature. Loi civile et loi naturelle ne sont pas différentes sortes de lois, mais des parties différentes de la loi, dont la partie écrite est appelée loi civile, et l'autre, non écrite, loi naturelle³. En revanche, le droit de nature, c'est-à-dire la liberté naturelle de l'homme, peut être réduit et restreint : d'ailleurs, la fin de la production des lois n'est rien d'autre que cette restriction même, sans laquelle il est impossible qu'aucune paix puisse exister. La loi n'a été introduite dans le monde rien que pour limiter la liberté naturelle des individus particuliers, de telle façon qu'ils ne puissent se nuire les uns les autres, mais s'entraider et se lier ensemble contre l'ennemi commun.

5. Si le souverain d'un État maîtrise un peuple qui vivait sous d'autres lois écrites et, par la suite, le gouverne par ces mêmes lois par lesquelles il était gouverné avant, il n'en reste pas moins que ces lois sont les lois civiles du vainqueur, non celles de l'État vaincu. En effet, le législateur n'est pas celui par l'autorité de qui les lois sont originellement faites, mais celui dont l'autorité fait qu'elles continuent d'être des lois. Et, par conséquent, là où il y a des provinces diverses au sein du territoire de souveraineté de l'État, et, dans ces provinces, des lois diverses que l'on appelle couramment les coutumes de chaque province, on ne doit pas entendre par là que pareilles coutumes tiennent leur force uniquement de la longueur du temps, mais que, anciennement, elles étaient des lois écrites, ou connues d'une autre manière comme les constitutions et les statuts de leurs souverains, et qu'elles sont maintenant des lois, non en vertu de la prescription

Les lois provinciales ne sont pas faites par la coutume, mais par la puissance souveraine.

du temps, mais par les constitutions de leurs souverains actuels. Mais, si une loi non écrite, dans toutes les provinces d'un territoire souverain, devait être universellement observée, et qu'aucune iniquité n'apparaisse dans son usage, cette loi ne serait autre qu'une loi de nature, obligeant également tout le genre humain.

6. On voit donc que toutes les lois, écrites et non écrites, Quelques opinions stupides des légistes au sujet de la production des lois. tiennent leur autorité et leur force de la volonté de l'État, autrement dit de la volonté du représentant, lequel, dans une monarchie, est le monarque, et dans les autres États, l'assemblée souveraine⁴. Partant de là, on peut se demander d'où viennent les opinions comme celles que l'on trouve dans les livres des éminents légistes de plusieurs États, qui, directement ou de façon dérivée, font dépendre le pouvoir législatif d'individus privés ou de juges subordonnés. Ainsi, par exemple, *que la loi coutumière n'est contrôlée que par le parlement* ; ce qui est vrai seulement là où le parlement possède la puissance souveraine, et ne peut être ni réuni ni dissous que par le bon vouloir de ses membres. Si quelqu'un d'autre, en effet, possède aussi le droit de le dissoudre, il possède aussi le droit de le contrôler, et, par conséquent, le droit de contrôler ce qu'il a contrôlé. Si un tel droit n'existe pas, alors le contrôleur des lois n'est pas le *parlementum*, mais le *rex in parlamento*. Là où le parlement est souverain, il peut réunir autant de sages qu'il voudra des pays qui lui sont soumis, pour n'importe quelle raison, il reste que personne ne croira qu'une telle assemblée a acquis de cette façon pour elle-même le pouvoir législatif. Il y aussi cet article selon lequel les deux armes d'un État sont *force et justice ; la première résidant dans le roi, l'autre étant déposée entre les mains du parlement*. Comme si un État pouvait consister en ceci que la force soit en une main que la justice n'a pas l'autorité de commander et de gouverner.

7. Sur ceci que la loi ne puisse jamais être opposée à la raison, nos légistes sont en accord, et sur ceci que non la lettre (entendons chacune de ses expressions), mais ce qui est conforme à l'intention du législateur, est la loi. Et

cela est vrai, le doute étant de savoir quel est celui dont la raison sera reçue comme loi. Il ne peut s'agir d'une raison privée, car alors il y aurait autant de contradictions dans les lois qu'il y en a dans l'École, non plus

*Sir Edw. Coke upon
Littleton, lib. 2, ch. 6, fol.*

d'ailleurs (pour parler comme *Ed. Coke*) d'une perfection ^{97 b}

artificielle de la raison obtenue par une longue étude, l'observation et l'expérience (ce qu'il était lui-même), car il est possible qu'une longue étude puisse accroître et confirmer des maximes erronées. Quand on bâtit sur de fausses bases, plus on bâtit, plus les ruines sont importantes ; et, pour ceux qui étudient et observent pendant une même durée et avec le même soin, leurs raisons et leurs conclusions sont et doivent rester discordantes : donc, ce n'est pas cette *juris prudentia*, ou sagesse des juges subalternes, mais la raison de cet homme artificiel, l'État et son commandement, qui fait la loi. L'État étant, en son représentant, une personne une, il ne peut pas facilement surgir de contradiction dans les lois ; et s'il s'en trouve, la même raison est capable, par l'interprétation et la modification, de l'écarter. Dans toutes les cours de justice, le souverain (qui est l'État en personne) est celui qui juge. Le juge subordonné doit prendre garde à la raison qui poussa le souverain à faire une telle loi, et à ce que sa sentence soit en accord avec cette raison ; il s'agit alors de la sentence de son souverain, sinon c'est la sienne propre, et elle est injuste.

8. De ce que la loi est un commandement, et qu'un commandement consiste en la déclaration, ou en la manifestation de la volonté de celui qui commande oralement ou par écrit ou par tout autre procédé efficace, on peut comprendre que le commandement de l'État est loi uniquement pour ceux qui ont les moyens d'en prendre connaissance. Aucune loi ne règne au-dessus de ceux qui sont nés idiots, des enfants et des fous, non plus qu'au-dessus des bêtes brutes ; ils n'accèdent pas non plus au juste et à l'injuste car ils n'ont jamais eu la puissance de faire aucune convention ou d'en comprendre les conséquences ; ils n'ont donc jamais pris sur eux d'autoriser les actions d'un souverain ainsi qu'il faut le faire

*Une loi, si elle n'est pas
connue, n'est pas une loi.*

pour établir l'État. Tout comme ceux que la nature ou un accident a privés des moyens de prendre connaissance de toutes les lois en général, celui qu'un accident quelconque, non causé par sa propre faute, a privé des moyens de prendre connaissance d'une loi particulière, est excusé s'il ne l'observe pas : à proprement parler, pour lui cette loi n'est pas une loi. Il est donc nécessaire de considérer ici quels sont les procédés et les signes efficaces grâce auxquels on aura connaissance de ce qu'est la loi, autrement dit ce qu'est la volonté du souverain, aussi bien en monarchie qu'en toute autre forme de gouvernement.

Premièrement, s'il s'agit d'une loi qui oblige tous les sujets Toutes les lois non écrites sont des lois de nature. sans exception, et qu'elle n'est pas écrite, ou rendue publique par un autre moyen en des lieux tels que chacun d'eux soit en mesure d'en prendre connaissance, c'est une loi de nature. Quoi que ce soit dont nous devons prendre connaissance en tant que loi, non parce que nous le tenons des discours des autres, mais parce que chacun le tient de sa raison propre, cela doit être tel que la raison de tous l'agrée – ce qui ne peut être pour aucune loi, sauf la loi de nature. La loi de nature n'a donc pas besoin d'être rendue publique ou d'être promulguée, puisqu'elle est contenue en cette unique maxime, approuvée par le monde entier : *ne fais pas à autrui ce que tu penses déraisonnable qu'autrui te fasse.*

Deuxièmement, s'il s'agit d'une loi n'obligeant qu'une certaine catégorie de gens, ou un individu particulier, et qu'elle n'est ni écrite ni rendue publique par des mots, alors c'est également une loi de nature et elle est connue selon les mêmes moyens et les mêmes signes que ceux par lesquels les gens de cette catégorie se distinguent des autres sujets. En effet, toute loi non écrite ou qui n'est pas rendue publique d'une manière ou d'une autre par celui qui la fait, ne peut en aucune façon être connue, si ce n'est par la raison de celui qui lui obéit, et donc, c'est non seulement une loi civile, mais aussi une loi de nature. Par exemple, si le souverain emploie un ministre public sans lui donner par écrit d'instructions sur ce qu'il a à faire, celui-ci est obligé de prendre pour

instructions les préceptes de la raison. S'il crée un juge, le juge doit prendre connaissance de ce que sa sentence doit être en accord avec la raison de son souverain, raison qui doit toujours être comprise comme étant l'équité – le juge y est donc soumis par la loi de nature. Si c'est un ambassadeur qui est créé, il doit (pour tout ce qui n'est pas contenu dans ses instructions écrites) prendre pour instruction ce que la raison lui dicte comme étant la meilleure contribution aux intérêts de son souverain ; il en va de même aussi de tous les autres ministres publics ou privés de la souveraineté. Toutes ces instructions de la raison naturelle peuvent être comprises sous le seul nom de *fidélité*, qui est une branche de la justice naturelle.

À l'exception de la loi de nature, il appartient à l'essence de toutes les autres lois qu'elles soient portées à la connaissance de chaque individu qui sera obligé d'y obéir, ou par des mots, ou par écrit, ou au moyen de tout autre acte connu comme procédant de l'autorité souveraine. En effet, la raison de quelqu'un d'autre ne peut être comprise que par ses propres mots, ou actes, ou en conjecturant à partir de son but et de son intention, lesquels, dans la personne de l'État, sont toujours réputés être conformes à l'équité et à la raison. Dans les temps anciens, avant que l'écriture ne soit d'un usage répandu, les lois étaient très souvent mises en vers, de sorte que les gens rustres prenaient plaisir à les chanter ou à les réciter et étaient les mieux à même de s'en souvenir. Pour la même raison, *Salomon* conseilla à un homme de retenir les dix ^{Prov 7.3} commandements sur ses dix doigts. Quant à la loi que *Moïse* donna aux ^{Dt 11.19} habitants d'*Israël* lors du renouvellement du contrat, il leur ordonna de l'enseigner à leurs enfants en en parlant aussi bien à la maison qu'en chemin, en allant au lit ou en se levant, et de l'écrire sur les poteaux et les portes de leurs maisons, et de rassembler les gens, hommes, femmes, enfants pour ^{Dt 31.12} en entendre la lecture.

Il n'est pas suffisant que la loi soit écrite et rendue publique, il faut aussi qu'il y ait des signes manifestes qu'elle Rien n'est loi où le législateur ne peut être connu.

procède de la volonté du souverain. En effet, des individus privés, quand ils ont, ou pensent avoir, assez de force pour bâtir leurs projets injustes et pour les mener en toute sécurité jusqu'au bout de leurs ambitions, peuvent publier les lois qu'ils veulent sans l'autorité législative, ou contre elle. Ce qui est donc requis, c'est non seulement la déclaration de la loi, mais aussi des signes effectifs de l'auteur et de l'autorité. L'auteur, ou législateur, est dans tous les États censé être évident, parce qu'il est le souverain qui, ayant été constitué par le consentement de chacun, est censé être effectivement connu de tous. Bien que l'ignorance et la sûreté, pour la plupart des humains, soient telles que le souvenir de la première constitution de leur État s'est évanouie, ils ne se demandent plus par le pouvoir de qui ils ont été couramment défendus contre leurs ennemis, qui a protégé leurs activités, par qui leur droit a été rétabli après un dommage subi ; pourtant, il n'y a personne qui, se posant la question, aurait un doute à ce sujet, et donc aucune excuse ne peut être tirée de l'ignorance du lieu où la souveraineté réside. C'est un précepte de la raison naturelle, et donc une loi de nature évidente, que personne ne doit affaiblir cette puissance de laquelle il a reçu la protection qu'il a lui-même demandée, ou opportunément reçue, contre les autres. Par conséquent, à la question de savoir qui est le souverain, personne ne peut avoir de doute, sauf par sa propre faute (quoi que les gens mal intentionnés suggèrent). La difficulté provient de la mise en évidence de l'autorité procédant du souverain, et lever cette difficulté dépend de la connaissance des recueils, conseils, ministres et sceaux publics, par quoi toutes les lois sont effectivement vérifiées. Je *Différence entre vérifier et autoriser.* dis vérifiées, non autorisées, car la vérification n'est que l'attestation et l'enregistrement de la loi, non son autorité qui consiste uniquement dans le commandement du souverain.

Si donc, à l'occasion d'un dommage, quelqu'un ouvre un débat relevant de la loi de nature, autrement dit sur la commune équité, la sentence du juge à qui la commission donne autorité pour avoir connaissance de cette cause est

une vérification effective de la loi de nature dans ce cas précis. En effet, bien que l'avis de quelqu'un dont c'est la profession d'étudier la loi soit utile pour éviter un affrontement, néanmoins il ne s'agit que d'un avis : c'est le juge qui, ayant entendu le litige, doit dire ce qu'est la loi.

En revanche, quand le débat portant sur un dommage, ou un Par les recueils publics. crime, relève de la loi écrite, tout un chacun peut (s'il le veut) s'informer effectivement par lui-même ou par quelqu'un d'autre, en consultant les recueils, avant de causer tel dommage ou de commettre tel crime, pour savoir s'il s'agit ou non d'un dommage ; mieux : il doit le faire. En effet, quand il y a doute au sujet de l'action que l'on s'apprête à accomplir, pour savoir si elle est juste ou injuste, et que l'on peut s'informer si on le veut, accomplir cette action est illicite. De la même manière, celui qui estime subir un dommage dans un cas relevant de la loi écrite qu'il peut voir et examiner lui-même ou par quelqu'un d'autre, s'il porte plainte avant d'avoir consulté la loi, celui-là agit injustement et montre qu'il se prépare à frustrer autrui plutôt qu'à requérir le respect de son droit.

Si le débat concerne l'obéissance à un officier public, voir sa Par lettres et sceaux publics. commission munie du sceau public, en avoir entendu la lecture, ou bien avoir eu les moyens d'en être informé, si on l'a voulu, tout cela constitue une vérification effective de son autorité. Car chacun est obligé de s'efforcer de son mieux pour s'informer lui-même de toutes les lois écrites pouvant concerner ses propres actions futures.

Une fois que le législateur est connu, ainsi que les lois, que L'interprétation de la loi dépend de la puissance souveraine. ce soit par écrit ou par les lumières naturelles, ou par une publication efficace, il y a cependant un détail très important qui est nécessaire pour rendre les lois obligatoires. Car ce n'est pas la lettre, mais l'intention ou ce qu'elle entend signifier, autrement dit l'interprétation authentique de la loi (qui est le sens donné par le législateur), qui constitue la nature de la loi. L'interprétation de toutes les lois dépend donc de l'autorité souveraine, et les

interprètes ne peuvent être personne d'autre que ceux que le souverain (qui est le seul à qui le sujet doit obéissance) désignera. Car autrement, l'adresse d'un interprète peut faire que la loi revête un sens contraire à celui du souverain, et par ce moyen l'interprète devient le législateur.

Toutes lois, écrites ou non écrites, ont besoin Toutes les lois ont besoin d'interprétation. d'interprétation. La loi de nature non écrite – bien qu'elle soit facile pour ceux qui sans partialité ni passion font usage de leur raison naturelle, et qu'elle enlève donc toute excuse à ceux qui la violent, et si l'on considère que dans certains cas, très peu de personnes, voire aucune, ne sont pas aveuglées par leur amour-propre, ou par une autre passion – est pourtant devenue, parmi toutes les lois, celle qui est la plus obscure et qui, par conséquent, a le plus grand besoin d'interprètes compétents. Les lois écrites, si elles sont courtes, sont facilement mal interprétées à partir des diverses significations d'un ou deux mots ; si elles sont longues, elles sont plus obscures à cause des diverses significations de beaucoup de mots, de telle sorte qu'aucune loi écrite, exposée avec peu ou beaucoup de mots, ne peut être bien comprise sans une compréhension parfaite des causes finales pour lesquelles la loi a été faite : et la connaissance de ces causes finales relève du législateur. Pour celui-ci, il ne peut donc pas y avoir dans la loi de nœud impossible à dénouer, que ce soit en en trouvant les tenants et aboutissants pour le défaire, ou en les établissant comme il veut (ce que fit *Alexandre* avec son épée en tranchant le nœud gordien) par le pouvoir législatif, ce qu'aucun interprète ne peut faire.

L'interprétation des lois de nature, dans un État, ne dépend L'interprétation authentique des lois de nature n'est pas celle des écrivains politiques. pas des livres de philosophie morale. L'autorité des écrivains politiques, sans l'autorité de l'État, ne fait pas de leurs opinions la loi – si vraies qu'elles soient⁵. Ce que j'ai écrit dans ce traité au sujet des vertus morales et de leur nécessité pour procurer et maintenir la paix n'est donc pas immédiatement la loi parce que je l'ai écrit, mais parce que dans tous les États du monde c'est une partie de la loi civile. En effet, bien que ce soit

naturellement raisonnable, pourtant c'est par la puissance souveraine que c'est une loi ; autrement, ce serait une grande erreur que d'appeler loi non écrite les lois de nature. Au reste, on voit beaucoup d'ouvrages publiés par divers auteurs, ouvrages qui se contredisent entre eux et en eux-mêmes.

L'interprétation de la loi de nature est la sentence du juge constitué par l'autorité souveraine pour entendre les litiges et les trancher en tant qu'ils relèvent de cette loi ; et l'interprétation consiste à appliquer la loi au cas qui se présente. Dans l'acte judiciaire, en effet, le juge ne fait rien de plus que considérer si la requête de la partie est conforme à la raison naturelle, et à l'équité, et la sentence qu'il rend est donc l'interprétation de la loi de nature. Cette interprétation est authentique non parce qu'il s'agit de sa sentence privée, mais parce qu'il la rend sous l'autorité du souverain, en sorte qu'elle devient la sentence du souverain, laquelle fait loi à ce moment pour les plaideurs.

L'interprète de la loi est le juge rendant sa sentence viva voce dans chaque cas particulier.

Mais, puisqu'il n'y a ni juge subordonné ni souverain qui ne puisse faire une erreur de jugement au sujet de l'équité, si ultérieurement, à l'occasion d'un autre cas, un juge trouve plus conforme à l'équité de rendre une sentence contraire, il est obligé de le faire. Jamais l'erreur de quelqu'un ne devient sa propre loi, et jamais elle ne l'oblige à persister dans cette erreur. Et elle ne devient pas non plus (pour la même raison) une loi pour d'autres juges, même s'ils ont juré de la suivre. En effet, bien qu'avec une sentence rendue à tort sous l'autorité du souverain, si celui-ci en a connaissance et l'approuve, il s'agisse de la constitution d'une nouvelle loi – dans les cas où les détails infimes sont les mêmes et où il s'agit des lois qu'on peut changer –, néanmoins, pour les lois immuables, telles que les lois de nature, les sentences ne deviennent pas des lois pour ce même juge, ou pour les autres dans les mêmes cas à l'avenir. Les princes se succèdent les uns aux autres, et un juge passe, un autre arrive ; mieux : le ciel et la terre passeront, en revanche aucun titre de la loi de nature

La sentence d'un juge ne le lie pas, lui ou un autre juge, à rendre dans l'avenir la même sentence en des cas semblables.

ne passera car c'est la loi éternelle de Dieu. Donc, toutes les sentences des juges passés ayant jamais existé ne peuvent, toutes mises ensemble, former une loi contraire à l'équité naturelle. De même, aucun exemple issu de juges antérieurs ne peut justifier une sentence non raisonnable, ou dispenser le juge actuel d'une discorde d'étudier ce qu'est l'équité (pour le cas dont il est juge) en partant des principes de sa propre raison naturelle. Prenons un exemple : il est contraire à la loi de nature *de punir un innocent* ; et l'innocent est celui qui est acquitté par la justice et reconnu innocent par le juge. Supposons maintenant que quelqu'un soit accusé d'un crime capital et que, voyant le pouvoir et la méchanceté d'un ennemi quelconque, la corruption fréquente et la partialité des juges, il prenne la fuite par crainte de ce qui va arriver, et qu'ensuite il soit pris, mis légalement en procès, et qu'il démontre clairement qu'il n'est pas coupable du crime, mais que, acquitté du crime, il soit tout de même condamné à perdre ses biens : il s'agit de la condamnation manifeste d'un innocent. Par conséquent, je dis qu'il n'y a pas d'endroit au monde où cela peut être une interprétation de la loi de nature, ou devenir une loi par les sentences de juges qui ont précédemment fait la même chose. Car celui qui a jugé en premier lieu a jugé injustement, et aucune injustice ne peut être un modèle de jugement pour les juges ultérieurs. Une loi écrite peut interdire à un innocent de prendre la fuite, et ceux qui fuient peuvent être punis. Mais que la fuite par peur de subir un dommage doive être prise pour une présomption de culpabilité, après avoir déjà été absous du crime en justice, c'est contraire à la nature de la présomption, qui n'a pas sa place après qu'un jugement a été rendu. Et pourtant, c'est ce qu'affirme un grand juriste⁶ de la loi commune d'Angleterre : *Si un homme (dit-il), qui est innocent, est accusé d'un crime [felony] et que, par peur, il prenne la fuite pour ce crime, même s'il est acquitté en justice de ce crime, pourtant, si l'on trouve qu'il s'est enfui pour le crime, sans tenir compte de son innocence, il sera privé de la totalité de ses biens, immeubles, de ses créances et de ses droits. Car en matière de privation des biens, la loi n'admettra aucune*

preuve contre la présomption de la loi fondée sur sa fuite. On le voit ici : *un homme innocent, acquitté en justice, sans tenir compte de son innocence* (alors même qu'aucune loi ne lui interdit de s'enfuir) après son acquittement, est, *sur une présomption de la loi*, condamné à perdre la totalité des biens qu'il possède. Si la loi fondait sur sa fuite la présomption d'un fait (un fait capital), la sentence aurait dû être capitale ; si la présomption ne porte pas sur le fait, pourquoi doit-il alors perdre ses biens ? Par conséquent, ce n'est pas là la loi d'*Angleterre*, pas plus que la condamnation ne se fonde sur la présomption de la loi, mais sur la présomption des juges. Il est aussi contraire à la loi de dire qu'aucune preuve ne sera admise contre la présomption de la loi. Car tous les juges, que ce soit le juge souverain ou subordonné, s'ils refusent d'entendre une preuve, ils refusent de rendre justice car, même si la sentence est juste, les juges qui condamnent sans entendre les preuves qu'on leur présente sont néanmoins des juges injustes. Quant à leur présomption, ce n'est qu'un préjugé, ce que personne ne doit apporter avec lui dans une cour de justice quels que soient les jugements antérieurs et les exemples qu'il prétendra suivre. Il y a d'autres choses de cette sorte pour lesquelles les jugements ont été pervertis par la confiance en des jugements précédents. Mais cela est suffisant pour montrer que, bien que la sentence du juge soit la loi du plaideur, cependant elle n'est la loi pour aucun juge qui lui succédera dans cet office.

De même, quand un débat porte sur la signification des lois écrites, celui qui en est l'interprète n'est pas celui qui en écrit le commentaire. En effet, les commentaires donnent lieu à des finasseries, plus souvent que le texte ; ils ont donc besoin d'autres commentaires en sorte qu'une telle interprétation est sans fin. Par conséquent, à moins qu'il n'y ait un interprète autorisé par le souverain, duquel les juges subordonnés ne peuvent s'écarter, l'interprète ne peut être personne d'autre que les juges ordinaires, de la même façon qu'ils le sont dans les cas relevant de la loi non écrite. Les plaideurs doivent recevoir leurs sentences comme loi dans ce cas particulier, mais celles-ci ne peuvent

contraindre les autres juges en des cas semblables à rendre les mêmes jugements. En effet, un juge peut être dans l'erreur, même quand il interprète les lois écrites, mais aucune erreur d'un juge subordonné ne peut changer la loi, qui est la sentence générale du souverain.

Dans les lois écrites, l'usage est de faire la différence entre la *La différence entre la lettre et la sentence de la loi.* lettre et la sentence de la loi. Si l'on entend par lettre tout ce qu'il est possible de recueillir des mots eux-mêmes, la distinction est bonne. En effet, les significations de presque tous les mots, que ce soit par eux-mêmes ou dans leur emploi métaphorique, sont ambiguës ; et, dans une discussion, on peut les manipuler pour produire plusieurs sens, alors que la loi n'a qu'un seul sens. Mais, si par lettre on entend le sens littéral, alors la lettre et la sentence, ou l'intention de la loi, ne font qu'un. Car le sens littéral est celui dont le législateur avait l'intention qu'il soit signifié par la lettre de la loi. Or, on suppose que l'équité est toujours l'intention du législateur, car ce serait une grave offense de la part du juge de penser autre chose du souverain. Par conséquent, si les mots de la loi ne permettent pas pleinement une sentence raisonnable, le juge doit y pourvoir par la loi de nature, ou bien, si le cas est difficile, il reporte le jugement jusqu'à ce qu'il reçoive un mandat plus étendu. Par exemple, une loi écrite ordonne que celui qui est jeté hors de chez lui par la force y soit réintégré par la force. Il arrive que par négligence on laisse sa maison vide et qu'en y retournant on soit empêché par la force d'y rentrer : dans ce cas, il n'y a pas de loi particulière. Il est évident que ce cas est contenu dans la même loi, sinon il n'y a pas du tout de solution pour l'intéressé – ce que l'on doit supposer être contraire à l'intention du législateur. Encore une fois, les mots mêmes de la loi commandent de juger par rapport à ce qui est prouvé : quelqu'un est faussement accusé d'un fait qu'un juge a lui-même vu avoir été accompli par un autre, et non par celui qui est accusé. Dans ce cas, la lettre de la loi ne sera pas suivie pour condamner un innocent, et le juge ne rendra pas non plus une sentence opposée à la preuve apportée par les témoins,

parce que la lettre de la loi l'en empêche ; il doit obtenir du souverain qu'un autre juge soit nommé et qu'il soit lui-même témoin, de telle sorte que les inconvénients résultant des mots mêmes de la loi écrite puissent l'orienter vers l'intention de la loi et, par là, l'interpréter au mieux. En tout cas, aucun inconvénient ne saurait autoriser une sentence allant contre la loi. Le juge, en effet, est juge du droit et du tort, il n'est pas juge de ce qui convient ou ne convient pas à l'État.

Les aptitudes requises chez un bon interprète de la loi, *Les aptitudes requises chez un juge.* c'est-à-dire chez un bon juge, ne sont pas les mêmes que celles requises chez un avocat, à savoir l'étude des lois. Un juge, en effet, de même qu'il doit prendre connaissance des faits, exclusivement des seuls témoins, de même il doit prendre connaissance de la loi, exclusivement des statuts et des constitutions du souverain, auxquels les débats se réfèrent, ou dont la déclaration lui a été faite par une personne habilitée par la puissance souveraine. Le juge n'a pas besoin de s'occuper de ce qu'il aura à juger avant de le juger, car ce qu'il aura à dire concernant les faits lui sera communiqué par les témoins, et ce qu'il aura à dire en matière de loi viendra de ce que montreront les plaidoiries et de l'interprétation autorisée qui est faite de la loi sur le lieu de l'audience. Les lords du parlement en *Angleterre* étaient juges et les cas les plus difficiles ont été entendus par eux et tranchés, et pourtant, très peu parmi eux étaient versés dans l'étude des lois, et moins encore avaient fait des lois leur profession ; et bien qu'ils consultassent des juristes nommés dans ce but et présents lors des débats, néanmoins, ils étaient seuls habilités à rendre une sentence. De la même façon, dans les procès courants douze hommes ordinaires du peuple sont les juges et rendent la sentence, non seulement sur les faits, mais sur le droit et ils se prononcent simplement pour le plaignant ou pour le défendeur. Pour un crime, non seulement ils déterminent s'il a ou non été commis, mais aussi s'il s'agit d'un meurtre, d'un assassinat, d'une trahison, d'une agression et ainsi de suite, qui sont des qualifications de la loi. Mais,

puisque'ils ne sont pas censés connaître la loi par eux-mêmes, il y a quelqu'un qui est habilité à les informer de la loi dans ce cas particulier qu'ils ont à juger. Si toutefois ils ne jugent pas selon ce qui leur a été dit de la loi, ils n'encourent aucune peine, à moins qu'il ne soit démontré qu'ils ont agi contre leur conscience, ou qu'ils ont été corrompus par de l'argent.

Les choses qui font un bon juge, ou un bon interprète des lois sont, premièrement, *une exacte compréhension* de cette principale loi de nature appelée *équité*, compréhension qui, ne dépendant nullement de la lecture de ce que les autres ont écrit, mais de l'exactitude de la raison naturelle de chacun, et de la méditation, est censée se rencontrer le plus chez ceux qui ont eu le plus de loisir, et la plus grande inclination à méditer cette loi. Deuxièmement, *le mépris des richesses superflues* et de l'avancement. Troisièmement, *dans un jugement, être capable de se défaire de toute crainte, colère, haine, amour, et compassion*. Et, enfin, *la patience d'écouter, une attention vigilante dans l'écoute, et la mémoire pour retenir, digérer et appliquer ce qu'on a entendu*.

La différenciation des lois, et leur division, ont été faites de Division des lois. diverses manières, selon les méthodes différentes de ceux qui ont écrit sur les lois. Car ce n'est pas une chose qui dépend de la nature, mais des visées de l'écrivain, et qui est déterminée par la méthode propre à chacun. Dans les *Institutes de Justinien*, nous trouvons sept catégories de lois civiles. 1. Les *Édits, constitutions et épîtres du prince*, c'est-à-dire de l'empereur parce que tout le pouvoir du peuple était en lui. Les proclamations des rois d'*Angleterre* sont pareilles à celles-ci.

2. Les *décrets de l'ensemble du peuple de Rome* (y compris le sénat), quand ils étaient mis en débat par le *sénat*. Ceux-ci étaient des lois par la vertu de la puissance souveraine qui résidait dans le peuple ; et celles d'entre elles que les empereurs n'abrogeaient pas continuaient d'être des lois de par l'autorité impériale. Car toutes les lois qui obligent sont considérées comme des lois de

par l'autorité de celui qui a le pouvoir de les annuler. Les actes du parlement en *Angleterre* sont à peu près pareils à ces lois.

3. Les *décrets du peuple* (à l'exclusion du sénat) quand ils étaient mis en débat par les *tribuns* du peuple. Car certains d'entre eux que les empereurs n'abrogeaient pas, continuaient d'être des lois de par l'autorité impériale. Les ordres de la Chambre des Communes étaient pareils à ceux-ci.

4. *Senatus consulta* ou *ordres du Sénat*, parce que le peuple de *Rome* étant devenu si nombreux qu'il n'était pas facile de le rassembler, l'empereur pensa qu'il était bon de pouvoir consulter le sénat au lieu du peuple : et cela ressemble assez aux actes du conseil.

5. Les *édits des préteurs* et (dans certains cas) des *édiles* : ils sont les premiers présidents des cours d'*Angleterre*.

6. Les *responsa prudentum*, qui étaient les sentences et opinions de ces juristes à qui l'empereur donna mandat d'interpréter la loi et donner une réponse à ceux qui, en matière légale, demandaient leur avis ; ces réponses, les juges en rendant leur jugement étaient obligés, de par les constitutions impériales, de les observer. Ce serait la même chose que les rapports sur les affaires jugées, si la loi d'*Angleterre* obligeait les juges à les observer. Car les juges de la *common law* d'*Angleterre* ne sont pas proprement des juges, mais des jurisconsultes, auxquels les juges, qui sont soit des lords soit douze hommes du pays, doivent demander leur avis sur un point de loi.

7. Et aussi les *coutumes non écrites* (dont la nature est d'être une imitation de la loi) qui, de par le consentement tacite de l'empereur, dans le cas où elles ne sont pas contraires à la loi de nature, sont de véritables lois.

Une autre division des lois est celle qu'il y a entre lois *naturelles* et *positives*. Les lois *naturelles* sont celles qui ont été des lois de toute éternité ; on ne les appelle pas seulement *naturelles*, mais *morales*. Elles consistent dans les vertus morales, comme la justice, l'équité, et toutes les dispositions d'esprit conduisant à la paix, la charité – ce dont j'ai déjà parlé aux chapitres 14 et 15.

Les lois *positives* sont celles qui n'existent pas de toute éternité, mais qui ont été faites lois par la volonté de ceux qui ont la puissance souveraine sur les autres ; elles sont ou bien écrites ou bien connues par un moyen quelconque de la volonté du législateur.

De plus, parmi les lois positives, certaines sont *humaines*, Autre division de la loi. certaines sont *divines*. Pour ce qui est des lois positives humaines, certaines sont *distributives*, certaines sont *pénales*. Les *distributives* sont celles qui déterminent les droits des sujets, faisant connaître à tous ce qu'est le droit par lequel on acquiert et conserve la propriété des terres ou des biens, et ce qu'est le droit ou liberté d'action. Ces lois s'adressent à tous les sujets. Les lois *pénales* sont celles qui font connaître les peines qui seront infligées à ceux qui violent la loi ; elles s'adressent aux ministres et aux officiers publics ordonnés à leur exécution. Car, bien que tous doivent être informés des châtiments prévus ordonnés au cas où ils transgressent les lois, néanmoins, le commandement n'est pas adressé au délinquant (qu'on ne peut pas supposer vouloir se punir loyalement lui-même), mais aux ministres publics en charge de surveiller l'exécution de la peine. Pour la plupart d'entre elles, ces lois pénales sont rédigées avec les lois distributives et, parfois, sont appelées jugements. En effet, toutes les lois sont des jugements généraux, ou sentences du législateur ; comme aussi chaque jugement particulier est une loi pour celui dont l'affaire est jugée.

Les *lois divines positives* (car les lois naturelles, étant Comment l'on connaît la loi divine positive. éternelles et universelles, sont toutes divines) sont celles qui, étant les commandements de Dieu (non de toute éternité, et non universellement communiqués à tous les humains, mais seulement à un certain peuple, ou à certaines personnes), sont annoncées comme telles par ceux à qui Dieu donna l'autorisation de les annoncer. Mais comment reconnaître que quelqu'un est autorisé à annoncer ce que sont les lois positives de Dieu² ? Dieu peut commander à quelqu'un, par des voies surnaturelles, de délivrer des lois aux autres. Or, puisqu'il est de l'essence de la loi que celui qui doit être obligé

soit assuré de l'autorité de celui qui l'annonce, et qu'on ne peut, par des voies naturelles, savoir que cette autorité lui vient de Dieu, *comment est-il possible à celui qui n'a pas de révélation surnaturelle d'être assuré que l'annonceur a bien reçu la révélation ? et comment peut-il être contraint à obéir aux lois ?* Pour ce qui est de la première question – comment peut-on être assuré de la révélation d'un autre, sans avoir eu soi-même de révélation en particulier – c'est évidemment impossible. Car bien que l'on puisse être amené à croire pareille révélation à partir des miracles que l'on voit quelqu'un accomplir, ou en voyant l'extraordinaire sainteté de sa vie, ou en voyant l'extraordinaire sagesse ou l'extraordinaire félicité de ses actions, toutes choses qui sont la marque d'une faveur extraordinaire de Dieu ; ces choses, pourtant, ne constituent pas des preuves certaines d'une révélation spéciale. Les miracles sont des travaux merveilleux, mais ce qui est merveilleux pour quelqu'un peut ne pas l'être pour un autre. La sainteté, elle peut être feinte. Quant aux bonheurs tangibles de ce monde, ils sont le plus souvent le travail de Dieu par les causes naturelles et ordinaires. Et donc personne ne peut infailliblement savoir par la raison naturelle qu'un autre a eu une révélation surnaturelle de la volonté de Dieu, mais seulement le croire. Et chacun (selon que les signes de la révélation lui apparaîtront plus ou moins forts) aura une croyance plus forte ou plus faible.

La seconde question – comment peut-on être contraint d'obéir aux lois divines ? – n'est pas si ardue. Mais si la loi déclarée n'est pas contraire à la loi de nature (qui est sans aucun doute la loi de Dieu), et si l'on veut lui obéir, on se contraint soi-même par son propre acte. Je dis contraint de lui obéir, mais nullement contraint d'y croire. Car les croyances et les pensées ne sont pas sujettes aux commandements de Dieu, mais seulement à son opération ordinaire, ou extraordinaire. Croire à la loi surnaturelle ce n'est pas la suivre, mais seulement y consentir, et ce n'est pas un devoir offert à Dieu, mais un don que Dieu dispense gratuitement à qui bon lui semble ; de même aussi, l'incroyance ne consiste pas à contrevenir à l'une quelconque de ses lois, à les

rejeter toutes, à l'exception des lois naturelles. Mais ce que je dis sera rendu plus clair par les exemples et témoignages concernant ce point dans ^{Gn 17.10} l'Écriture sainte. Le contrat que Dieu fit avec *Abraham* (d'une manière supranaturelle) était en ces termes : *Voici mon alliance que vous garderez entre moi et vous, c'est-à-dire ta descendance après toi*. La descendance d'*Abraham* n'avait pas cette révélation – et il n'en avait pas encore : pourtant, celle-ci était partie au contrat et contrainte d'obéir à ce qu'*Abraham* lui déclarerait être la loi de Dieu. Elle ne pouvait l'être qu'en vertu de l'obéissance qu'elle devait à ses parents qui (si elle n'était pas assujettie à une autre puissance terrestre, comme ici dans le cas d'*Abraham*) ont la puissance souveraine sur leurs enfants et leurs serviteurs. Encore une fois, là où Dieu dit d'*Abraham* : *Abraham doit devenir une nation grande et puissante en qui seront bénies toutes les nations de la terre, car j'ai voulu le connaître afin qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui d'observer la voie du Seigneur en pratiquant la justice et le droit*, il est manifeste que l'obéissance de sa famille qui n'avait pas eu de révélation dépendait de son obligation antérieure d'obéir à son souverain. Au mont *Sinai*, *Moïse* s'éleva vers Dieu ; il était interdit aux gens de s'approcher sous peine de mort, pourtant ils étaient contraints d'obéir à tout ce que *Moïse* leur déclarait être la loi de Dieu. Sur quelle base, sinon sur leur propre soumission, comme ceci : *parle-nous toi-même et nous entendrons ; mais que Dieu ne nous parle pas, ce serait notre mort*. Avec ces deux passages, il apparaît assez clairement que, dans un État, un sujet qui n'a pas de révélation certaine et assurée, spécialement pour lui-même, concernant la volonté de Dieu, tient pour tel le commandement de l'État auquel il doit obéir. Car si les humains avaient la liberté de prendre pour les commandements de Dieu leurs rêves et leurs fantaisies propres, ou bien les rêves et les fantaisies d'individus privés, il serait rare d'en trouver deux qui soient d'accord sur ce que sont les commandements de Dieu. Et malgré cela, pour les respecter, chacun se dispenserait des commandements de l'État. Je conclus donc qu'en toutes les choses non contraires à la loi morale (c'est-à-dire

à la loi de nature), tous les sujets sont contraints d'obéir à cela qui est déclaré être la loi divine par les lois de l'État. C'est d'ailleurs ce que la raison de tout un chacun trouve évident, car, tout ce qui n'est pas contraire à la loi de nature peut être fait loi au nom de ceux qui ont la puissance souveraine, et il n'y a aucune raison pour qu'on ne soit pas moins obligé par elle quand elle est promulguée au nom de Dieu. De plus, il n'y a pas de lieu au monde où il soit permis d'invoquer d'autres commandements de Dieu que ceux qui sont déclarés être tels par l'État. Les États chrétiens punissent ceux qui se révoltent contre la religion chrétienne et tous les autres États punissent ceux qui veulent établir une religion qu'ils interdisent. En effet, pour tout ce qui n'est pas réglementé par l'État, l'équité (qui est la loi de nature, et donc une loi éternelle de Dieu) est en ceci que chacun jouisse également de sa liberté.

Il y a aussi une autre distinction entre les lois : entre lois *Une autre division des lois.*
fondamentales et lois *non fondamentales*. Mais je n'ai jamais trouvé chez un auteur ce que signifie loi fondamentale. Néanmoins, on peut très raisonnablement distinguer les lois de cette façon.

En effet, une loi fondamentale, dans tout État, est celle qui, *Ce qu'est une loi fondamentale.*
si elle est retirée, fait tomber l'État qui est totalement dissous, comme un bâtiment dont les fondations sont détruites. Une loi fondamentale est donc celle par laquelle les sujets sont contraints de soutenir n'importe quel pouvoir donné au souverain, qu'il s'agisse d'un monarque ou d'une assemblée souveraine, loi sans laquelle l'État ne peut rester debout. C'est, par exemple, le pouvoir de faire la guerre et la paix, de juger, celui de désigner les officiers publics, et de faire tout ce que le souverain pensera être nécessaire au bien public. Une loi non fondamentale est celle dont l'abrogation n'entraîne pas avec elle la dissolution de l'État : ce sont les lois concernant les litiges de sujet à sujet. C'est assez pour la division des lois.

Je trouve les mots *lex civilis* et *jus civile*, autrement dit *loi* et *Différence entre loi et droit,*
droit civils, employés indifféremment l'un ou l'autre pour une même chose,

même chez les auteurs les plus savants, ce qui, cependant, ne devrait pas être. Car le *droit* est la *liberté*, à savoir cette liberté que la loi civile nous laisse. Or, la *loi civile* est une *obligation*, et nous retire la liberté que la loi de nature nous a donnée. La nature donna à chacun le droit d'assurer soi-même sa sécurité par sa propre force, et d'attaquer préventivement un voisin suspect. Mais la loi civile retire cette liberté dans tous les cas où l'on peut attendre sans danger la protection de la loi, si bien que *lex* et *jus* diffèrent autant que *obligation* et *liberté*¹.

Pareillement, les mots *lois* et *chartes* sont utilisés et entre une loi et une charte. indifféremment pour une même chose. Et pourtant, les chartes sont des donations du souverain, et non des lois, mais des exemptions de la loi. L'énoncé de la loi est *jubeo, injungo, je commande, j'ordonne* ; l'énoncé de la charte est *dedi, concessi, j'ai donné, j'ai concédé*. Or, ce qui est donné ou concédé à quelqu'un ne lui est pas imposé de force par une loi. Une loi peut être faite pour contraindre tous les sujets d'un État ; une liberté, ou une charte, ne concerne qu'une seule personne, ou une seule partie du peuple. En effet, dire que tout le peuple, en tel ou tel cas, jouit de la liberté, c'est dire qu'en ce cas, aucune loi n'a été faite, ou encore que, ayant été faite, elle est désormais abrogée.

¹ Précision utile de Hobbes : son propos ici (comme ailleurs) n'est pas celui d'un juriste, mais d'un philosophe. Il entend considérer non la loi positive, mais la nature de loi, ou définition. Il procède géométriquement : la définition qu'il donne de la loi (deux paragraphes plus bas) énonce le processus de son engendrement, et ses propriétés : la loi est *commandement* (elle n'est donc pas un conseil, voir chapitre précédent) *emportant l'obéissance*, elle est un produit de la *volonté souveraine*, enfin elle a pour fin la distinction du juste et de l'injuste – le juste étant ce qui est conforme à la loi.

² « Loi de nature et loi civile se contiennent l'une l'autre et sont d'égale étendue », proposition célèbre que Hobbes précise quelques lignes plus bas : « La loi de nature est donc une partie de la loi civile dans tous les États du monde. » Il en est ainsi parce que la loi de nature (d'ailleurs formulée dans le stoïcisme) ne saurait être annulée par l'institution de la souveraineté puisque c'est plutôt en vue de faire respecter la

justice que l'État est établi. Si donc la loi de nature est une partie de la loi civile (positive) c'est parce que, comme le dit Hobbes, le souverain et lui seul peut la rendre effective.

3 Tout se passe comme si le passage à l'État était, du point de vue de la moralité, une sorte de passage à l'écriture.

4 C'est là un principe de souveraineté depuis Bodin : le souverain donne force de loi à la coutume (et à la loi de nature) – il ne leur est donc pas soumis.

5 Le souverain est censeur, quand bien même la philosophie énoncerait la vérité (voir chapitre 18, p. 297, note 1).

6 Sir Edward Coke, voir « Notices biographiques ».

7 Bonne question ! est-on tenté d'observer. Hobbes y répondra en détail dans les chapitres 37 et 38. Remarquons toutefois que, puisque les lois divines (c'est-à-dire naturelles) ont force de loi par la volonté souveraine et que, pareillement, elles relèvent de l'interprétation en dernier ressort du souverain, il deviendra évident que la question de l'interprétation de la Bible et de l'établissement du canon relèvera en dernier lieu du souverain.

8 Et la loi civile n'a pas d'autre fin que de limiter la liberté naturelle. Cette différence entre loi et droit est déjà pointée par Bodin : « Il y a bien différence entre le droict et la loy : l'un n'emporte rien que l'équité, la loy emporte commandement : car la loy n'est autre chose que le commandement du souverain usant de sa puissance », *Six Livres de sa République*, livre I, chapitre 8, *De la souveraineté, op. cit.*, p. 155. Bodin anticipait le point de vue de Hobbes selon lequel le souverain est celui qui déclare que telle loi est loi divine. En effet, dit Bodin, le raisonnement nous le montre : « Car la justice est la fin de la loy, la loy œuvre du Prince, le Prince image de Dieu, il faut par même suite de raison, que la Loy du Prince soit faite au modèle de la Loy de Dieu » (*ibid.*, p. 161). Constatons ici que ce *il faut* est moins ambigu qu'il n'y paraît, car on ne voit guère sans contradiction quelle souveraineté serait au-dessus du souverain pour le contraindre. C'est pourquoi sur ce point Hobbes est déjà dans Bodin : le souverain définit ce qu'on entend par loi divine ou naturelle.

Des CRIMES, EXCUSES, *et*
CIRCONSTANCES ATTÉNUANTES

Une *faute* [*Sinne*] n'est pas uniquement la transgression d'une *Ce qu'est une faute.* loi ; tout mépris du législateur en est une également. Car un tel mépris est une infraction à toutes ses lois à la fois. Elle peut donc consister non seulement à *commettre* un acte, ou à dire des mots que les lois interdisent, ou à *omettre* ce que la loi commande, mais elle peut aussi consister dans l'*intention* ou dans le dessein de la transgresser. En effet, le projet d'enfreindre la loi est un certain degré de mépris de celui qui est chargé de voir qu'elle est exécutée. Éprouver du plaisir, en imagination seulement, à posséder les biens d'autrui, ses serviteurs, sa femme, sans intention de les lui prendre par la force ou par la ruse, ce n'est pas une infraction à la loi qui dit *tu ne convoiteras pas* ; pas plus qu'est une faute le plaisir que l'on peut avoir à imaginer en rêve la mort de celui dont on n'attend rien de son vivant que dommage et déplaisir pour soi-même ; en revanche, se résoudre à mettre à exécution une action tendant à le tuer en est une. Trouver du plaisir, en effet, dans la fiction de ce qui, si c'était réel, serait source de plaisir, est une passion si attachée à la fois à la nature des humains et de toute autre créature vivante, qu'en faire une faute serait faire une faute du seul fait d'être humain. Ces considérations m'ont fait penser que ceux-là sont trop sévères, tant pour eux-mêmes que pour les autres, qui maintiennent que les premiers mouvements de l'esprit (même contrôlés par la crainte de Dieu) sont des fautes. J'avoue pourtant qu'il est moins grave de se tromper dans ce sens que dans l'autre.

Un CRIME est une faute consistant à commettre (par des actes ou *Ce qu'est un crime.* des mots) ce que la loi interdit, ou à omettre ce qu'elle a commandé. En sorte

que tout crime est une faute, mais toute faute n'est pas un crime. Avoir l'intention de voler ou de tuer est une faute, bien que cela n'apparaisse ni dans les faits ni dans les mots : car Dieu, qui voit les pensées de l'homme, peut l'imputer à son compte. Mais, tant que l'intention ne se manifeste pas par des faits, ou des paroles, dont un juge humain peut tirer parti, elle ne peut être qualifiée de crime. Cette distinction est faite par les Grecs, dans le mot ἀμάρτημα, et ἔγκλημα, ou αἰτία : le premier (que l'on traduit par *faute*) signifie tout écart par rapport à la loi, mais les deux derniers (que l'on traduit par *crime*) signifient uniquement cette faute par laquelle on peut accuser quelqu'un d'autre. Mais en ce qui concerne les intentions, qui ne se manifestent jamais par des actes extérieurs, elles ne peuvent donner lieu à aucune accusation humaine. Pareillement, les Latins, par le mot *peccatum*, qui est la *faute*, signifient toutes sortes de déviations par rapport à la loi, alors que par *crimen* (un mot qu'ils ont dérivé de *cerno*, qui veut dire percevoir) ils signifient uniquement ces fautes qui peuvent être portées devant un juge, et qui ne sont donc pas de simples intentions.

On peut déduire de cette relation de la faute à la loi, et du crime à la loi civile, premièrement, que là où s'arrête la loi, la faute s'arrête. Mais, puisque la loi de nature est éternelle, la violation des conventions, l'ingratitude, l'arrogance et tous les faits opposés à une vertu morale quelconque ne cessent jamais d'être des fautes. Deuxièmement, on peut déduire que la loi civile étant interrompue, les crimes n'en sont plus ; car, puisqu'il ne reste plus d'autre loi que la loi de nature, il n'y a plus de quoi mettre en accusation. Chacun étant son propre juge, et n'étant accusé que par sa propre conscience, n'est innocenté que par la droiture de sa propre intention. Donc, quand son intention est droite, son acte n'est pas une faute, sinon c'en est une, mais pas un crime. Troisièmement, quand la puissance souveraine est absente, le crime aussi est absent, car là où une telle puissance n'existe pas, on ne peut avoir aucune protection de la loi, et donc chacun peut

Quand il n'y a pas de loi civile, il n'y a pas de crime.

se protéger soi-même par sa propre puissance : personne en effet, lors de l'institution de la puissance souveraine, ne peut être censé renoncer au droit de préserver son propre corps, pour la sécurité duquel la souveraineté est ordonnée. Mais cela s'entend seulement de ceux qui n'ont pas eux-mêmes contribué au rejet de la puissance qui les protégeait – car c'est là un crime, dès le départ.

La source de tout crime est un défaut quelconque de la L'ignorance de la loi de nature n'excuse personne. compréhension, ou une erreur quelconque dans le raisonnement, ou une force subite des passions. Un défaut dans la compréhension est l'*ignorance* ; dans le raisonnement, c'est l'*opinion fausse*. De plus, l'ignorance est de trois sortes : de la *loi*, du *souverain*, de la *peine*. L'ignorance de la loi de nature n'excuse personne, parce que tout un chacun une fois parvenu à l'usage de la raison est censé savoir qu'il ne doit pas faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fasse. Par conséquent, dans quelque endroit que l'on se trouve, si l'on fait quelque chose contraire à cette loi, c'est un crime. Si quelqu'un vient ici depuis les *Indes* et persuade les gens d'embrasser une nouvelle religion, ou leur enseigne quelque chose tendant à les faire désobéir aux lois de ce pays, quand bien même serait-il lui-même très convaincu de la vérité de ce qu'il enseigne, il commet un crime, et peut en toute justice être puni pour cela, non seulement parce que sa doctrine est fausse, mais aussi parce qu'il fait ce qu'il n'accepterait pas de la part d'un autre, à savoir que, venant d'ici, il entreprenne, là-bas, de corrompre la religion. En revanche, l'ignorance de la loi civile excusera quelqu'un dans un pays qui lui est étranger, jusqu'à ce qu'on la lui annonce, car tant que ce n'est pas fait, aucune loi civile n'oblige.

De même, si la loi civile n'est pas efficacement annoncée, L'ignorance de la loi civile excuse parfois. de sorte que quelqu'un, dans son propre pays, puisse la connaître s'il le veut, et si l'action n'est pas non plus contraire à la loi de

nature, l'ignorance est une bonne excuse ; dans les autres cas, l'ignorance de la loi civile n'excuse pas.

Ignorer la puissance souveraine du lieu où l'on réside *L'ignorance du souverain n'excuse pas.*
habituellement ne constitue pas une excuse, parce qu'on doit s'informer de la puissance par laquelle on a été protégé.

L'ignorance de la peine, là où la loi est annoncée, n'excuse *L'ignorance de la peine n'excuse pas.*
personne. En effet, contrevenir à la loi, ce qui, sans la peur d'une peine qui s'ensuivra, ne serait pas une loi, mais seulement de vains mots, c'est encourir la peine, quand bien même on ne saurait pas quelle elle est, car quiconque accomplit une action en accepte toutes les conséquences connues ; or, le châtement est une conséquence connue de la violation des lois dans tous les États. Si le châtement est déjà déterminé par la loi, c'est celui-là qu'on est passible de recevoir ; s'il ne l'est pas, on est passible d'un châtement arbitraire. Il est raisonnable, en effet, que celui qui commet une injustice, sans autre détermination que sa propre volonté, doive subir un châtement tel qu'il ne soit déterminé par rien d'autre que la volonté de celui dont la loi est volontairement violée.

Mais quand une peine est attachée au crime dans la loi elle-même ou qu'elle a été infligée dans des cas semblables, le *Les peines annoncées avant l'acte excusent des châtements*
délinquant est exempté d'une peine plus grande. En effet, le châtement connu à l'avance, s'il n'est pas assez grand pour dissuader de passer à l'acte, est *plus grands.*
une invitation à agir, puisque, quand on compare le bénéfice tiré de l'injustice commise avec le mal encouru par leur châtement, on choisit par une nécessité de nature ce qui nous paraît être le meilleur pour nous-mêmes. Donc, quand on est puni plus gravement que ce que la loi avait préalablement déterminé, ou plus que d'autres qui ont été punis pour un même crime, c'est la loi qui nous a tentés et trompés.

Après qu'une action a été faite, aucune loi ne peut en faire *Rien ne peut être qualifié de crime par une loi faite après l'acte.*
un crime. Parce que, si l'action est contraire à la loi de nature,

la loi existait avant les faits ; et la loi positive ne peut être connue avant d'avoir été produite : par conséquent, elle ne peut être obligatoire. Mais si la loi interdisant l'action est faite avant que l'action ne soit accomplie, alors celui qui agit est passible de la peine établie après coup, au cas où aucune peine moins grave n'aurait été connue avant, que ce soit par l'écrit ou par l'exemple, pour la raison immédiatement invoquée.

En partant d'un raisonnement fautif (autrement dit de *Les faux principes du droit et du tort sont causes de crime.* l'erreur), les humains sont portés à violer les lois de trois façons. Premièrement, par la présomption de faux principes, comme lorsque, ayant observé comment en tous lieux et de tout temps, des actions injustes ont été approuvées à cause de la force et des victoires de ceux qui les avaient commises et que, alors que les puissants passent à travers les mailles des lois de leur pays, les seuls qui soient tenus pour des criminels sont les plus faibles et ceux qui ont échoué dans leurs entreprises, on prend alors pour principes et pour bases du raisonnement *que la justice n'est qu'un vain mot ; que tout ce qu'on peut obtenir par sa propre industrie et à ses risques est à soi ; que la pratique commune à toutes les nations ne peut pas être injuste ; que les exemples du passé sont de bonnes raisons pour faire à nouveau la même chose* et beaucoup d'autres du même genre. Si l'on est d'accord avec tout cela, un acte en lui-même ne peut être un crime, mais doit être qualifié comme tel (non par la loi, mais) par rapport au succès de ceux qui l'ont accompli ; et le même acte est vertueux ou vicieux selon les caprices de la chance, ainsi, ce qui pour *Marius* sera un crime, sera méritoire pour *Sylla*, et (les lois restant les mêmes) *César* en fera à nouveau un crime, jusqu'à troubler en permanence la paix de l'État.

Deuxièmement, par les faux maîtres qui, ou bien *Faux maîtres interprétant mal la loi de nature,* interprètent mal la loi de nature, de sorte qu'ils la font s'opposer à la loi civile, ou en enseignent comme lois des doctrines de leur cru, ou des traditions du passé, incompatibles avec le devoir d'un sujet¹.

Troisièmement, par des déductions erronées à partir de *et fausses déductions tirées de principes vrais par les maîtres.* principes vrais. C'est ce qui arrive couramment à ceux qui sont pressés et qui se précipitent pour conclure. Ce sont ceux qui, à la fois, ont une haute opinion de leur propre faculté de comprendre et qui croient que les choses de cette nature ne requièrent ni temps ni étude, mais seulement l'expérience commune et une bonne intelligence naturelle dont nul ne pense qu'il en est soi-même dépourvu, alors qu'à la connaissance du droit et du tort, qui n'est pas moins difficile, personne n'y prétendra sans une profonde et longue étude. Quant à ces raisonnements fautifs, il n'en est pas qui puissent excuser (quoique certains puissent l'atténuer) un crime, chez quiconque prétend administrer ses affaires privées, et moins encore chez ceux qui assument une charge publique, parce que ceux-là allèguent cette raison même sur l'absence de laquelle ils fonderaient leur excuse.

Quant aux passions qui causent le plus fréquemment le crime, *Par leurs passions ;* l'une est la vanité, c'est-à-dire une stupide surestimation de leur propre valeur, comme si la différence de valeur était un effet de leur intelligence, ou de leurs richesses, ou du sang ou d'une quelconque autre qualité naturelle, indépendamment de la volonté de ceux qui ont l'autorité souveraine. De cela provient la présomption selon laquelle les châtiments ordonnés par les lois et généralement étendus à tous les sujets ne sauraient leur être infligés avec la même rigueur qu'on les inflige aux gens pauvres, obscurs et simples, tous regroupés sous le nom de *vulgaire*.

Par conséquent, il arrive couramment que ceux qui *présomption due aux richesses,* s'attribuent du prix à cause de l'étendue de leur richesse s'aventurent dans le crime, avec l'espoir d'échapper au châtimement en corrompant la justice publique, ou en obtenant la clémence avec de l'argent ou avec d'autres cadeaux.

De même, ceux qui ont des parents nombreux et puissants, tout *et aux amis.* comme ceux qui sont populaires et qui se sont fait une réputation parmi la

multitude : ceux-là tirent leur courage de violer les lois de l'espoir qu'ils ont de faire pression sur le pouvoir auquel il revient de les exécuter.

Il y a aussi ceux qui ont une grande et fausse opinion de leur propre *Sagesse.* sagesse, et qui se permettent de critiquer les actions de ceux qui gouvernent et de mettre en question leur autorité, et ainsi d'ébranler les lois avec leurs discours en public de sorte que rien ne sera un crime sauf si leurs propres desseins l'exigent. Il arrive que les mêmes soient portés à toutes ces sortes de crimes qui consistent dans la rouerie, et dans le fait de se jouer de son prochain, parce qu'ils s'imaginent que leurs buts sont bien trop subtils pour être décelés. Je dis que cela est un effet de leur présomption et de leur fausse sagesse. Parmi ceux, en effet, qui sont les premiers à susciter les troubles dans l'État (ce qui ne peut jamais se produire sans guerre civile), très peu vivent assez longtemps pour voir leurs nouveautés établies, en sorte que le bénéfice de leurs crimes retombe sur la postérité, et sur ceux qui les avaient le moins souhaitées. Cela montre qu'ils n'étaient pas aussi avisés qu'ils s'imaginaient l'être. Quant à ceux qui trompent avec l'espoir de ne pas être repérés, habituellement ils ne trompent qu'eux-mêmes (la pénombre en laquelle ils croient se cacher n'étant rien que leur propre aveuglement) et ne sont pas plus sages que les enfants qui, en se cachant les yeux, croient qu'ils ont tout caché.

En général tous ceux qui sont vaniteux (à moins qu'ils ne soient également timorés) sont portés à la colère, car ils ont plus tendance que les autres à interpréter comme du mépris ce qui n'est que la liberté ordinaire de la conversation. Or, il y a très peu de crimes qui ne puissent être commis par la colère.

Quant à ces passions que sont la haine, la lubricité, *Haine, lubricité, ambition, convoitise sont causes de* l'ambition et la convoitise, quels crimes elles font commettre, *crime.* c'est une chose qui va de soi pour quiconque a de l'expérience et la faculté de comprendre, et dont il n'y a rien à dire, sinon qu'elles sont des infirmités appartenant tellement à la nature humaine et à toutes les autres créatures

vivantes que leurs effets ne peuvent être entravés à moins d'un usage extraordinaire de la raison ou par la sévérité constante de leur châtement. Car, pour ce qui est des choses que les humains haïssent, ils trouvent qu'elles les dérangent continuellement et de manière inévitable ; et pour cela il faut ou bien durablement de la patience ou bien éliminer le pouvoir de ce qui dérange. Or, si la patience est difficile, l'élimination est le plus souvent impossible sans violer la loi d'une manière ou d'une autre. L'ambition et la convoitise sont des passions qui se font sentir et sollicitent en permanence, alors que la raison n'est pas présente en permanence pour leur résister ; et donc, à chaque fois qu'il y a un espoir d'impunité, leurs effets se manifestent. Quant à la lubricité, ce qui lui manque dans la durée est obtenu par l'intensité, ce qui est suffisant pour calmer l'appréhension de tous les châtements légers ou indéfinis.

De toutes les passions, c'est la peur qui entraîne le moins les humains à enfreindre les lois. C'est même (à l'exception de quelques natures nobles) la seule chose (quand il y a du profit en perspective ou du plaisir à enfreindre les lois) qui pousse les humains à les conserver². Et pourtant, dans beaucoup de cas, un crime peut être commis par peur.

La crainte cause parfois le crime, comme quand le danger n'est ni présent ni corporel.

En effet, ce n'est pas n'importe quelle peur qui justifie l'action qu'elle produit, mais seulement la peur d'un dommage corporel, qu'on appelle *peur corporelle*, et dont on ne sait pas comment se libérer si ce n'est par l'action. Si quelqu'un est agressé et perçoit sa mort immédiate et qu'il ne sait comment y échapper, si ce n'est en blessant l'agresseur, s'il le blesse mortellement, ce n'est pas un crime. Personne en effet n'est censé, lors de la création de l'État, avoir abandonné la défense de sa vie, ou de ses membres, là où la loi ne peut arriver assez à temps pour le secourir. En revanche, tuer un homme parce que, à partir de ses actes ou de ses menaces, je pense qu'il va me tuer dès qu'il le pourra (étant entendu que j'ai les moyens et le temps d'exiger de la protection de la part de la puissance souveraine), est un crime. De même, quelqu'un subit des

injures ou de légers torts (pour lesquels ceux qui ont fait les lois n'ont prévu aucun châtement et dont ils se sont dit que celui qui a l'usage de la raison ne tiendrait aucun compte) et craint, s'il ne se venge pas, d'être méprisé et, du coup, de se trouver exposé aux mêmes offenses : pour éviter cela, il enfreint la loi et se protège lui-même pour l'avenir par la terreur de sa vengeance privée. Ceci est un crime. Le dommage, en effet, n'est pas corporel, mais imaginaire (quoique dans ce coin du monde il ait été rendu sensible par une coutume lancée il y a peu d'années par des gens jeunes et vaniteux), et si léger, que quelqu'un de courageux, certain de ses propres forces, ne peut pas en tenir compte. De même aussi, quelqu'un peut être dans la crainte des esprits, que ce soit à cause de sa propre superstition ou parce qu'il accorde trop de crédit à d'autres qui lui racontent des rêves et visions étranges ; on peut ainsi lui faire croire que les esprits vont lui faire du mal s'il fait ou s'il omet de faire certaines choses, des choses qui, cependant, qu'il les fasse ou omette de les faire, sont contraires aux lois. Or, ce qui, de cette façon, est fait ou omis ne saurait être excusé à cause de cette crainte, car c'est un crime. En effet (ainsi que je l'ai montré au chapitre 2), les rêves ne sont, par leur nature même, que les fantaisies, subsistant dans le sommeil, d'impressions reçues antérieurement par nos sens pendant la veille ; aussi, quand, à la suite d'un accident quelconque, on n'est plus certain d'avoir dormi, les rêves semblent être des visions réelles. Et donc, celui qui a la prétention d'enfreindre la loi en s'appuyant sur son propre rêve ou sur sa prétendue vision, ou sur une fantaisie imaginée à propos du pouvoir des esprits invisibles, fantaisie autre que celle permise par l'État, celui-là s'éloigne de la loi de nature, ce qui est un délit avéré ; comme aussi, s'il suit son propre imaginaire, ou celui venant du cerveau d'un autre individu privé, dont il ne peut jamais savoir si cela veut dire quelque chose ou rien du tout, ou si celui qui raconte son rêve dit la vérité ou s'il ment. Si chaque individu privé avait la licence de faire tout cela (comme c'est le cas par la loi de

nature, si un seul l'a), aucune loi ne pourrait être faite pour être maintenue et, de la sorte, tout État serait dissous³.

Ces différentes sources de crimes font déjà voir que tous les crimes ne sont pas (comme l'affirmaient les stoïciens de l'antiquité) du même ordre. Il y a lieu de retenir non seulement l'EXCUSE par laquelle il est prouvé que ce qui semblait être un crime n'en était pas un, mais aussi les CIRCONSTANCES ATTÉNUANTES par lesquelles un crime qui paraissait être grave est amoindri. En effet, bien que tous les crimes méritent tous également d'être déclarés injustes, de même que toute dérive à partir de la ligne droite forme une déviation, ce que les stoïciens avaient correctement observé ; toutefois, il ne s'ensuit pas que tous les crimes soient également injustes, pas plus que toutes les lignes déviées forment la même déviation. C'est ce que les stoïciens n'ont pas remarqué, qui considèrent que c'est un aussi grand crime de tuer une poule en violation de la loi que de tuer son père.

Ce qui excuse complètement un acte, en lui enlevant sa nature de crime, ne peut être que ce qui, du même coup, annule l'obligation de la loi. En effet, une fois qu'on a commis un acte contraire à la loi, si l'on est obligé par elle, l'acte ne peut être autre chose qu'un crime.

Le manque de moyens de connaître la loi excuse complètement, car là où l'on n'a pas les moyens de s'informer soi-même, la loi n'oblige pas. Mais le manque d'empressement à s'enquérir ne sera pas considéré comme un manque de moyens. Quant à celui qui prétend faire preuve d'assez de raison pour ce qui est du gouvernement de ses propres affaires, on ne supposera pas non plus qu'il manque de moyens pour connaître les lois de nature, parce qu'elle sont connues par la raison dont il se réclame ; seuls les enfants et les fous sont excusés pour les infractions à la loi naturelle.

Si quelqu'un est prisonnier, ou au pouvoir de l'ennemi (et l'on est au pouvoir de l'ennemi quand sa personne ou ses moyens de vivre le sont), si ce n'est pas à cause de sa propre faute, l'obligation de la loi est levée, parce qu'il

doit obéir à l'ennemi ou mourir et, par conséquent, une telle obéissance n'est pas un crime, car personne n'est obligé (lorsque la protection de la loi fait défaut) de ne pas se protéger en utilisant les meilleurs moyens possibles.

Si quelqu'un, effrayé par sa mort imminente, est contraint de faire une action contraire à la loi, il est totalement excusé, parce que aucune loi ne peut obliger quiconque à renoncer à sa propre préservation. Et, si l'on supposait une telle loi obligatoire, alors on raisonnerait ainsi : *si je ne le fais pas, je meurs à l'instant ; si je le fais, je meurs plus tard ; donc, en le faisant je gagne du temps*. Par conséquent, la nature le contraint à agir.

Quand quelqu'un est privé de nourriture, ou d'autre chose nécessaire à la vie, et ne peut se préserver lui-même par aucun autre moyen que par quelque action contraire à la loi, par exemple si, pendant une grande famine, il s'empare de la nourriture par la force, ne pouvant l'obtenir ni avec de l'argent ni par la charité, ou bien, pour défendre sa propre vie, s'il vole l'épée d'un autre, il est entièrement excusé, pour la raison invoquée ci-dessus.

En outre, les actes contraires à la loi, quand ils sont faits sous Excuses contre l'auteur. l'autorité d'un autre, leur auteur en est excusé, du fait de cette autorité même, puisque personne ne doit accuser de sa propre action un autre qui n'est que son instrument. Mais ce n'est pas excusable par rapport à une troisième personne qui, par cet acte, a subi un dommage, parce que, en violant la loi, l'auteur et l'acteur sont tous deux criminels. De cela il suit que lorsqu'un homme ou une assemblée ayant la puissance souveraine ordonne à quelqu'un de faire ce qui est contraire à une loi antérieure, l'accomplissement de l'action est entièrement excusé. En effet, le souverain ne doit pas le condamner lui-même, puisqu'il en est l'auteur, et ce qui, en toute justice, ne peut être condamné par le souverain ne peut en toute justice être puni par un autre. D'ailleurs, quand le souverain ordonne qu'une chose soit faite contre sa propre loi antérieure, l'ordre, relativement à cette action particulière, est une abrogation de la loi.

Si cet homme, ou cette assemblée ayant la puissance souveraine, renonce à un droit essentiel à la souveraineté et que, par cela, c'est une liberté incompatible avec la puissance souveraine qui revient au sujet, et si celui-ci refuse d'obéir à un ordre en quoi que ce soit contraire à la liberté accordée, il s'agit pourtant d'une faute, le refus étant contraire au devoir du sujet ; il doit, en effet, faire attention à ce qui est incompatible avec la souveraineté puisqu'elle a été instituée par son propre consentement et pour sa propre défense, et aussi à ce qu'une telle liberté, en ce qu'elle a d'incompatible avec la souveraineté, a été accordée dans l'ignorance de cela. Or, s'il ne désobéit pas seulement, mais s'il résiste à un ministre public chargé de l'exécution de cet ordre, il s'agit alors d'un crime, parce qu'il aurait pu faire reconnaître son droit (sans aucune rupture de la paix) par une réclamation.

Les degrés de crime sont classés selon des échelles diverses, et sont mesurés, premièrement, selon la malignité de la source, c'est-à-dire de la cause ; deuxièmement, selon la contagion de l'exemple ; troisièmement, selon le mal qui est causé, et, quatrièmement, selon les circonstances de temps, de lieux et de personnes.

Le même acte, quand il est fait contre la loi, s'il provient de ce qu'on a la présomption de compter sur sa force, ses richesses, ou ses amis pour résister à ceux qui sont chargés de faire exécuter la loi, est un plus grand crime que s'il procède de l'espoir de ne pas être découvert ou de s'échapper par la fuite. En effet, compter présomptueusement sur l'impunité à cause de la force est une racine d'où pousse toujours et à chaque occasion le mépris de toutes les lois, alors que dans le dernier cas, l'appréhension du danger, qui fait prendre la fuite, rend plus obéissant dans l'avenir. Un crime que l'on reconnaît être tel est plus grand que le même crime qui procède de ce qu'on se persuade faussement qu'il est licite. Car celui qui commet un crime contre sa propre conscience présume de sa force ou d'un autre pouvoir, ce qui l'encourage à commettre le même crime une nouvelle

*La présomption de puissance
augmente la gravité.*

fois ; alors que celui qui le fait par erreur, une fois qu'on lui a montré son erreur, se conforme à la loi.

Celui dont l'erreur provient de l'autorité d'un maître ou d'un interprète de la loi autorisé par la puissance publique n'est pas fautif comme celui dont l'erreur provient de ce qu'il suit fermement ses propres principes et son propre raisonnement. En effet, ce qui est enseigné par celui qui enseigne en vertu de l'autorité publique, c'est l'État qui l'enseigne, et cela ressemble à la loi, jusqu'à ce que la même autorité la modifie ; aussi, pour tous les crimes qui ne contiennent pas en eux-mêmes une négation de la puissance souveraine, et qui ne sont pas contraires à une loi certaine ou à une doctrine permise, cela constitue une excuse complète. Au contraire, celui qui fonde ses actions sur son jugement privé, selon que celui-ci est droit ou erroné, doit rester debout ou tomber.

Le même acte, s'il a été constamment puni chez les autres est un plus grand crime que si, auparavant, il y a eu de nombreux exemples d'impunité, car ces exemples sont autant d'espairs d'impunité donnés par le souverain lui-même ; aussi, puisque celui qui suscite tant d'espoir et de présomption d'être pardonné, ce qui constitue autant d'encouragements au délit, a sa part dans le délit, il ne peut raisonnablement charger de tout celui qui le commet.

Un crime surgissant d'une passion subite n'est pas aussi grave que si le même crime surgit à la suite d'une longue méditation. En effet, dans le premier cas il y a lieu d'accorder les circonstances atténuantes, au nom de l'infirmité commune de la nature humaine. En revanche, celui qui commet un crime avec préméditation a agi avec circonspection, et a jeté un œil sur la loi et sur le châtiment, ainsi que sur les conséquences de son acte sur la société humaine ; tout cela, en accomplissant son crime, il l'a méprisé et fait passer après son propre désir. Mais il n'existe pas de passion assez soudaine pour une excuse totale, car tout le temps écoulé depuis la première connaissance que l'on

*Les mauvais maîtres sont
une circonstance atténuante.*

*Les exemples d'impunité
sont des circonstances
atténuantes.*

La préméditation aggrave.

a de la loi et le moment où l'on commet l'acte devra être considéré comme le temps de la délibération, parce qu'on doit rectifier continuellement les irrégularités de nos passions par la méditation de la loi.

Quand la loi est publiquement et régulièrement lue et interprétée devant tout le peuple, un acte accompli contrairement à elle est un crime plus grave que lorsque les gens ne sont pas instruits de cette manière, et qu'ils ont de la difficulté à la connaître avec certitude, en interrompant ce qu'ils font et en étant informés par des individus privés. Dans ce cas, en effet, une part des charges est imputable à l'infirmité commune, mais dans l'autre cas il y a une négligence manifeste, ce qui ne va pas sans une certaine dose de mépris de la puissance souveraine.

Ces actes que la loi condamne expressément, mais pas celui qui la fait quand, par d'autres signes manifestes de sa volonté, il les approuve tacitement, sont de moindres crimes que les mêmes actes condamnés à la fois par la loi et par celui qui la fait. En effet, vu que la volonté de celui qui fait la loi est la loi, il apparaît dans ce cas que les deux lois se contredisent, ce qui excuserait totalement si l'on était contraint de prendre connaissance de l'approbation du souverain sous d'autres formes que ses commandements exprès. Or, puisqu'il y a des peines qui sont la conséquence non seulement de la transgression de sa loi, mais aussi de sa non-observation, le souverain est pour une part cause de la transgression, et donc il ne peut raisonnablement imputer tout le crime au délinquant. Par exemple, la loi condamne les duels pour lesquels on encourt la peine capitale ; mais, d'un autre côté, celui qui refuse un duel est sujet au mépris et aux sarcasmes, sans recours. Parfois, le souverain lui-même pense qu'il ne mérite pas d'avoir une charge ou une promotion à la guerre. Si, à cause de cela, il accepte un duel, considérant que chacun s'efforce légitimement d'obtenir de ceux qui ont la puissance souveraine qu'ils aient de lui une bonne opinion, il ne doit pas raisonnablement être puni avec rigueur, étant donné qu'une part de la faute

*L'approbation tacite du
souverain est une
circonstance atténuante.*

revient à celui qui punit. Disant cela, je ne souhaite pas la liberté de vengeance ou de toute autre sorte de désobéissance, mais que les gouvernants prennent soin de ne pas faire mine d'admettre par une voie oblique ce qu'ils interdisent par une voie directe. Les exemples des princes, aux yeux de ceux qui les voient, sont et ont toujours été plus puissants pour gouverner les actions de ceux-ci que les lois elles-mêmes. Et, bien qu'il soit de notre devoir de faire, non ce qu'ils font, mais ce qu'ils disent, néanmoins ce devoir ne sera jamais accompli tant que Dieu n'aura pas donné aux humains la grâce extraordinaire et surnaturelle de suivre ce précepte.

Si l'on compare les crimes selon le mal qu'ils causent, *Comparaison des crimes selon leurs effets.* premièrement, le même acte, quand les dommages causés retombent sur plusieurs, est plus grave que si ses retombées ne font du tort qu'à quelques-uns. Et donc, quand un acte fait du tort, non seulement dans le présent mais aussi (par exemple) dans l'avenir, c'est un crime plus grave que s'il ne cause du tort que dans le présent : en effet, le premier est un crime fécond qui, en se multipliant, cause du tort à beaucoup, alors que le second est un crime infécond. Propager des doctrines contraires à la religion officielle de l'État est une faute plus grave de la part d'un prêcheur autorisé que de la part d'une personne privée. C'est également la même chose pour ce qui est de mener une vie profane et dissolue ou d'accomplir des actes irréligieux. Pareillement, de la part d'un praticien du droit, professer une doctrine ou faire un acte tendant à affaiblir la puissance souveraine est un crime plus grave que pour quelqu'un d'autre ; de même s'il s'agit de quelqu'un jouissant d'une telle réputation de sagesse que ses conseils sont suivis, ou ses actions imitées, par un grand nombre, c'est un crime plus grave que si les mêmes actes sont accomplis par un autre. En effet, de telles personnes non seulement commettent un crime, mais l'enseignent aux autres comme s'il s'agissait de la loi. En général, tous les crimes les plus graves le sont en raison du scandale qu'ils produisent ; autrement dit, ils deviennent l'obstacle sur lequel vient trébucher le faible qui

ne regarde pas tant le chemin qu'il emprunte que la lumière portée par d'autres devant lui.

Il y a aussi les entreprises hostiles menées contre la situation actuelle ^{Lèse-majesté.} de l'État qui constituent de plus grands crimes que les mêmes faits accomplis envers des personnes privées. En effet, le dommage s'étend à tous. C'est le cas quand il y a trahison des forces ou que les secrets d'État sont révélés à un ennemi ; il en va également ainsi de tout attentat contre le représentant de l'État, qu'il s'agisse d'un monarque ou d'une assemblée, comme de toutes tentatives, que ce soit par des mots ou par des actes pour diminuer son autorité, soit dans le présent soit dans l'avenir. Tous ces crimes, les Latins les appelaient *crimina laesa majestatis* ; ils consistent en projets ou actes contraires à une loi fondamentale.

Il en va de même de ces crimes qui rendent les jugements ^{Corruption et faux témoignage} sans effets, et qui sont des crimes plus graves que les torts causés à une seule personne ou à plusieurs, comme recevoir de l'argent pour donner un faux jugement ou un faux témoignage. C'est là un crime plus grave que de soustraire autrement la même somme, ou une plus grande, à quelqu'un, parce que non seulement on fait du tort à celui qui tombe sous le coup d'un pareil jugement, mais tous les jugements sont rendus inutiles et deviennent l'occasion de recourir à la force et aux vengeances privées.

De même aussi, vol et péculat commis sur le trésor ou sur les revenus ^{Péculat} publics sont un crime plus grave que le vol ou l'escroquerie d'une personne privée, parce que voler la chose publique, c'est voler tout le monde d'un seul coup.

Usurper par la contrefaçon l'autorité du ministère public en ^{Usurper l'autorité.} falsifiant les sceaux publics, la monnaie est un crime plus grave que de se faire passer pour un autre ou de falsifier son sceau, parce que les dommages de cette fraude s'étendent à un grand nombre.

Quant aux actes contraires à la loi et commis contre les *Comparaison avec les crimes sur les personnes privées.* personnes privées, le crime le plus grave est celui qui occasionne les dommages auxquels on est le plus sensible, conformément à l'opinion commune. Et donc :

Tuer quelqu'un en violant la loi est un crime plus grave que tout autre tort fait à quelqu'un, mais qui lui laisse la vie sauve.

Tuer quelqu'un en le torturant est plus grave que le tuer simplement.

Mutiller quelqu'un dans ses membres est plus grave que le priver de ses biens.

Priever quelqu'un de ses biens en le terrorisant par une menace de mort, ou de blessures, est plus grave que par des manœuvres secrètes.

Et plus grave par des manœuvres secrètes qu'à la faveur d'un consentement obtenu frauduleusement.

User de violence pour forcer la chasteté de quelqu'un est un crime plus grave que recourir à la flatterie.

Et c'est plus grave avec les femmes mariées qu'avec celles qui ne le sont pas⁴.

C'est ainsi, en effet, que l'opinion commune évalue tous ces actes, bien que certains individus soient plus ou moins sensibles au même délit. Mais la loi n'a pas égard à l'inclination particulière des individus, mais à l'inclination universelle du genre humain⁵.

C'est pourquoi l'affront ressenti à la suite de mots ou de gestes offensants, alors qu'ils ne produisent pas d'autres torts sur le moment que le ressentiment chez celui qui le reçoit, n'a pas été pris en compte par les lois des Grecs, des Romains et des autres États anciens et modernes. C'est supposer que la véritable cause d'un pareil ressentiment ne consiste pas dans l'offense (qui n'a aucune prise sur ceux qui sont conscients de leur propre vertu), mais dans la faiblesse de celui qui s'en offense.

Un crime commis sur une personne privée est très aggravé selon la personne, le moment et le lieu. En effet, tuer un parent est un crime plus grave que tuer

quelqu'un d'autre, car le parent doit être honoré comme un souverain (bien qu'il ait abandonné sa puissance à la loi civile), parce que, originairement, il l'avait par nature. Quant à voler un pauvre, c'est un crime plus grave que de voler un riche car le tort est plus sensible au pauvre.

Un crime commis à l'heure du culte ou dans un lieu de culte est plus grave que s'il est commis ailleurs où à un autre moment ; en effet, il procède d'un plus grand mépris de la loi.

Bien d'autres cas d'aggravation ou d'atténuation du crime pourraient être ajoutés, mais grâce à ceux que j'ai développés, tout le monde peut facilement prendre la mesure de n'importe quel autre crime qui se présente.

Enfin, puisque dans la plupart des crimes, le tort qui est fait n'est pas seulement fait aux personnes privées, mais aussi à l'État, le même crime, quand l'accusation est prononcée au nom de l'État, est appelé un *crime public* ; quand elle est prononcée au nom d'une personne privée, c'est un *crime privé*. Et les procès sont dits, selon les cas, publics, *judicia publica*, procès de la couronne, ou bien procès privés. C'est comme dans une accusation de meurtre, si l'accusateur est une personne privée, le procès est un procès privé ; si l'accusateur est le souverain, le procès est un procès public.

¹ L'examen minutieux de ces interprétations fausses, dues à de faux maîtres, est mené au chapitre 46.

² La peur (*fear*) est la seule passion sur laquelle le souverain peut compter, finalement, pour se faire obéir – car il ne peut pas compter sur le respect de la parole donnée, en l'occurrence la promesse d'obéir. La peur est une catégorie fondamentale de l'anthropologie politique, non seulement de Hobbes, mais de l'ensemble de la philosophie de l'État. En tout cas, c'est par l'effroi qu'il inspire – respect effrayé – que Léviathan règne.

³ Les lignes précédentes sont un avant-goût des chapitres de la thèse développée dans la troisième partie de l'ouvrage, et sont en droite ligne de la définition hobbesienne de la loi civile (chapitre précédent) comme englobant la loi de nature ou divine.

⁴ Proposition étonnante : le viol est moins grave s'il est commis contre une femme célibataire en sorte que, dans ce cas, le criminel a des circonstances atténuantes !

⁵ Voir chapitre 25, p. 393, note 1.

Des PEINES et des RÉCOMPENSES

Une PEINE est un mal que l'autorité publique inflige à celui qui a Définition de la peine.
fait, ou omis de faire ce que la même autorité juge être une transgression de la loi ;
le but est que la volonté des humains puisse par cela même être disposée au mieux à
l'obéissance.

Avant de déduire quoi que ce soit de cette définition, il y a D'où vient le droit de punir.
 lieu de répondre à une question de grande importance : par quelle voie le droit, ou pouvoir [*authority*] de punir dans n'importe quel cas est-il introduit ? En effet, selon ce qui a été dit précédemment, personne n'est censé être contraint par une convention de ne pas résister à la violence ; par conséquent, il ne peut être entendu que j'aie donné à un autre le droit d'exercer des violences sur ma personne. Lors de la construction de l'État, chacun abandonne le droit de défendre un autre, mais pas de se défendre soi-même. Chacun s'oblige aussi soi-même à aider celui qui a la souveraineté pour la punition d'un autre, nullement pour se punir soi-même. Mais celui qui, à la suite d'une convention, aide le souverain à faire du mal à un autre, à moins que par cette convention il n'ait le droit de le faire lui-même, n'a pas le droit de punir, la convention ne consistant pas en cela. Il est donc manifeste que le droit que l'État (c'est-à-dire celui ou ceux qui le représentent) a de punir n'est fondé sur aucune concession ou donation de la part des sujets. Mais j'ai également montré auparavant qu'avant l'institution de l'État tout un chacun a un droit sur toutes choses, et le droit de faire tout ce qu'il pense être nécessaire à sa propre préservation, soumettre, faire du mal ou tuer n'importe qui dans ce but. Tel est le fondement de ce droit de punir qui s'exerce dans tout État. Les sujets, en effet,

n'ont pas donné ce droit au souverain, mais en abandonnant le leur, ils lui ont donné la force d'user du sien de la façon qu'il pensera adaptée à la préservation de tous. Ainsi, le droit ne lui a pas été donné, mais lui a été laissé, et à lui seulement, et (sauf dans les limites que lui impose la loi naturelle) aussi complètement qu'à l'état de nature et de guerre de chacun contre son voisin.

Je déduis de cette définition, premièrement, que ni les *Torts privés et vengeances ne sont pas des peines ;* vengeances privées, ni les torts causés par les personnes privées ne peuvent à proprement parler être qualifiés de peines, parce qu'ils ne procèdent pas de l'autorité publique.

Deuxièmement, que le fait de ne pas être promu par la chose *ni les refus de distinction ;* publique, de ne pas être distingué, n'est pas une peine ; parce que cela n'inflige aucun mal ; on reste seulement dans l'état où l'on se trouvait auparavant.

Troisièmement, que le mal infligé par l'autorité publique, *ni une peine infligée sans jugement public ;* sans condamnation publique préalable, ne peut être désigné du nom de peine, mais d'acte hostile, parce que l'acte par lequel quelqu'un est puni doit d'abord être jugé par l'autorité publique comme ayant été une transgression de la loi.

Quatrièmement, que le mal infligé par un pouvoir usurpé, *ni une peine infligée par un pouvoir usurpé ;* et par des juges en dehors de l'autorité du souverain, n'est pas une peine, mais un acte d'hostilité, parce que les actes d'un pouvoir usurpé n'ont pas pour auteur la personne condamnée, et ne sont donc pas des actes de l'autorité publique.

Cinquièmement, que tout mal infligé sans l'intention, ou *ni les peines infligées sans considération d'un bien futur.* sans la possibilité de disposer le délinquant, ou d'autres (par son exemple), à obéir aux lois n'est pas une peine, mais un acte d'hostilité ; parce que sans une telle fin, aucun dommage n'entre sous cette notion.

Sixièmement, bien qu'à certaines actions la nature attache *Les suites naturelles douloureuses ne sont pas des peines.* diverses conséquences dommageables, comme lorsque quelqu'un en agressant un autre se tue ou se blesse lui-même, ou quand on

tombe malade en faisant une action illicite, encore que, du point de vue de Dieu, l'auteur de la nature, on puisse dire de tels dommages qu'ils sont des châtements divins, néanmoins, du point de vue humain, ils n'entrent pas sous la notion de la peine, parce qu'ils ne sont pas infligés de par l'autorité humaine.

Septièmement, si le dommage infligé est inférieur au bénéfice ou à la satisfaction que l'on retire naturellement d'un crime commis, ce dommage n'entre pas dans la définition de la peine ; il s'agit du prix ou de la rançon du crime, plutôt que de sa punition. Il est en effet de la nature de la peine d'avoir pour fin de disposer les humains à l'obéissance à la loi, mais cette fin (si la peine est inférieure au bénéfice de la transgression) n'est pas atteinte, et l'on produit l'effet inverse.

Si le dommage infligé est inférieur au bénéfice retiré de la transgression, ce n'est pas une peine.

Huitièmement, si une peine est fixée et prescrite par la loi elle-même, et, le crime ayant été commis, si la peine infligée est plus grande, le supplément n'est pas une peine, mais un acte d'hostilité. Étant donné, en effet, que le but de la peine n'est pas la vengeance, mais la terreur, et que la terreur qu'une forte peine inconnue inspire disparaît quand une peine inférieure est prononcée, ajouter un supplément ne fait pas partie de la peine. En revanche, là où la loi ne fixe pas du tout la peine, tout ce qui est infligé a la nature d'une peine. En effet, celui qui agit en violation de la loi, alors même qu'en ce cas aucune peine n'est fixée, encourt une peine indéterminée, c'est-à-dire arbitraire.

Là où la peine est prévue par la loi, si elle est plus grande, ce n'est pas une peine, mais de l'hostilité.

Neuvièmement, infliger un mal pour un acte accompli avant qu'une loi ne l'interdise n'est pas une peine, mais un acte d'hostilité. Avant la loi, en effet, il n'y a pas de transgression de la loi. Or, la peine suppose d'avoir jugé que l'acte était une transgression de la loi. Donc, un mal infligé avant que la loi ne soit faite n'est pas une peine, mais un acte d'hostilité.

Le dommage infligé pour des faits datant d'avant la loi n'est pas une peine.

Dixièmement, un mal infligé au représentant de l'État n'est pas une peine, mais un acte d'hostilité ; car il est de la nature de la peine qu'elle soit infligée par l'autorité publique, qui est l'autorité du seul représentant Le représentant de l'État n'est pas punissable. lui-même.

Enfin, le mal infligé aux ennemis déclarés ne tombe pas sous la notion de la peine, attendu qu'ils sont ou bien non assujettis à cette loi en sorte qu'ils ne peuvent la transgresser, ou bien que, l'ayant été et proclamant ne plus l'être, ils nient par conséquent avoir pu la transgresser. Tout le mal qui peut leur être infligé doit être pris pour des actes d'hostilité. Or, en cas d'hostilité déclarée, tout le mal que l'on fait subir est licite. Il s'ensuit que si un sujet, par des actes ou par des mots, nie sciemment et délibérément l'autorité du représentant de l'État (quelle que soit la peine prévue préalablement pour trahison), il peut licitement avoir à endurer ce que voudra le représentant. Car, en niant sa sujétion, il nie la peine que la loi ordonne et, par conséquent, il devra subir ce que subit un ennemi de l'État, et cela conformément à la volonté du représentant. En effet, la peine établie par la loi concerne les sujets, non les ennemis tels que ceux qui, s'étant constitués sujets par leur propre acte, se révoltent délibérément, et nient la puissance souveraine.

La première classification des peines, et la plus générale, est celle qui distingue entre peine *divine* et peine *humaine*. Pour la première sorte, j'aurai l'occasion d'en parler plus bas, à sa place.

Les peines *humaines* sont celles infligées par un commandement humain et sont ou bien *corporelles*, *pécuniaires*, *déshonorantes*, ou bien *emprisonnement* ou *exil*, ou encore leur mélange.

Le mal infligé aux sujets en révolte l'est selon le droit de la guerre, non en tant que peine.

La *peine corporelle* est celle que l'on applique directement sur le Peine corporelle. corps et conformément à l'intention de celui qui l'inflige ; par exemple, les coups de fouet, les blessures ou la privation de ces plaisirs licites dont le corps jouissait auparavant.

Parmi celles-ci, certaines sont *capitales*, certaines sont *plus faibles*. *Peine capitale.*

La peine capitale consiste à donner la mort, simplement ou bien accompagnée de tortures. Les coups, blessures, chaînes et toute autre peine corporelle sont des peines plus faibles que la peine capitale, et leur nature n'est pas de donner la mort. En effet, si à la suite de l'exécution d'une peine, la mort survient alors que l'intention n'était pas de la donner, cela ne doit pas être considéré comme étant une peine capitale, quand bien même le mal infligé s'avérerait avoir été mortel par un accident imprévisible ; dans ce cas, la mort n'a pas été infligée, mais hâtée.

La *peine pécuniaire* est celle qui consiste non seulement en la privation d'une somme d'argent, mais aussi de terres ou de tous les autres biens achetés et vendus d'ordinaire avec de l'argent. Dans le cas où la loi qui ordonne cette sorte de peine est faite dans le but de récolter de l'argent sur ceux qui la transgressent, ce n'est pas proprement une peine, mais le prix d'un privilège et du fait d'être exempté de la loi qui n'interdit pas absolument l'action, mais l'interdit seulement à ceux qui ne peuvent pas payer l'argent – à moins que cette loi ne soit une loi de nature ou ne fasse partie de la religion car, alors, il ne s'agit plus d'une exemption de la loi, mais de sa transgression. Il en est ainsi quand la loi impose une amende financière à ceux qui invoquent en vain le nom de Dieu : le paiement de l'amende n'est pas le prix à payer pour être dispensé de l'interdiction de jurer, mais la peine pour la transgression d'une loi dont on ne peut être dispensé. Pareillement, si la loi impose de payer une somme d'argent à celui qui a subi un dommage, ce n'est là qu'une satisfaction qui lui est accordée, ce qui éteint l'accusation par la victime, mais pas le crime de l'offenseur.

Une peine *infamante* est un mal que l'État inflige en en faisant un *Peine infamante.* déshonneur, et qui consiste en la privation d'un bien que l'État a créé comme un honneur. Car il y a des choses honorables par nature, comme les effets du courage, la grandeur d'âme, la force, la sagesse et autres capacités du corps et de

l'esprit. D'autres choses sont des honneurs créés par l'État, comme les décorations, les titres, les charges ou toute autre marque personnelle de la faveur du souverain. Les premières (bien qu'elles puissent disparaître par nature ou accident) ne peuvent être supprimées par la loi, et donc leur perte n'est pas une peine. En revanche, les dernières peuvent être supprimées par l'autorité publique qui les a créées comme un honneur, et ce sont, à proprement parler, des peines ; par exemple, la destitution des condamnés de leurs décorations, titres et charges, ou la proclamation de leur incapacité pour l'avenir.

L'emprisonnement est la privation de liberté par l'autorité ^{*Emprisonnement.*} publique. Il a lieu en vue de deux buts : l'un est de mettre un accusé sous bonne garde, l'autre est d'infliger une souffrance à un condamné. Le premier emprisonnement n'est pas une peine, parce que nul n'est censé être puni avant d'avoir été entendu en justice et déclaré coupable. Donc, tout mal subi par celui qui est dans les fers ou entravé, au-delà de ce qui est nécessaire pour le garder à vue, et avant que sa cause ne soit entendue, est contraire à la loi de nature. Au contraire, la deuxième sorte d'emprisonnement est une peine, parce que le mal est infligé par l'autorité publique pour quelque chose que la même autorité a jugé être une transgression de la loi. Sous ce mot d'emprisonnement, je regroupe tout ce qui limite le mouvement à cause d'un obstacle extérieur, que ce soit une maison, que l'on appelle du nom générique de prison, ou une île comme quand on dit qu'on y est assigné, ou un lieu où l'on est forcé de travailler, comme dans l'antiquité dans les carrières et aujourd'hui aux galères, ou encore des chaînes ou toute autre entrave de ce genre.

L'exil (bannissement) consiste à condamner quelqu'un, pour un crime, à ^{*Exil.*} quitter le territoire de l'État, ou à se tenir en dehors d'une certaine partie de celui-ci, et cela pendant une durée déterminée à l'avance, ou pour toujours, sans pouvoir y revenir. S'il n'y a pas d'autres circonstances, cela ne semble pas, par sa nature même, être une peine ; c'est plutôt une échappatoire, ou un ordre public d'éviter la peine par la fuite. *Cicéron* dit qu'il n'y eut jamais de telle

peine dans la cité de *Rome*, et dit que c'est un refuge pour ceux qui sont en danger. En effet, si celui qui est banni est tout de même autorisé à profiter de ses biens et du revenu de ses terres, le simple changement d'air n'est pas une peine. Et il ne tend pas non plus au bénéfice de l'État, en vue de quoi toute peine est ordonnée (c'est-à-dire former la volonté à l'obéissance aux lois), mais très souvent au détriment de l'État. Un banni, en effet, est un ennemi licite de l'État qui l'a banni, puisqu'il n'en est plus membre. En revanche, s'il est aussi privé de ses terres, de ses biens, alors la peine ne réside pas dans l'exil, mais doit compter au nombre des peines pécuniaires.

Toutes les peines infligées à des sujets innocents, qu'elles *La punition des sujets innocents est contraire à la loi de nature.* soient lourdes ou légères, sont contraires à la loi de nature, car la peine s'applique seulement à la transgression de la loi ; on ne peut donc pas punir un innocent. Il s'agit par conséquent d'une violation, premièrement, de cette loi de nature qui interdit à quiconque de se venger pour autre chose qu'un bien futur : il ne peut en effet rien résulter de bon pour l'État à punir un innocent ; deuxièmement, c'est une violation de cette loi qui interdit l'ingratitude. En effet, vu que toute puissance souveraine est originairement donnée par le consentement de tous les sujets, dans le but d'être protégés par elle aussi longtemps qu'ils lui obéiront, punir un innocent c'est rendre le mal pour le bien ; enfin, troisièmement, il y a violation de cette loi qui commande l'équité, c'est-à-dire une distribution égale de la justice, loi qui, en punissant un innocent, n'est pas observée.

Mais faire subir n'importe quel mal à un innocent qui n'est *Ce n'est pas la même chose pour le mal fait aux innocents à la guerre,* pas un sujet, si c'est pour le profit de l'État, et sans violation d'une convention antérieure, ce n'est pas une infraction à la loi de nature. En effet, tous ceux qui ne sont pas sujets ou bien sont des ennemis ou bien ils ont cessé de l'être à la suite de conventions antérieures. Or, contre les ennemis que l'État juge capables de lui nuire, il est licite, selon le droit originaire de nature, de leur faire la guerre, et dans la guerre, l'épée ne juge pas, et le vainqueur ne

fait pas non plus la distinction entre coupable et innocent au regard du passé ; or, la pitié du vainqueur ne s'exerce qu'avec le souci de son propre bien et de rien d'autre. Sur cette base, c'est un fait que pour les sujets non plus qu'aux rebelles déclarés. qui, délibérément, nient l'autorité de l'État établi, il est licite d'étendre la guerre également jusqu'à eux, non seulement jusqu'aux pères, mais encore jusqu'aux troisième et quatrième générations qui n'existent pas encore et sont, par conséquent, innocentes des actions pour lesquelles elles subissent les peines. Il en est ainsi parce que la nature du délit consiste à avoir renoncé à la sujétion, ce qui est un retour à l'état de guerre, couramment appelé rébellion. Or, ceux qui commettent ce délit ont à souffrir non comme sujets, mais comme ennemis, car la *rébellion* n'est que le recommencement de l'état de guerre.

Une RÉCOMPENSE est attribuée ou bien à titre de *don* ou bien en vertu d'un *contrat*. Quand c'est en vertu d'un contrat, on l'appelle *salaire* Une récompense est un salaire ou une faveur. et *paie*, c'est-à-dire un profit dû pour service rendu ou promis. Quand c'est au titre d'un don, c'est un profit provenant d'une *faveur* de ceux qui l'attribuent, afin d'encourager les gens et de faire en sorte qu'ils leur rendent service. Quand donc le souverain d'un État attribue un salaire pour une quelconque charge publique, celui qui le reçoit est tenu en toute justice d'accomplir sa fonction, sinon il n'est tenu d'en être reconnaissant que par l'honneur et doit s'efforcer d'y satisfaire. En effet, bien qu'il n'y ait pas de solution licite quand on reçoit l'ordre d'abandonner ses affaires pour se mettre au service de la chose publique, sans récompense ni salaire, néanmoins, on n'y est pas tenu, que ce soit par la loi de nature ou par l'institution de l'État, à moins que le service ne puisse être assuré autrement. En effet, le souverain est censé pouvoir faire usage de tous les moyens dont disposent les sujets, en sorte que le plus simple soldat puisse exiger sa paie pour ses combats, comme un dû.

Les profits qu'un souverain attribue à un sujet par crainte Les profits attribués par peur ne sont pas des récompenses. de sa puissance et de la capacité qu'il a de nuire à l'État ne

sont pas proprement des récompenses, car il ne s'agit pas de salaires. Dans ce cas, en effet, aucun contrat n'est censé avoir été passé, chacun étant déjà obligé de ne pas désavantager l'État. Il ne s'agit pas non plus de faveurs puisqu'elles ont été extorquées par la peur, chose qui ne doit pas affecter la puissance souveraine. Il s'agit plutôt de sacrifices que le souverain (considéré dans sa personne naturelle, non dans la personne de l'État) fait pour apaiser le mécontentement de celui dont il pense qu'il est plus puissant que lui. C'est un encouragement non à obéir, mais au contraire, à continuer et à accroître les extorsions dans l'avenir.

Alors que certains salaires sont fixes et proviennent du *Salaires fixes et occasionnels.* trésor public, d'autres ne le sont pas et sont occasionnels ; ils procèdent de l'exécution de charges pour lesquelles le salaire est prévu. En ce qui concerne ces derniers, ils peuvent causer des dommages, dans certains cas, à l'État, comme dans les affaires de justice. En effet, quand les profits des juges et des magistrats d'un tribunal proviennent du grand nombre des causes portées à leur connaissance, il s'ensuit nécessairement deux inconvénients : l'un est que cela multiplie les procès car, plus il y a de procès, plus le profit est grand ; l'autre, qui dépend du premier, est un conflit de juridiction, chaque cour attirant à elle autant de causes qu'elle le peut. Mais, dans l'exécution des charges, il n'y a pas de tels inconvénients, parce que les emplois ne peuvent être multipliés par l'effort de ceux qui les ont. Et cela suffit pour ce qui est de la nature de la peine et de la récompense, qui sont, pour ainsi dire, les nerfs et les tendons qui mettent en mouvement les membres et les articulations de l'État.

Jusqu'à maintenant j'ai établi la nature de l'homme (que l'orgueil et les autres passions ont contraint à se soumettre lui-même au gouvernement), ainsi que la grande puissance de celui qui le gouverne, que j'ai comparé à *Léviathan*, extrayant cette comparaison des deux derniers versets du chapitre 41 de Job. Là, Dieu ayant montré la grande puissance de *Léviathan* l'appelle le roi des orgueilleux. *Il n'y a rien, dit-il, sur terre qui lui soit comparable¹. Il est fait de telle*

sorte que rien ne l'effraie. Tout ce qui est grand, il le voit sous lui, et il est le roi de tous les enfants de l'orgueil. Mais, puisqu'il est mortel et sujet à la ruine, comme le sont toutes les autres créatures sur terre et parce qu'il y a au ciel (mais pas sur terre) ce qu'il doit craindre, aux lois de quoi il doit obéir, je parlerai dans les chapitres suivants de ses maladies, des causes de ce qui fait qu'il est mortel, ainsi que des lois de nature auxquelles il est contraint d'obéir.

¹ C'est ce verset qui est porté en haut du frontispice de l'ouvrage de Hobbes. Nouveau rappel ici de ce qui est déjà énoncé dans l'introduction générale de l'ouvrage (voir p. 63, note 2) : l'État est mortel. Et les première et deuxième parties de l'ouvrage enseignent que ce dieu mortel est en tout premier lieu le gouvernement des passions humaines.

*De ce qui affaiblit l'État
ou tend à sa DISSOLUTION¹*

Bien que rien de ce que les mortels construisent ne puisse être immortel si, toutefois, les humains avaient, comme ils le prétendent, l'usage de la raison, leurs États pourraient au moins être protégés des maladies qui les font périr de l'intérieur. Car, par la nature de leur institution, ils sont conçus pour vivre aussi longtemps que le genre humain, ou que les lois de nature, ou que la justice elle-même qui leur donne vie. Quand donc ils se défont non à cause de la violence externe, mais de désordres internes, la faute ne se trouve pas chez les humains, en tant que *matière*, mais en tant qu'ils en sont les *constructeurs* et les ordonnateurs. Les humains, en effet, de plus en plus lassés de s'affronter et de se nuire les uns les autres à la moindre occasion, sont de toutes leurs forces désireux de s'organiser eux-mêmes en une construction unique, stable et durable ; or, parce qu'ils manquent à la fois de l'art de faire de bonnes lois pour encadrer leurs actions, d'humilité et de patience pour supporter d'être privés de ces aspects rustres et lourdauds qui font leur grandeur du moment, ils ne peuvent être réunis sans le secours d'un architecte très compétent, dans rien d'autre qu'une cabane telle qu'elle ne puisse durer plus longtemps qu'eux-mêmes et doive avec certitude s'écrouler sur la tête de leurs descendants.

Au nombre des *infirmités* d'un État, je mettrai à la première place celles qui viennent d'une institution imparfaite, et qui ressemblent à ces maladies d'un corps naturel provenant d'une procréation défectueuse.

L'une de ces maladies est que *dans l'acquisition d'un royaume, on se contente parfois de moins de puissance qu'il n'est*

*La dissolution des États
procède de l'imperfection de
leur institution.*

*Absence de puissance
absolue.*

nécessaire d'en avoir en vue de la paix et de la défense de l'État. Aussi, quand, pour la sûreté publique, l'exercice de la puissance doit être repris après avoir été délaissé, il arrive que cela ressemble à une action injuste, ce qui amène le grand nombre (quand l'occasion se présente) à se rebeller. C'est comme avec le corps des enfants engendrés par des parents malades ; ou bien ils meurent prématurément, ou bien ils se libèrent des qualités putrides résultant de leur conception défectueuse en les évacuant par les furoncles et les abcès. Et, quand les rois se privent eux-mêmes d'une puissance si nécessaire, ce n'est pas toujours (mais ça l'est parfois) par ignorance de ce que requiert la charge qu'ils assument, mais souvent dans l'espoir de la retrouver à nouveau selon leur bon plaisir. En cela, ils font un mauvais calcul, parce que ceux qui voudront qu'ils tiennent leurs promesses seront appuyés par les États étrangers, qui, pour le bien de leurs propres sujets, laissent passer peu d'occasions d'*affaiblir* la situation de leurs voisins. Ainsi, *Thomas Beckett*, archevêque de *Canterbury*, fut-il soutenu contre *Henri II* par le pape, le clergé ayant été dispensé de son assujettissement à l'État par *Guillaume le Conquérant*, lors de son accession au trône, quand celui-ci fit le serment de ne pas empiéter sur la liberté de l'église. Il en a été de même avec les *barons* dont la puissance fut augmentée par *Guillaume II* (afin d'obtenir leur aide pour que la succession passe de son frère aîné à lui-même), jusqu'à un point tel qu'elle était en contradiction avec la puissance souveraine : les Français soutinrent leur révolte contre le roi *Jean*.

D'ailleurs, cela ne se produit pas seulement en monarchie. En effet, alors que l'État romain de l'antiquité était appelé *le sénat et le peuple de Rome*, ni le sénat ni le peuple ne prétendaient à toute la puissance. C'est ce qui causa d'abord les séditions de *Tiberius Gracchus*, *Caius Gracchus*, *Lucius Saturninus* et autres, et par la suite les guerres entre le sénat et le peuple, jusqu'à la chute de la démocratie, et l'établissement de la monarchie.

Le peuple d'*Athènes* ne s'est astreint à prohiber qu'une seule et unique action : que personne, sous peine de mort, ne propose de recommencer la

guerre pour l'île de *Salamine*. Et pourtant, si *Solon* n'avait pas fait courir le bruit qu'il était fou, pour ensuite, en gesticulant avec les manières d'un forcené, proposer en vers la guerre au peuple qui se massait autour de lui, les Athéniens auraient eu un ennemi toujours menaçant, aux portes mêmes de leur cité : ces dommages et ces manœuvres, tous les États sont contraints de les subir quand leur puissance est limitée, aussi peu que ce soit.

En second lieu, je remarque les *maladies* de l'État, qui Jugement privé sur ce qui est bon et mauvais. procèdent de doctrines séditieuses dont l'une est *que chaque individu privé est juge de ce que sont une bonne action et une mauvaise*². C'est vrai à l'état de nature, où il n'y a pas de lois civiles, et aussi sous un gouvernement civil dans les cas pour lesquels la loi ne détermine rien. Mais dans les autres cas, il est manifeste que la mesure des actions bonnes et mauvaises est la loi civile et que le juge est le législateur, qui est toujours le représentant de l'État. Selon cette théorie erronée, les humains auraient la faculté de débattre entre eux et de mettre en question les commandements de l'État pour, ensuite, leur obéir ou leur désobéir selon ce que leurs jugements privés estimeront convenable : c'est là créer des troubles dans l'État, qui est *affaibli*.

Une autre doctrine incompatible avec la société civile est que Conscience erronée. *tout ce qu'on fait contre sa conscience est une faute* ; ce qui repose sur la présomption de s'instituer soi-même juge du bien et du mal. En effet, la conscience d'une personne et son jugement étant une seule et même chose, comme le jugement, la conscience aussi peut être dans l'erreur. Ainsi donc, bien que celui qui n'est sujet à aucune loi civile soit fautif en tout ce qu'il fait contre sa conscience, puisqu'il n'a pas d'autre règle à suivre que sa propre raison, il reste que cela n'est pas la même chose pour celui qui vit dans l'État, parce que la loi est la conscience publique dont il a déjà promis qu'elle serait son guide. Autrement, la diversité des consciences privées, qui ne sont que des opinions privées, est telle que nécessairement les troubles se répandront dans

l'État, et que personne ne se risquera à obéir à la puissance souveraine au-delà de ce que, à ses propres yeux, il lui semblera opportun d'obéir.

On a aussi couramment enseigné qu'*on ne peut acquérir la foi et* Prétendre être inspiré.
parvenir à la sainteté par l'étude et la raison, mais par l'inspiration surnaturelle ou
infuse. S'il en est ainsi, je ne vois pas pourquoi on aurait à rendre raison de sa
foi, ou que n'importe quel chrétien ne serait pas aussi prophète, ni pourquoi
quiconque devrait prendre la loi de son pays pour règle de ses actions, plutôt
que sa propre inspiration. Et ainsi, chacun retombe dans la faute consistant à
décider par soi-même de ce qui est bon et de ce qui est mauvais ; ou encore à
en faire juges des individus privés qui ont la prétention d'avoir une inspiration
surnaturelle : ce qui conduit à la dissolution de tout gouvernement civil. La foi
vient de l'écoute, et de l'écoute accidentelle par laquelle on est mis en présence
de ceux qui nous parlent ; or, ces circonstances accidentelles sont entièrement
instrumentalisées par Dieu tout-puissant, mais ne sont pas pour autant
surnaturelles ; c'est seulement que, à cause de leur grand nombre, d'où la
production de nombreux effets, elles ne sont pas observables. La foi et la
sainteté ne sont pas, en vérité, des choses très fréquentes mais, malgré tout,
elles ne sont pas des miracles ; au contraire, elles viennent de l'éducation, de la
discipline, de la rectification et autres moyens naturels par lesquels Dieu
produit la foi et la sainteté chez ses élus dans les moments qu'il juge opportuns.
Ces trois opinions, nuisibles à la paix et au gouvernement, dans cette partie-ci
du monde, procèdent des paroles et de la plume de théologiens ignorants qui,
en mettant bout à bout les mots de la sainte Écriture, contrairement à la raison,
font ce qu'ils peuvent pour faire penser que sainteté et raison naturelle ne
peuvent aller ensemble.

Une quatrième opinion contraire à la nature de l'État est Assujettissement de la
*que celui qui a la puissance souveraine est sujet aux lois civiles*³. puissance souveraine aux
lois civiles.

Il est vrai que les souverains sont tous sujets aux lois de nature, parce que ces
sortes de lois étant divines, aucun humain ne peut les abroger, ni aucun État.

En revanche, en ce qui concerne ces lois que le souverain lui-même, autrement dit que l'État lui-même fait, le souverain n'y est pas assujéti. Être sujet aux lois, c'est être sujet de l'État, c'est-à-dire du représentant souverain, c'est-à-dire de soi-même : ce qui n'est pas de la sujétion, mais de la liberté [*freedom*]. Cette erreur, parce qu'elle établit les lois au-dessus du souverain, établit aussi un juge au-dessus de lui, et le pouvoir de le punir, ce qui consiste à créer un nouveau souverain et un troisième, pour la même raison, et ainsi de suite continuellement et sans fin, jusqu'au désordre et à la dissolution de l'État.

Une cinquième doctrine tendant à dissoudre l'État est *que* Attribution aux sujets de la propriété absolue. *chaque individu privé a la propriété absolue de ses biens, de sorte que le droit du souverain en est exclu.* Effectivement, la propriété de chacun exclut le droit de tout autre sujet. Mais chacun en dispose de par la puissance souveraine uniquement, sans la protection de laquelle tout un chacun aurait un droit égal à la propriété. Or, si le droit du souverain est lui aussi exclu, il ne peut exécuter la charge dans laquelle il a été placé, qui est de défendre les sujets face aux ennemis étrangers et de les protéger des torts qu'ils se font subir les uns les autres ; par conséquent, il n'y aurait plus d'État.

Et si la propriété des sujets n'exclut pas le droit du représentant souverain sur leurs biens, elle exclut moins encore le droit du souverain sur leurs charges de justice ou d'exécution en lesquelles ils représentent le souverain lui-même.

Il y a encore une sixième doctrine clairement et Division de la puissance souveraine. *directement contraire à l'essence de l'État ; c'est que la puissance souveraine peut être divisée.* En effet, qu'est-ce que diviser la puissance de l'État, sinon la dissoudre ? Des puissances divisées, en effet, se détruisent mutuellement l'une l'autre. Ce sont là des doctrines principalement recueillies chez certains de ceux qui pratiquent les lois et s'efforcent de les faire dériver de leurs propres connaissances et non de la puissance législative.

Tout comme une fausse doctrine, très souvent l'exemple Imitation des nations voisines. d'un gouvernement différent chez une nation voisine

encourage à changer la forme de gouvernement déjà établie. C'est ainsi que le peuple juif fut provoqué à rejeter Dieu et à faire appel au prophète *Samuel* pour être son roi, à l'exemple des autres nations. Pareillement, les plus petites cités de la *Grèce* étaient troublées en permanence par les soulèvements des partis aristocratiques et démocratiques, une part de presque toutes les cités désirant imiter les Lacédémoniens, l'autre les Athéniens. Aussi, je ne doute pas que beaucoup, prenant les Pays-Bas comme exemple, n'aient été satisfaits de voir les derniers troubles d'*Angleterre* : pour devenir riches, ils supposent qu'il suffit seulement de changer la forme du gouvernement comme on l'a fait aux Pays-Bas. La constitution naturelle des humains est par elle-même sujette à désirer le nouveau. Quand donc ils sont encouragés à la nouveauté par les voisins qui, en plus, se sont enrichis par elle, il leur est presque impossible de ne pas être satisfaits de ceux qui les appellent au changement, et de ne pas aimer les désordres qui commencent (même s'ils pâtissent de leur continuation). C'est comme ceux qui ont attrapé la gale, et qui ont le sang surchauffé : ils se lacèrent eux-mêmes avec leurs propres ongles jusqu'à ce qu'ils ne puissent plus endurer la brûlure.

En ce qui concerne la révolution, dirigée particulièrement *Imitation des Grecs et des Romains.* contre la monarchie, une des causes les plus fréquentes en est la lecture des livres sur la politique et l'histoire des anciens Grecs et Romains. Sur cette base, les jeunes gens, et tous ceux qui ne disposent pas de l'antidote d'une solide raison, reçoivent une grande et délicieuse impression des hauts exploits guerriers accomplis par les chefs de leurs armées et, du même coup, forment une idée flatteuse de tout ce qu'ils ont fait par ailleurs ; ils imaginent que la grande prospérité de ces peuples ne procédait pas de l'émulation d'individus particuliers, mais de la vertu de la forme populaire de leur gouvernement. Or, c'est ne pas prendre en compte les révoltes fréquentes, et les guerres civiles, résultant de leur politique imparfaite. Je dis que par la lecture de tels livres, certains ont entrepris de tuer leur roi parce que les écrivains grecs et

latins, dans leurs livres, comme dans leurs discours politiques, ont rendu légitime et louable le fait que n'importe qui le fasse, pourvu qu'auparavant le roi soit appelé tyran. Ils ne disent pas, en effet, que le *régicide*, meurtre d'un roi, est légitime, mais que le *tyrannicide*, meurtre d'un tyran, l'est. Dans les mêmes livres, ceux qui vivent sous un monarque forment l'opinion selon laquelle les sujets d'un État populaire jouissent de la liberté, alors qu'en monarchie, ils sont tous esclaves. Je dis ceux qui vivent en monarchie, non ceux qui vivent dans un État populaire ; ceux-ci en effet ne sont pas concernés par cette affaire. En résumé, je n'imagine rien de plus préjudiciable à une monarchie que l'enseignement public de ces livres s'ils ne sont pas soumis immédiatement aux censeurs qui, avec discernement, leur appliqueront les correctifs propres à en extraire le venin. Ce venin, je le compare sans hésiter à la morsure d'un chien enragé qui produit une maladie que les médecins appellent *hydrophobie*, ou *phobie de l'eau*. En effet, celui qui est ainsi mordu éprouve une sensation permanente de soif, et a pourtant horreur de l'eau, comme si le poison s'efforçait de le métamorphoser en chien. Il en est de même lorsque ces écrivains démocratiques ont une fois mordu à vif la monarchie, et hurlent continuellement contre elle, celle-ci n'a alors besoin que d'un monarque fort ; or, une fois qu'ils l'ont, ils le haïssent, saisis comme il le sont d'une sorte de *tyrannophobie*, autrement dit de la peur d'être gouvernés avec fermeté.

De même qu'on a vu des docteurs affirmer qu'il y a trois âmes chez un homme, de même, il y en a aussi qui pensent qu'il peut y avoir plus qu'une seule âme (c'est-à-dire plus de souverains) dans un État. Ils installent une *éminence* en face de la *souveraineté*, les *canons* en face des *lois*, et l'*autorité des esprits* [*ghostly authority*] en face de l'*autorité civile*. Ils triturent le cerveau des gens avec des mots et des distinctions qui en eux-mêmes ne veulent rien dire, mais révèlent (par leur obscurité) un autre royaume (invisible selon certains), un royaume de fées marchant pour ainsi dire dans l'ombre⁴. Cela dit, attendu

que, à l'évidence, la puissance civile et la puissance de l'État sont une même chose, que l'éminence et la puissance de fixer les canons, d'accorder des autorisations, impliquent un État, il s'ensuit que là où l'un est souverain, et l'autre éminent, là où l'un peut faire les lois, et l'autre les canons, il doit nécessairement y avoir deux États pour les mêmes sujets à la fois : il s'agit d'un royaume divisé en lui-même et qui ne peut durer. Peu importe cette distinction, qui ne veut rien dire, entre *temporel* et *spirituel* [*Ghostly*], il n'en reste pas moins deux royaumes et chaque sujet est le sujet de deux maîtres. Attendu, en effet, que la puissance des *esprits* revendique le droit d'énoncer ce qu'est un péché [*sinne*], elle revendique par conséquent le droit de dire ce qu'est la loi (un péché n'étant rien d'autre que la transgression de la loi) ; et, puisque la puissance civile aussi revendique le droit d'énoncer ce qu'est la loi, chaque sujet doit obéir à deux maîtres, dont les commandements devront l'un et l'autre être obéis en tant que loi – ce qui est impossible. En d'autres termes, s'il n'y a qu'un seul royaume, la puissance *civile*, qui est la puissance de l'État, doit, ou bien être subordonnée à la puissance des *esprits* – et alors il n'est de souveraineté que des *esprits* ; ou bien, la puissance des *esprits* doit être subordonnée à la puissance *temporelle*, et alors il n'est d'*éminence* que du *temporel*. Quand donc ces deux puissances s'opposent l'une à l'autre, l'État ne peut être qu'en grand danger de guerre civile, et de dissolution. L'autorité civile, en effet, étant plus visible, et se tenant dans la lumineuse clarté de la raison naturelle, ne peut choisir, mais ne peut, en tout temps, que ramener à la clarté une partie très considérable du peuple. Quant au *spirituel* [*spiritual*], bien qu'il se tienne dans l'ombre des distinctions scolastiques et des mots obscurs, néanmoins, la peur des ombres et des esprits étant plus forte que d'autres peurs, il ne manquera pas d'un parti suffisant pour semer le trouble et parfois pour détruire l'État. Il s'agit là d'une maladie qui, sans erreur, peut être comparée à l'épilepsie, ou chute maladive des corps naturels (ce que les Juifs considéraient être l'une des formes de la possession par les esprits). Dans cette

maladie, en effet, il y a un esprit non naturel, ou un vent dans la tête qui bouche les racines des nerfs et qui, en les mettant violemment en mouvement, élimine le mouvement que, naturellement, le pouvoir de l'âme dans le cerveau leur communique ; des mouvements violents et irréguliers sont ainsi causés (que l'on appelle des convulsions) dans les organes, en sorte que celui qui est en proie à ce mal tombe parfois dans l'eau ou parfois dans le feu, comme quelqu'un ayant perdu le sens. Il en va de même avec le corps politique : quand la puissance spirituelle [*spirituall power*] met en mouvement les membres de l'État par la terreur de peines et l'espoir de récompenses (qui en sont les nerfs) – alors que c'est par la puissance civile (qui est l'âme de l'État) qu'ils doivent être mis en mouvement – ou quand elle étouffe la sagacité du peuple par des mots étranges et obscurs ; car elle a besoin de cela pour le diviser afin, ou bien de subvertir l'État par l'oppression, ou bien d'allumer l'incendie de la guerre civile.

Parfois aussi, dans un gouvernement purement civil, il y a plus *Gouvernement mixte.* qu'une seule âme. Il en est ainsi quand la puissance de lever l'impôt (qui est la fonction nutritive) dépend d'une assemblée générale, que la puissance de diriger et de commander (qui est la faculté motrice) dépend d'un homme, et que la puissance de faire les lois (qui est la faculté rationnelle) dépend du consentement accidentel non seulement de ces deux parties, mais encore d'une troisième. C'est là mettre l'État en danger parfois à cause de l'absence d'accord sur de bonnes lois, mais le plus souvent à cause de l'absence de cette nourriture qui est nécessaire à la vie et au mouvement. Car, bien que certains aperçoivent qu'un tel gouvernement n'est pas un gouvernement, mais la division de l'État en trois factions, et l'appellent monarchie mixte, il reste que la vérité est que ce n'est pas un unique État indépendant, mais trois factions indépendantes ; ce n'est pas non plus une personne une qui représente, mais trois. Dans le royaume de Dieu, il peut y avoir trois personnes indépendantes, sans que cela brise l'unité de Dieu qui règne, mais là où ce sont des humains qui règnent,

lesquels sont sujets à la diversité des opinions, il ne peut en être ainsi. C'est pourquoi si le roi est le support de la personne du peuple, si l'assemblée générale est aussi le support de la personne du peuple, et qu'une autre assemblée est le support d'une partie du peuple, elles ne sont pas une personne une, et le souverain, non plus, n'est pas un, mais elles sont trois personnes et trois souverains.

À quelle maladie du corps humain naturel peut être correctement comparée cette déformation de l'État, je ne sais. Mais j'ai vu un homme qui en avait un autre qui lui poussait sur le côté, avec une tête, des bras, une poitrine et un ventre ; s'il en avait eu un autre, lui poussant sur l'autre côté, la comparaison aurait alors été correcte.

Jusqu'à maintenant, j'ai désigné les maladies de l'État qui *Besoin d'argent.* présentent le plus grand danger et le plus immédiat. Il y en a d'autres, qui ne présentent pas un aussi grand danger, mais qu'il n'est pourtant pas inutile de remarquer. La première est la difficulté qu'il y a à se procurer les finances nécessaires aux besoins de l'État. Cette difficulté vient de l'opinion selon laquelle tout sujet a la propriété de ses terres et de ses biens, ce qui prive le souverain du droit de les utiliser. Il s'ensuit que la puissance souveraine, qui prévoit les besoins de l'État et les dangers (et trouve que la circulation de l'argent en direction du trésor public est bouchée à cause de la ténacité du peuple), alors qu'il lui faudrait s'étendre pour affronter et prévenir de tels dangers dès leur apparition, se replie sur elle-même aussi longtemps qu'elle le peut ; et, quand elle ne le peut plus, elle engage la bataille avec le peuple en recourant aux ruses de la loi, pour obtenir de petites sommes ; si celles-ci ne suffisent pas, le souverain est amené finalement à employer la force pour obtenir les fonds, ou alors il périt. Et, s'il est souvent conduit à de telles extrémités, ou bien il finira par ramener le peuple au tempérament qui convient, ou bien l'État devra périr. On peut ainsi comparer très adéquatement ce mauvais tempérament à une fièvre au cours de laquelle les organes charnus

étant figés ou bien bouchés par des matières envenimées, les veines qui, dans leur cours naturel, se vident d'elles-mêmes dans le cœur, ne sont plus (comme elles le devraient) approvisionnées par les artères. Succèdent alors, en premier lieu, une contraction froide et un tremblement des membres ; ensuite, un chaud et puissant effort du cœur afin d'ouvrir par la force un passage pour le sang. Mais avant de pouvoir le faire, il se contente de petits rafraîchissements brefs procurés par des éléments froids, jusqu'à ce que (s'il s'agit d'une nature assez forte) il brise enfin la résistance des organes bouchés, et volatilise le venin en sueur ; ou bien (s'il s'agit d'une nature trop faible), le patient meurt.

En outre, il y a parfois une maladie dans l'État qui Monopoles et abus des publicains. ressemble à la pleurésie⁵ ; c'est quand le trésor de l'État s'échappant de son cours régulier est trop abondamment concentré en une personne privée, ou en quelques-unes, par le moyen de monopoles ou de l'affermage des revenus publics. C'est de la même manière que, au cours d'une pleurésie, le sang, s'installant à l'intérieur de la membrane de la poitrine, y développe une inflammation accompagnée de fièvre et de points de côté douloureux. De même aussi, la popularité d'un sujet puissant (à La popularité. moins que l'État n'ait une très bonne garantie de sa loyauté) est une maladie dangereuse parce que le peuple (qui doit être mis en mouvement par l'autorité du souverain), à cause de la flatterie et de la réputation d'un homme ambitieux, est détourné de son obéissance aux lois, et amené à suivre celui dont il ignore les vertus et les desseins. Ce danger est généralement plus grand dans un gouvernement populaire que dans une monarchie, parce que ceux qui composent une armée forment une si grande force et sont une telle multitude qu'il est facile de leur faire croire qu'ils sont le peuple. C'est par ce moyen que *Jules César*, que le peuple dressa contre le sénat, s'étant assuré du soutien de son armée, se rendit lui-même maître et du sénat et du peuple. Ces façons de faire propres aux ambitieux sont un acte de rébellion manifeste. On peut l'assimiler aux effets de la sorcellerie.

Une autre infirmité de l'État est la taille immodérée d'une ville quand il lui est possible de pourvoir, à partir de son propre domaine, à Grandeur excessive d'une ville ou multitude de cités. une armée nombreuse et à son financement ; de même aussi le grand nombre de cités qui sont, pour ainsi dire, autant de plus petits États dans les entrailles d'un plus grand, comme les vers dans les boyaux d'un homme naturel. On peut ajouter à cela la liberté de Liberté de polémiquer contre la puissance souveraine. polémiquer contre la puissance absolue de la part de ceux qui prétendent à la prudence politique, et qui, pour la plupart, venant de la lie du peuple, et bien qu'agités par des doctrines fausses, sont pourtant continuellement en train de se mêler des lois fondamentales, en faisant du tort à l'État, tout comme les petits vers que les médecins appellent *ascarides*.

Nous pouvons ajouter l'appétit insatiable, ou *boulimie* d'agrandissement du domaine de souveraineté, avec les *blessures* incurables que, à cause de cela, on reçoit souvent de la part de l'ennemi ; les *kystes* que sont les conquêtes non unifiées, qui, le plus souvent, sont un fardeau qu'il y a moins de danger à perdre qu'à conserver ; et aussi la *léthargie* du confort et l'*épuisement* dû aux tapages et aux dépenses vaniteuses.

Enfin, quand lors d'une guerre (étrangère ou intérieure), les Dissolution de l'État. ennemis emportent finalement la victoire, de sorte que (les forces de l'État ne tenant plus le terrain) la loyauté des sujets ne les protège plus, alors l'État est DISSOUS ; et tout un chacun a la liberté de se protéger soi-même en empruntant les voies suggérées par son appréciation particulière. En effet, le souverain est l'âme publique, donnant vie et mouvement à l'État, lequel étant mort, les membres ne sont plus gouvernés par elle, pas plus que la carcasse d'un homme ne l'est par l'âme qui (bien qu'immortelle) l'a quittée. Quoique le droit d'un monarque souverain ne puisse être éteint par l'acte d'un autre, il reste que l'obligation des membres peut l'être, car celui qui a besoin de protection peut la chercher n'importe où, et quand il l'a, il est obligé (sans prétendre faussement s'être soumis lui-même par peur) de protéger sa

protection aussi longtemps qu'il le peut. En revanche, quand la puissance d'une assemblée est une fois supprimée, son droit disparaît entièrement parce que l'assemblée elle-même est dissoute, et donc il n'existe aucune possibilité pour que la souveraineté y revienne.

¹ La toile de fond historique de ce chapitre est la guerre civile anglaise à laquelle Hobbes consacrera un ouvrage, *Behemoth* (du nom d'un autre monstre biblique de Job), en 1668.

² Affirmation qui anticipe sur les parties III et IV de l'ouvrage où sera examiné le jugement *privé* des églises en matière d'interprétation de l'Écriture – objet *politique* par excellence.

³ Proposition évidemment contraire aux définitions du chapitre 26. Mais ce qui est visé ici, c'est la distinction sophistique et fallacieuse, selon Hobbes, entre le temporel et le spirituel : ceux qui veulent soumettre la souveraineté à la loi civile veulent faire, en réalité, de la loi civile une partie de la loi divine – et lui soumettre le souverain (voir chapitre 26, p. 432, note 1). La discussion sur ce point précis (en attendant les parties III et IV) sera amorcée un peu plus bas.

⁴ Au chapitre 46 Hobbes, non sans ironie, compare effectivement l'église romaine au royaume des fées.

⁵ Voir chapitre 24, p. 391, note 1.

De la CHARGE
du représentant souverain

La charge [*office*] du souverain (qu'il s'agisse d'un monarque *Faire le bien du peuple.* ou d'une assemblée) consiste dans la fin en vue de laquelle la puissance souveraine lui a été confiée, à savoir pourvoir à la *sécurité du peuple* ; il y est obligé par la loi de nature, et est obligé d'en rendre compte à Dieu, l'auteur de cette loi, et à personne d'autre. Mais, par sécurité, on n'entend pas ici une simple protection, mais aussi toutes les satisfactions de la vie, auxquelles chacun, par son activité licite, et sans danger ni dommage pour l'État, pourra parvenir pour soi-même.

Il n'est pas entendu que cela doive se faire par des soins *Par l'instruction et par les lois.* apportés aux individus, au-delà de leur protection contre les préjudices, quand ils se plaindront, mais en dispensant généralement un enseignement, par les doctrines et l'exemple, formant le contenu de l'instruction publique, et aussi par la production de bonnes lois et par leur exécution, lois auxquelles les individus pourront appliquer leurs cas particuliers.

Puisque l'État est dissous si les droits essentiels de *Il est contraire au devoir du souverain qu'il renonce à un droit essentiel de souveraineté.* souveraineté (que j'ai précisés au chapitre 18) sont annulés, tout le monde retournant alors à l'état de guerre de chacun contre tous, et à ses calamités (ce qui est le plus grand mal pouvant arriver en une vie), la charge du souverain est de conserver ses droits intégralement ; et donc, il est contre son devoir, premièrement, de les transférer à un autre, ou de s'en défaire. Celui, en effet, qui abandonne les moyens, abandonne aussi la fin.

Or, celui-là abandonne les moyens, qui, étant le souverain, se reconnaît lui-même assujetti à la loi civile, et renonce à la puissance ultime de juger, ou de faire la guerre ou la paix de sa propre autorité ; ou encore, celui qui renonce à juger des nécessités de l'État, ou à lever l'impôt, lever une armée quand et sous la forme que, selon sa conscience, il jugera nécessaire ; ou encore celui qui renonce à créer officiers publics et ministres tant pour la guerre que pour la paix, à désigner les professeurs et à examiner quelles doctrines sont conformes ou contraires à la défense, à la paix et au bien du peuple. Deuxièmement, il est contraire à son devoir de laisser le peuple dans l'ignorance, ou mal informé des fondements et des raisons de ces droits essentiels qui sont ceux du souverain, parce que alors, il est facile de séduire le peuple et de l'amener à lui résister, au moment où il sera nécessaire que l'État use de ces droits et les exerce.

Il est plutôt besoin de faire diligence pour que les fondements de ces droits soient enseignés selon la vérité, puisqu'ils ne peuvent être conservés par aucune loi civile, et pas par la terreur de la peine légale. Une loi civile, en effet, qui interdit la revolte (tel est le cas de toute résistance aux droits essentiels de souveraineté) n'est pas du tout (en tant que loi civile) une obligation, elle l'est seulement en vertu de la loi de nature qui interdit de trahir sa parole ; si les humains ne connaissent pas cette obligation naturelle, ils ne peuvent connaître le droit d'une loi quelconque produite par le souverain. Quant à la peine, ils la considèrent comme un acte d'hostilité qu'ils s'efforceront d'éviter par des actes hostiles dès lors qu'ils penseront avoir assez de force pour agir.

De même que j'ai entendu dire que la justice n'est qu'un mot sans substance, et que tout ce qu'on peut acquérir pour soi-même par la force ou par la pratique (non seulement en état de guerre, mais encore dans l'État) est sien, ce que j'ai déjà montré être faux, de même il y en a qui soutiennent qu'il n'y a ni fondements ni principes de raison sur quoi appuyer ces droits essentiels qui font la souveraineté absolue. S'il y en avait, en effet, on les aurait déjà trouvés ici ou là, alors que nous

Objection selon laquelle il n'y a pas de principes de raison à la souveraineté absolue.

voyons bien qu'il n'y a, jusqu'à maintenant, aucun État où ces droits ont été reconnus et revendiqués. En cela, leurs arguments sont aussi faibles que ceux des peuples sauvages d'Amérique qui nieraient l'existence de fondements et de principes de raison tels que, à partir d'eux, on puisse construire une maison de façon qu'elle dure aussi longtemps que les matériaux, parce qu'ils n'en auraient pas encore vu construire de pareilles. Le temps et l'ingéniosité produisent chaque jour de nouvelles connaissances. Et, de même que l'art de bien bâtir est dérivé de principes de raison, observés par des esprits ingénieux, qui ont longuement étudié la nature des matériaux ainsi que la diversité des figures et des proportions, bien après que le genre humain eut commencé (bien que modestement) à construire ; de même, bien après que les humains eurent commencé de constituer des États imparfaits et voués à retomber dans le désordre, il y a des principes qu'on peut trouver par une réflexion ingénieuse, afin de rendre leur constitution (sauf violence extérieure) perpétuelle. Ces principes sont ceux que j'ai établis ici : qu'ils ne parviennent pas à la vue de ceux qui ont le pouvoir de les mettre en usage, que ceux-ci les négligent ou non, cela, aujourd'hui, ne touche mon intérêt personnel que de très loin. Au reste, si l'on suppose que mes principes ne sont pas de tels principes de raison, je suis sûr, pourtant, que ce sont les principes issus de l'autorité de l'Écriture. Comme je le montrerai quand j'en viendrai à parler du royaume de Dieu (administré par *Moïse*) parmi les Juifs devenus, à la suite d'un contrat, son peuple particulier¹.

On ajoute encore que, même si les principes sont justes, *Objection tirée de l'incapacité du vulgaire.* néanmoins le menu peuple ne peut les comprendre parce qu'il n'en a pas la capacité. Je serais heureux que les riches et puissants sujets d'un royaume, ou ceux qui ont la réputation d'être les plus savants, ne soient pas encore moins incapables qu'eux. Mais tout le monde sait que les obstacles existant par rapport à cette sorte de doctrine ne procèdent pas tant de la difficulté de la matière, que de l'intérêt de ceux qui doivent l'apprendre. Les

puissants digèrent difficilement tout ce qui établit une puissance pour brider leurs passions, et les savants, tout ce qui contribue à découvrir leurs erreurs et diminue, par là, leur autorité. Au contraire, les gens du peuple, à moins que leur esprit n'ait été imprégné par la dépendance vis-à-vis d'un puissant, ou gribouillé par les opinions de leurs docteurs, ont l'esprit comme une page blanche prête à recevoir tout ce que l'autorité publique y imprimera². Toutes les nations pourraient-elles être amenées à *acquiescer* aux profonds mystères de la religion chrétienne, qui sont au-delà de la raison, et pourrait-on faire croire à des millions d'humains que le même corps peut se trouver en même temps en des lieux innombrables, ce qui est contraire à la raison, alors qu'on ne serait pas capable, par l'enseignement et les sermons protégés par la loi, de faire accepter ce qui est si conforme à la raison que tout esprit non prévenu, pour l'apprendre, n'aurait besoin que de l'entendre ? Je conclus donc que, pour instruire le peuple des droits essentiels (qui sont les lois naturelles et fondamentales) de souveraineté, il n'y a pas de difficulté pour le souverain (tant qu'il dispose de toute sa puissance), sauf celle qui viendrait de sa propre faute, ou de ceux à qui il confie l'administration de l'État. Par conséquent, son devoir est d'être la cause de l'instruction du peuple ; mais ce n'est pas seulement son devoir, c'est aussi pour lui un bénéfice, et une sécurité vis-à-vis des dangers qui peuvent fondre sur lui dans sa personne naturelle, à la suite d'une révolte.

En outre (pour en venir aux détails), il faut apprendre au peuple, premièrement, qu'il ne doit pas s'enticher d'une forme de gouvernement, quelle qu'elle soit, observée chez les nations voisines, plus qu'il ne l'est de celle qui existe chez lui, et qu'il ne doit pas non plus (quelle que soit la prospérité du moment dont jouissent les nations qui ont un gouvernement différent du sien) désirer la changer. En effet, la prospérité d'un peuple gouverné par une assemblée aristocratique ou démocratique ne vient ni de l'aristocratie ni de la démocratie, mais de

*Il faut apprendre aux sujets
à ne pas désirer le
changement de
gouvernement.*

l'obéissance et de la concorde des sujets ; et le peuple n'est pas non plus florissant en monarchie parce qu'un seul a le droit de le gouverner, mais parce qu'il lui obéit. Quel que soit le type d'État, retirez l'obéissance (et donc la concorde du peuple), et le peuple non seulement ne sera pas florissant mais rapidement se dissoudra. Quant à ceux qui ne font rien moins que désobéir pour réformer l'État, ils découvriront qu'en faisant cela ils le détruisent. Ils sont pareils aux filles folles de *Pélée* (dans la fable) qui, désirant restaurer la jeunesse de leur père décrépit, le coupèrent en morceaux, sur les conseils de *Médée*, et le firent bouillir en le mélangeant avec d'étranges condiments – mais il n'en fut pas rénové. Ce désir de changement est comme une infraction au premier commandement de Dieu qui dit *non habebis deos alienos*, tu n'auras pas les dieux des autres nations, et, ailleurs, au sujet des *rois*, il dit qu'ils sont des *dieux*.

Deuxièmement, il faut leur apprendre qu'ils ne doivent pas être conduits à admirer la vertu de tel ou tel sujet parmi eux, si haut placé soit-il et si voyant que soit l'éclat dont il brille dans l'État, non plus que celle d'une assemblée quelconque (sauf l'assemblée souveraine), de façon telle qu'ils leur vouent obéissance et les honorent, ce qui est dû uniquement au souverain que (là où ils se trouvent) ils représentent ; ils ne doivent pas non plus subir leur influence, mais seulement celle qui leur vient de l'autorité souveraine. On ne peut, en effet, imaginer que le souverain aime son peuple comme il le doit, s'il n'est pas jaloux de ceux qui le font souffrir en flattant le petit peuple, en le détournant de son loyalisme, comme cela s'est produit souvent, non seulement dans le secret, mais ouvertement en se proclamant mariés à eux *in facie ecclesiae* par des prêcheurs et en rendant tout cela public en pleine rue : toutes choses qui peuvent adéquatement être comparées à la violation du second des dix commandements.

Troisièmement, en conséquence de cela, ils doivent être informés du fait que dire du mal du représentant souverain

*Ils ne doivent pas non plus
(contre le souverain) suivre
ceux qui sont populaires.*

*Ni mettre en question la
puissance souveraine.*

(qu'il s'agisse d'un homme ou d'une assemblée) est une grande faute ; que c'en est une aussi de commenter et de mettre en question sa puissance, ou d'utiliser son nom de manière irrévérencieuse, de façon telle que son peuple soit porté à le mépriser et que l'obéissance (en quoi consiste la sécurité de l'État) soit relâchée. Une doctrine qui ressemble manifestement au troisième commandement.

Quatrièmement, attendu qu'on ne peut pas apprendre tout Avoir des journées réservées à l'apprentissage de leur devoir. cela au peuple, ni que, l'ayant appris, il s'en souvienne assez pour que, après une génération, il sache encore en qui réside la puissance souveraine, il faut prévoir une part de temps du travail courant, à des moments précis, pendant lesquels le peuple pourra se rendre auprès de ceux qui sont désignés pour l'éduquer. Il est nécessaire que de tels moments soient fixés au cours desquels les sujets se rassembleront et (après avoir prié et loué Dieu, le souverain des souverains) écouteront les devoirs qui leur sont enseignés, les lois positives qui leur sont lues et exposées de sorte que, dans leur généralité, elles les concernent tous, et qu'il leur soit mis dans l'esprit quelle est l'autorité qui fait d'elles des lois. C'est dans ce but que les *Juifs* avaient, chaque septième jour, un *sabbat*, pendant lequel la loi était lue et exposée, et, pendant ces solennités, on leur mettait dans l'esprit que Dieu était leur roi, que, ayant créé le monde en six jours, il se reposa le septième ; et, en se reposant ce jour-là de leur travail, que ce Dieu-là était leur roi, et qu'il les avait délivrés de la servitude et du pénible travail en *Égypte*, et leur donna un moment, après s'être réjouis de Dieu, de se réjouir aussi pour eux-mêmes par un divertissement licite. C'est ainsi que la première table des commandements est entièrement consacrée à établir le résumé de la puissance absolue de Dieu, pas seulement comme Dieu, mais par un pacte comme roi des Juifs (en particulier). Ainsi, ces commandements peuvent-ils éclairer ceux à qui les humains ont conféré la puissance souveraine, pour qu'ils voient quelle doctrine ils doivent enseigner à leurs sujets.

Puisque la première éducation des enfants dépend du soin de *Ils honorent leurs parents.* leurs parents, il est nécessaire qu'ils leur obéissent pendant qu'ils sont sous leur tutelle, et non seulement cela, mais aussi qu'après (comme l'exige la gratitude) ils reconnaissent le bienfait de leur éducation par des signes extérieurs qui les honorent. À cette fin, il faut leur apprendre que le père de chacun était originairement aussi son seigneur souverain, ayant sur chacun pouvoir de vie et de mort, et quand les pères de familles renoncèrent à cette puissance absolue, lors de l'institution de l'État, il n'a jamais été entendu qu'ils perdraient l'honneur qui leur est dû pour leur rôle d'éducateurs. Renoncer à un tel droit n'est en effet nullement nécessaire pour l'institution de la puissance souveraine ; il n'y aurait pas non plus de raison de désirer avoir des enfants, ou de prendre soin de les nourrir et de les instruire si, après cela, on ne tirait d'eux aucun autre bénéfice que celui qu'on tirerait de n'importe qui. Ce qui s'accorde avec le cinquième commandement.

De plus, chaque souverain se doit d'être la cause de ce que la *Éviter de causer des torts.* justice est enseignée (consistant à n'enlever à personne ce qui lui appartient), ce qui revient à dire que le souverain est cause de ce que les humains sont enseignés à ne pas priver leurs voisins, par la violence ou la fraude, de ce qui leur appartient du fait de l'autorité souveraine. Parmi les choses que chacun a en propriété, les plus chères sont sa vie et ses propres membres ; au degré suivant, viennent (chez la plupart) les choses concernant l'affection conjugale ; et après cela, il y a les richesses et les moyens de vivre. Il faut donc apprendre au peuple à s'abstenir de la violence sur la personne d'autrui pour une vengeance privée ; de violer l'honneur conjugal ; de dérober par la force son bien à autrui ou de le lui dérober par la ruse. Pour parvenir à cela aussi, il est nécessaire que lui soient montrées les conséquences malheureuses des jugements faux obtenus par la corruption soit des juges, soit des témoins, par quoi ce qui distingue la propriété est éliminé, la justice devenant sans effet.

Toutes ces choses sont ordonnées dans les sixième, septième, huitième et neuvième commandements.

Enfin, il faut lui apprendre que non seulement les actions Et faire tout cela avec la franchise du cœur. injustes, mais aussi le projet et l'intention de les accomplir (même si, accidentellement, on est empêché) sont une injustice, celle-ci consistant en une volonté dépravée autant que dans le caractère irrégulier de l'action. Et c'est là l'intention du dixième commandement, et le résumé de la seconde table, qui se réduit entièrement à cet unique commandement de charité mutuelle : *tu aimeras ton prochain comme toi-même* ; comme le résumé de la première table se réduit à *l'amour de Dieu*, que les Juifs venaient alors de recevoir pour leur roi.

Quant aux voies et moyens par lesquels le peuple peut recevoir Usage des universités. cette instruction, nous devons nous demander par quels moyens un si grand nombre d'opinions contraires à la paix du genre humain, fondées sur de faux principes, se sont néanmoins si profondément enracinées en lui. J'entends ces principes que j'ai précisés dans le précédent chapitre : que l'on jugera de ce qui est licite et illicite, non par la loi elle-même, mais selon sa propre conscience, c'est-à-dire par ses propres jugements privés ; que les sujets se mettent en faute en obéissant aux commandements de l'État, à moins qu'ils n'aient jugé par eux-mêmes de leur licéité ; que la propriété de leurs richesses est telle qu'elle est exclue du domaine de l'État ; qu'il est licite de la part des sujets de tuer ceux qu'ils appellent tyrans ; que la puissance souveraine peut être divisée, et ainsi de suite – toutes choses que par ces moyens on instille dans le peuple. Ceux que la nécessité ou la convoitise tiennent attachés à leurs affaires et à leur travail, et ceux, de l'autre côté, que l'excès de richesse ou la paresse portent à la recherche des plaisirs sensuels (ces deux sortes constituant la majeure partie du genre humain) se trouvent détournés de la méditation profonde que l'apprentissage de la vérité requiert non seulement en matière de justice naturelle, mais aussi pour toute autre science ; ils reçoivent la notion de leur devoir, principalement

des théologiens en chaire et aussi en partie de tel de leurs voisins, ou d'une connaissance familière qui, ayant la faculté de discourir facilement et de façon plausible, paraît être mieux averti et plus savant qu'eux-mêmes sur des questions de droit ou de conscience. Or, les théologiens et tels ou tels faisant étalage d'érudition tiennent leurs connaissances des universités et des écoles de droit, ou de livres que des individus éminents de ces écoles ont publiés. Il est donc évident que l'instruction du peuple dépend entièrement de l'enseignement correct de la jeunesse dans les universités. Mais (dira-t-on) les universités d'*Angleterre* ne sont-elles pas déjà assez savantes pour cela ? ou bien auriez-vous la prétention de donner une leçon aux universités ? Graves questions. Bref³. Pour ce qui est de la première, je n'ai aucun doute pour répondre que, depuis le règne de *Henri VIII*, la puissance du pape a toujours été dressée face à la puissance de l'État, principalement dans les universités ; de même, les doctrines soutenues par une quantité de prêcheurs contre la puissance souveraine du roi, et par de si nombreux légistes, et d'autres qui ont été éduqués là, tout cela démontre assez que, même si les universités ne sont pas les auteurs de ces doctrines, elles ignorent en tout cas comment implanter les vraies. En effet, il y a tant d'opinions contraires qu'il est pratiquement certain qu'elles n'ont pas reçu assez d'instructions, et il ne fait pas de doute qu'elles ont encore conservé une trace de cette liqueur surnoise, contraire à l'autorité civile, avec laquelle on les a assaisonnées au début. Quant à la dernière question, il n'est ni opportun ni utile pour moi de répondre par oui ou par non, car quiconque voit ce que je suis en train de faire peut facilement percevoir ce que je pense.

La sécurité du peuple exige en plus, de la part de celui ou de ceux qui ont la puissance souveraine, que la justice soit administrée avec égalité à tous les niveaux du peuple, c'est-à-dire que, aussi bien les personnes riches et puissantes que celles qui sont pauvres et obscures puissent être rétablies dans leur droit pour les torts qui leur ont été faits, en sorte que les personnes de rang élevé ne

puissent avoir un plus grand espoir d'impunité quand elles agissent avec violence envers celles d'un rang inférieur, les déshonorent et leur font subir des torts, que lorsque celles-ci font la même chose à celles-là. C'est en cela, en effet, que l'équité consiste. Or, étant un précepte de la loi de nature, un souverain lui est autant assujetti que le plus humble parmi son peuple. Toutes les violations de la loi sont des délits contre l'État, mais certaines sont aussi des délits contre des personnes privées. Les délits qui concernent seulement l'État peuvent, sans atteinte à l'équité, être pardonnés, car tout un chacun, selon sa propre décision, peut pardonner ce qu'on a fait contre lui. En revanche, un délit contre une personne privée ne peut, selon l'équité, être pardonné sans le consentement de celui qui subit le tort, ou sans une compensation raisonnable.

L'inégalité des sujets procède des actes de la puissance souveraine, et donc, elle ne subsiste pas plus en la présence du souverain, c'est-à-dire dans un tribunal, que l'inégalité entre les rois et leurs sujets ne subsiste en la présence du roi des rois. L'honneur des personnes de rang élevé doit être mesuré à leurs bienfaits, et aux secours qu'ils prodiguent aux personnes de rang inférieur, et pas du tout autrement. Et les violences, l'oppression et les torts qu'elles font subir ne sont pas diminués, mais aggravés par la grandeur de leur personne, parce qu'elles ont moins besoin de les commettre. La partialité envers les grands produit des conséquences qui s'apprécient ainsi : l'impunité crée l'irrespect, l'irrespect la haine, et la haine suscite l'effort pour abattre toute grandeur oppressive et méprisante, y compris en détruisant l'État.

Une justice égale suppose aussi l'égalité devant l'imposition *Égalité devant l'impôt.* des taxes. Cette égalité ne dépend pas de l'égalité dans les richesses, mais de l'égalité de la dette que tout un chacun doit à l'État pour sa défense. Il ne suffit pas que chacun travaille pour se maintenir en vie, on doit aussi combattre (si besoin est) pour travailler dans la sécurité. Il faut faire ce que les Juifs, à leur retour de captivité, ont fait pour reconstruire le temple : ou bien le bâtir d'une main et tenir l'épée de l'autre, ou bien en payer d'autres qui se battront pour

eux. Les impôts, en effet, qui sont levés sur le peuple par la puissance souveraine ne sont rien que les salaires dus à ceux qui tiennent la force publique pour défendre les personnes privées dans la pratique de leurs différentes affaires et de leurs métiers. Étant donné que le bienfait que l'on retire de cela est de jouir de la vie, et cela vaut aussi bien pour le pauvre et pour le riche, la dette qu'un pauvre doit à ceux qui défendent sa vie est la même que celle qu'un riche leur doit pour la défense de la sienne ; mais il est entendu que les riches qui ont les pauvres à leur service peuvent devoir pour beaucoup plus de personnes que pour eux-mêmes. Cela étant pris en compte, l'égalité de l'imposition consiste plutôt en l'égalité de ce qui est consommé, que dans l'égalité des richesses des personnes ayant consommé la même chose. Quelle raison y aurait-il pour que celui qui travaille beaucoup et épargne le fruit de son travail en consommant peu soit plus imposé que celui qui, vivant dans l'oisiveté, gagne peu et dépense tout ce qu'il gagne, étant donné que l'État ne protège pas plus l'un que l'autre ? En revanche, si l'imposition est fondée sur la consommation de chacun, chacun paiera selon l'égalité pour ce qu'il utilise, et l'État ne sera pas volé par le luxe et le gaspillage de certains individus privés.

Beaucoup de personnes, à la suite d'un accident imprévisible, *Charité publique.* étant devenues incapables de subvenir à leurs besoins par leur travail, ne doivent pas être abandonnées à la charité privée, mais elles doivent être prises en charge (autant que les nécessités naturelles l'exigent) selon les lois de l'État. Car tout comme c'est un manque de charité de la part de quiconque de ne pas s'occuper des invalides, c'est de même un manque de charité de la part de l'État de les exposer au hasard d'une charité aussi incertaine.

Quant à ceux dont le corps est vigoureux, leur cas est *Prévention de l'oisiveté.* différent : il faut les forcer à travailler et, afin d'écarter l'excuse de ne pas trouver d'emploi, il doit y avoir des lois qui encouragent toutes sortes d'activités, comme la navigation, l'agriculture, la pêche et toutes les sortes de manufactures où il y a du travail. La multitude des individus pauvres mais

vigoureux augmentant toujours, ils doivent être transplantés à l'intérieur des pays qui ne sont pas assez peuplés où, cependant, ils ne doivent pas exterminer ceux qu'ils y trouvent, mais contraindre ceux-ci à cohabiter étroitement ensemble, et cela sans occuper de vastes étendues de territoire en arrachant ce qu'ils trouvent, mais en cultivant avec soin chaque parcelle de terre afin de récolter leur subsistance le moment venu. Et, quand le monde entier sera surchargé d'habitants, alors l'ultime remède après tous les autres sera la guerre qui apporte à chacun la victoire ou la mort⁴.

C'est au souverain qu'appartient le soin de produire de *Ce que sont de bonnes lois.* bonnes lois. Mais qu'est-ce qu'une bonne loi ? Par bonne loi, je n'entends pas une loi juste, car aucune loi ne peut être injuste. La loi est faite par la puissance souveraine, et tout ce qui est fait par cette puissance l'est par un mandat de chaque individu du peuple et lui appartient ; or, rien de ce que tout le monde obtient ainsi ne peut être dit injuste. Il en est des lois de l'État comme des lois du jeu : ce sur quoi les joueurs agrément n'est injuste pour aucun d'entre eux. Une bonne loi est celle qui est *nécessaire au bien du peuple et claire.*

En effet, l'utilité des lois (qui ne sont que des règles *De telles lois sont nécessaires.* autorisées) n'est pas d'empêcher les gens d'agir volontairement, mais de les guider dans leur mouvement de sorte qu'ils ne se causent pas de torts à eux-mêmes par l'impétuosité de leurs propres désirs, leur hardiesse et leur absence de jugement. C'est ainsi qu'il y a des haies, non pour arrêter les voyageurs, mais pour qu'ils restent sur la route. Donc, une loi qui n'est pas nécessaire, puisqu'elle n'a pas la vraie fin d'une loi, n'est pas bonne. On peut penser qu'une loi est bonne si elle bénéficie au souverain, bien qu'elle ne soit pas nécessaire au peuple : il n'en est rien. C'est un souverain faible que celui qui a des sujets faibles ; et un peuple faible est celui que le souverain n'a pas la puissance de régir selon sa volonté. Des lois non nécessaires ne sont pas de bonnes lois, mais des pièges à finance, et sont superflues là où la puissance

souveraine est reconnue ; et, là où elle ne l'est pas, elles sont insuffisantes pour défendre le peuple.

La clarté ne consiste pas tant dans les mots de la loi en eux- *De telles lois sont claires.* mêmes, comme dans l'énoncé des causes et des motifs pour lesquels elle a été faite. Il s'agit de cette clarté qui nous montre la signification donnée par le législateur ; or, si l'on sait ce que signifie le législateur, la loi est plus facilement comprise avec peu de mots qu'avec beaucoup. Tous les mots, en effet, sont sujets à l'ambiguïté, de plus, cela semble impliquer (à cause d'une trop grande précision) que quiconque peut échapper aux mots est hors de portée de la loi. Telle est la cause de nombreux procès inutiles. Quand je considère, en effet, combien les lois dans l'antiquité étaient brèves, et de quelle manière elles s'agrandissent encore progressivement, je crois voir une lutte entre les rédacteurs de la loi et les plaideurs, les premiers cherchant à enfermer les derniers, et les derniers cherchant à échapper aux premiers – et que ce sont les plaideurs qui gagnent. Il appartient donc à la charge du législateur (c'est-à-dire, dans tous les États, le représentant suprême, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une assemblée) de faire en sorte que la raison pour laquelle la loi a été produite soit claire et que le corps même de la loi soit bref aussi que possible, bien qu'énoncé en des termes appropriés et significatifs.

Il appartient aussi à la charge du souverain de faire une juste *Peines.* application des peines et des récompenses. Et, puisque le but de la peine n'est ni la vengeance ni la libération de la colère, mais la correction soit de celui dont c'est le délit, soit des autres pour l'exemple, il faut que les peines les plus sévères soient infligées pour ces sortes de crimes qui présentent le plus grand danger pour la chose publique, tels que ceux dont l'intention était de causer du mal au gouvernement établi, ceux aussi qui naissent du mépris de la justice, ceux qui provoquent le soulèvement de la multitude, et ceux qui, restant impunis, semblent autorisés comme lorsqu'ils sont commis par les fils, les serviteurs et les favoris de ceux qui sont au pouvoir. En effet, l'indignation

soulève les gens, non seulement contre les acteurs et les auteurs de l'injustice, mais contre toute puissance qui paraît les protéger. Il en fut ainsi dans le cas de *Tarquin* quand, pour une action insolente de ses fils, il fut conduit à l'extérieur de *Rome* et que la monarchie elle-même fut dissoute. En revanche, les crimes relevant de la faiblesse, comme ceux qui sont causés par une grande provocation, une forte frayeur, un besoin impératif ou encore par l'ignorance du fait que l'action soit un grand crime ou non, donnent très souvent lieu à la clémence sans aucun préjudice pour l'État. Et la clémence, chaque fois qu'elle est possible, est exigée par la loi de nature. Punir les chefs et les inspireurs d'une rébellion, et non les pauvres, manipulés et parfois punis, peut profiter à l'État à titre d'exemple. Être sévère avec le peuple, c'est punir son ignorance qui, pour une large part, peut être imputée au souverain, dont c'est la faute s'il ne l'a pas mieux éduqué.

De la même manière, il appartient à la charge du souverain et il *Récompenses.* relève de son devoir d'attribuer ses récompenses en sorte qu'il puisse résulter de là un bénéfice pour l'État, en quoi consistent leur utilité et leur but. Il en est ainsi quand ceux qui ont bien servi l'État sont ainsi récompensés, pour un coût aussi faible que possible pour le trésor commun, comme d'autres aussi sont encouragés à la fois à servir l'État aussi loyalement qu'ils le peuvent, et à étudier les moyens qu'ils ont d'être capables de le faire encore mieux. Acheter avec de l'argent ou avec une promotion un sujet populaire et ambitieux pour qu'il se tienne tranquille et renonce à exercer une influence pernicieuse dans l'esprit des gens du peuple, n'a rien de la nature d'une récompense (qui est ordonnée non à ce qui a desservi, mais au service passé). Ce n'est pas non plus une marque de gratitude mais de peur, qui ne tend pas au bénéfice de la chose publique, mais à son désavantage. C'est un combat contre l'ambition, pareil à celui d'*Hercule* avec l'*Hydre* monstrueuse qui, ayant plusieurs têtes, en avait trois qui repoussaient chaque fois que l'une d'elles était coupée. De même, en effet, quand on vient à bout de l'obstination d'un personnage populaire par le

moyen d'une récompense, il en surgit beaucoup plus (par l'exemple) qui se livrent aux mêmes méfaits dans l'espoir d'en tirer un même profit : comme toutes sortes de marchandises, le mal se développe en s'échangeant. Et, bien que parfois, une guerre civile puisse être éloignée par de tels moyens, il reste que le danger s'accroît de plus en plus et que la ruine publique est plus assurée. Il est donc contraire au devoir du souverain, à qui la sécurité publique est commise, de récompenser ceux qui aspirent à la grandeur en ébranlant la paix de leur pays, plutôt que de s'opposer à eux dès le début, sans grand risque, au lieu de le faire plus tard avec plus de risque.

Une autre affaire du souverain consiste à choisir de bons conseillers, *Conseillers.* je veux dire tels que le souverain aura à prendre leur avis pour le gouvernement de l'État. Ce mot de conseil, en effet, vient de *concilium*, dérivé de *considium*, et a une large signification ; il recouvre toute assemblée d'individus siégeant ensemble, non seulement pour délibérer de ce qu'il y a lieu de faire par la suite, mais aussi pour juger de faits passés et de la loi du moment. Je le prends ici au premier sens seulement et, dans ce sens, il n'y a à choisir de conseiller ni en démocratie ni en aristocratie, puisque les personnes qui conseillent sont membres des personnes conseillées. Donc, le choix de conseillers est propre à la monarchie, en laquelle le souverain qui s'efforce de ne pas faire le choix des meilleurs en tous les domaines ne remplit pas sa tâche comme il le devrait. Les meilleurs conseillers sont ceux qui ont le moins d'espoir de profit à donner un mauvais conseil, et le plus de connaissance de ces choses qui conduisent à la paix et à la défense de l'État. Savoir qui espère retirer un bénéfice des troubles publics est une question ardue, mais les indices conduisant à une suspicion juste sont le soutien apporté aux gens qui se plaignent de façon déraisonnable ou de misères sans remèdes, de la part de ceux dont les biens ne sont pas suffisants pour faire face à leurs dépenses habituelles ; ce qui peut être aisément constaté par quiconque a intérêt à le savoir. En revanche, savoir qui connaît le mieux les affaires publiques est encore plus difficile, et ceux qui le savent sont

ceux qui ont le moins besoin d'eux. En effet, savoir qui sait les règles de presque toutes les activités, c'est connaître chacune d'elles à un haut degré, car personne n'est certain de la vérité des règles dont un autre se sert, sauf le premier à qui on les a enseignées pour qu'il les comprenne. Mais les meilleurs indices de la connaissance d'une activité sont de l'avoir beaucoup pratiquée et d'avoir constamment de bons résultats. Bien conseiller n'est ni une affaire de sort ni d'héritage, et donc, il n'y a pas plus de raison d'espérer un conseil avisé de la part d'un riche ou d'un noble, en matière d'État plutôt qu'en matière de construction de forteresse ; sauf si nous pensons qu'il n'y a pas besoin de méthode dans l'étude de la politique (comme on en a besoin dans l'étude de la géométrie), mais qu'il suffit de regarder autour de soi – ce qui n'est pas le cas. La politique, en effet, est la plus difficile des deux. Pourtant, dans cette partie de l'*Europe*, c'est un droit que se sont donné certaines personnes de siéger dans les plus hauts conseils de l'État, par héritage. Cela remonte aux anciens Germains, alors que de nombreux seigneurs absolus se rassemblaient pour conquérir d'autres nations, et qu'ils ne voulaient pas participer à une confédération sans de tels privilèges qui seraient, dans l'avenir, la marque par laquelle il y aurait une différence entre leur postérité et la postérité de leurs sujets. Or, ces privilèges étant incompatibles avec la puissance souveraine, ceux qui les ont peuvent en apparence les conserver par faveur du souverain ; mais au lieu de se battre pour eux comme pour leur droit, il faudra qu'ils les abandonnent progressivement et finissent par ne pas recevoir plus d'honneurs que ceux attachés à leurs capacités naturelles.

Quelle que soit l'affaire, si capables que soient les conseillers, le bénéfice à tirer de leur conseil est d'autant plus grand qu'ils donnent tous leur avis, avec leurs motifs, un par un, au lieu de le donner réunis en assemblée, en faisant des discours ; il vaut mieux aussi qu'ils aient préparé leur avis plutôt que de l'improviser. Ils ont en effet plus de temps pour en considérer les conséquences et sont également moins sujets à être entraînés dans des contradictions par

l'envie, la compétition et les autres passions qui naissent de la différence des opinions.

Le meilleur conseil, pour tout ce qui concerne non pas les autres nations, mais le bien-être des sujets et le bénéfice qu'ils peuvent en retirer, grâce aux lois tournées uniquement vers l'intérieur, doit être recueilli à partir de l'ensemble des informations et des doléances du peuple de chaque province. Le peuple est plus au fait de ses propres besoins et donc, s'il ne demande rien qui déroge aux droits essentiels de souveraineté, il doit être écouté avec attention. En effet, sans ces droits essentiels (comme je l'ai souvent dit auparavant) l'État ne peut pas du tout subsister.

Le commandant en chef d'une armée, s'il n'est pas populaire, *Commandants en chef.* ne sera ni aimé ni craint comme il devrait l'être par son armée et, par conséquent, il ne pourra accomplir sa tâche avec succès. Il doit donc être ingénieux, courageux, bienveillant, libéral et favorisé par la fortune, en sorte qu'on ait de lui l'opinion qu'il est compétent et qu'il aime ses soldats. Telle est la popularité, elle suscite chez les soldats à la fois le désir et le courage de s'attirer les faveurs du général, et le protège de sa sévérité quand il punit (en cas de nécessité) les soldats mutins ou négligents. Mais l'amour des soldats pour leur chef (si celui-ci ne donne pas de garantie de sa fidélité) est une chose dangereuse pour la puissance souveraine, en particulier quand elle est entre les mains d'une assemblée qui n'est pas populaire. La sécurité du peuple exige donc à la fois que ceux à qui le souverain commet le commandement de ses armées soient des chefs compétents et des loyaux sujets.

Mais, si le souverain lui-même est populaire, c'est-à-dire révééré par son peuple et aimé de lui, la popularité d'un sujet n'est pas du tout un danger. Les soldats, en effet, ne sont pas en général assez injustes pour se mettre du côté de leur capitaine, même s'ils l'aiment contre leur souverain dont ils aiment aussi non seulement la personne, mais la cause. Ainsi donc, ceux qui par la violence ont de tout temps supprimé la puissance de leur souverain légitime, avant de

pouvoir s'installer à sa place, ont toujours été mis dans l'embarras de se forger des titres pour éviter que le peuple ne soit honteux de les recevoir. Avoir un droit reconnu à la puissance souveraine est une qualité si populaire que celui qui l'a n'a besoin, pour sa part, de rien de plus que d'orienter le cœur de ses sujets vers lui, et que ceux-ci constatent qu'il est absolument capable de gouverner sa propre famille ; quant à ses ennemis, il suffit que leurs armées soient dispersées. En effet, jusqu'ici, la plus grande partie du genre humain, et la plus active, ne s'est jamais contentée du présent.

En ce qui concerne les charges d'un souverain par rapport à un autre, que l'on regroupe sous cette loi qu'on appelle communément *lois des nations*, il n'y a pas lieu d'en dire quoi que ce soit ici parce que loi des nations et loi de nature sont une même chose. Tout souverain a le même droit pour procurer la sécurité à son peuple qu'un individu quelconque peut avoir pour se procurer sa propre sécurité. Et la même loi qui dicte aux humains qui n'ont pas de gouvernement civil ce qu'ils doivent faire, et ce qu'ils doivent éviter de se faire les uns les autres, dicte la même chose aux États, c'est-à-dire aux consciences des princes souverains et des assemblées souveraines. Il n'y a pas de tribunal de la justice naturelle, sauf et seulement dans la conscience, là où ce ne sont pas les humains qui règnent, mais Dieu, dont les lois (celles qui obligent le genre humain) sont *naturelles* au regard de Dieu en tant qu'il est l'auteur de la nature ; et, au regard du même Dieu, en tant qu'il est le roi des rois, elles sont des *lois*. Mais du royaume de Dieu, en tant que roi des rois, et aussi en tant que roi d'un peuple particulier, je parlerai dans le reste de ce discours.

¹ Voir en particulier le chapitre 35.

² Hobbes retient ici la leçon « républicaine » de Machiavel, voir notamment *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 53, *Qu'un peuple est plus sage et plus constant qu'un prince*.

³ On perçoit l'ironie de Hobbes. Mais derrière cette ironie, une question « grave » est en effet posée : faut-il laisser les universités, ou plutôt ce qu'on y enseigne, aux soins des églises ? La réponse de Hobbes

est non, bien entendu, et il caresse l'idée que ses propres doctrines pourraient avantageusement y être enseignées pour favoriser la paix civile.

4 Si la colonisation, sans violence inutile, car elle doit être bénéfique, est le remède à la surpopulation, c'est finalement la guerre qui règle ce problème ; c'est reconnaître implicitement que le recours à la guerre, c'est-à-dire le retour à l'état de nature, reste un remède à la finitude humaine, en l'accomplissant.

Du ROYAUME DE DIEU PAR NATURE

Que l'état de nature, c'est-à-dire de liberté absolue, soit l'état *Objet de ce chapitre.* d'anarchie et de guerre de ceux qui ne sont ni souverains ni sujets ; que les préceptes par lesquels les humains sont guidés pour échapper à cet état soient les lois de nature ; que l'État sans puissance souveraine ne soit qu'un mot vide de substance, et ne puisse durer ; que les sujets doivent aux souverains une obéissance pure et simple, en toutes choses, là où leur obéissance ne s'oppose pas aux lois de Dieu, je l'ai assez prouvé dans ce que j'ai déjà écrit. Pour connaître entièrement le devoir civil, il est seulement besoin de savoir ce que sont ces lois de Dieu. Sans cela, en effet, on ne sait pas si tout ce que commande la puissance civile est ou n'est pas contraire à la loi de Dieu, on ne sait si, par trop d'obéissance civile, on offense la majesté divine, ou si, craignant d'offenser Dieu, on transgresse les commandements de l'État. Pour éviter ces deux écueils, il est nécessaire de savoir ce que sont les lois divines. Ainsi, étant donné que la connaissance de toute loi dépend de la connaissance de la puissance souveraine, dans ce qui va suivre je dirai ce qu'est le ROYAUME DE DIEU.

Le Seigneur est roi, que la terre exulte, dit le psalmiste. Et ^{Ps 97 (96). 1 ; 99 (98).1} aussi : *Le Seigneur est roi : que les peuples tremblent ! Il siège sur les chérubins : que la terre frémissse !* Que les humains le veulent ou non, ils ^{Qui sont les sujets au royaume de Dieu.} doivent toujours être assujettis à la puissance divine. En niant l'existence de Dieu ou sa providence les humains peuvent rejeter leur quiétude, mais pas leurs chaînes. Mais nommer royaume cette puissance de Dieu qui d'elle-même s'étend non seulement aux humains, mais aussi aux bêtes, aux plantes et aux corps inanimés, ce n'est rien d'autre que faire un usage

métaphorique du mot. En effet, au sens propre, celui qui règne est seulement celui qui gouverne ses sujets par sa parole en promettant des récompenses à ceux qui lui obéiront, et en menaçant de peines ceux qui ne lui obéissent pas. Donc, les sujets du royaume de Dieu ne sont pas des corps inanimés, non plus que des créatures irrationnelles, pour la raison qu'ils ne comprennent aucun de ses préceptes comme étant celui de Dieu. Ce ne sont pas non plus les athées, ni ceux qui ne croient pas que Dieu s'occupe des actions du genre humain, parce que ceux-là ne reconnaissent aucune de ses paroles comme étant la sienne, et qu'ils n'ont aucun espoir en ce qui concerne ses récompenses ou de crainte pour ce qui est de ses menaces. Par conséquent, ceux qui croient qu'il y a un dieu qui gouverne le monde, qui a donné des préceptes, énoncé les récompenses et les peines pour le genre humain sont des sujets de Dieu ; tous ceux qui restent doivent être compris comme des ennemis.

Gouverner par des paroles requiert que ces paroles soient rendues manifestes afin d'être connues, sinon elles ne sont pas des lois. Il est en effet de la nature des lois qu'elles soient efficacement et clairement promulguées, en sorte que leur ignorance ne puisse être une excuse. En ce qui concerne les lois des hommes il n'y a qu'un seul moyen, qui est la proclamation et la promulgation par la voix humaine. En revanche, Dieu déclare ses lois selon trois voies : par les dictées de la *raison naturelle*, par *révélation*, et par la *voix* de quelque *homme*. Il ressort de cela une triple parole de Dieu, *rationnelle*, *sensible* et *prophétique*, ce qui correspond à une triple écoute : *droite raison*, *sensation surnaturelle* et *foi*. Or, en ce qui concerne la sensation surnaturelle, qui consiste en révélation, ou en inspiration, aucune loi universelle n'a été donnée ainsi, parce que Dieu ne parle pas de cette manière, sauf à certaines personnes particulières et dit diverses choses à divers individus.

En partant de la différence entre les deux autres sortes de paroles de Dieu, *rationnelle* et *prophétique*, il peut être attribué à Dieu un double royaume, *naturel* et *prophétique* : naturel est le royaume où il

*La triple parole de Dieu :
raison, révélation, prophétie.*

*Le double royaume de
Dieu : naturel et
prophétique.*

gouverne ceux du genre humain qui reconnaissent sa providence par les dictées naturelles de la droite raison ; prophétique est le royaume dans lequel, ayant choisi une nation particulière (les Juifs) comme formant ses sujets, il gouverna ceux-ci, et nul autre qu'eux, non seulement par la raison naturelle, mais par des lois positives qu'il leur donna par la bouche de ses saints prophètes. C'est du royaume naturel de Dieu que j'entends parler dans ce chapitre.

Le droit de nature par lequel Dieu règne sur les humains et punit ceux qui violent ses lois doit être dérivé, non de ce que, Le droit de souveraineté de Dieu est dérivé de son omnipotence. les ayant créés, il exigerait d'eux l'obéissance en reconnaissance de ses bienfaits, mais de sa *puissance irrésistible*. J'ai montré auparavant comment le droit souverain procède d'un pacte : montrer comment le même droit procède de la nature ne requiert rien de plus que de montrer en quel cas il ne peut jamais être annulé. Étant donné que tous les humains avaient par nature un droit sur toutes choses, tout un chacun avait le droit de régner sur tous les autres. Or, puisque ce droit ne pouvait s'obtenir par la force, pour leur sécurité tous le mirent de côté, par un consentement commun, afin d'établir des hommes (dotés de l'autorité souveraine) pour les gouverner et les défendre ; au contraire, si un homme quelconque, doté d'une puissance irrésistible, avait existé, il n'y aurait eu aucune raison pour que, par cette puissance, il ne se gouverne et se défende, et les autres aussi, à son gré. Donc, la domination de tous les hommes revient par nature à ceux dont la puissance est irrésistible à cause de l'éminence de leur puissance. Par conséquent, c'est à cause de cette puissance que le royaume parmi les humains et le droit de les accabler selon son bon plaisir appartiennent naturellement à Dieu tout-puissant, non en tant que créateur, et bienfaiteur, mais en tant qu'omnipotent. Et, bien qu'une peine soit due seulement pour une faute, parce que ce mot désigne la punition infligée pour une faute, néanmoins le droit de l'infliger n'est pas toujours dérivé des fautes humaines, mais de la puissance divine.

Pourquoi les méchants prospèrent-ils alors que les bons supportent l'adversité ? C'est là une question souvent débattue par les Anciens ; elle est pareille à celle que nous nous posons nous-mêmes : *selon quel droit Dieu dispense-t-il les prospérités et les adversités en cette vie ?* C'est une question si ardue qu'elle a ébranlé la foi en la divine providence, non seulement des gens ordinaires, mais aussi des philosophes, et, ce qui est pire, des saints. *Dieu est bon* (dit David) *pour Israël, pour les hommes au cœur pur.* *Pourtant, j'avais presque perdu pied ; un rien, et je faisais un faux pas, car j'étais jaloux des parvenus, je voyais la chance des impies.* Et Job n'adresse-t-il pas avec ferveur des remontrances à Dieu pour les peines dont il a souffert malgré sa justice ? Dans le cas de Job, cette question est tranchée par Dieu lui-même, non par des arguments tirés des fautes de Job, mais de sa propre puissance. En effet, alors que les amis de Job trouvaient dans son affliction des arguments indiquant ses fautes, et qu'il se défendait lui-même en protestant par la conscience de son innocence, Dieu lui-même intervint dans l'affaire et, ayant justifié l'affliction par des arguments tirés de sa puissance, tels que celui-ci *Où est-ce que tu étais quand je fondai la terre ?* et d'autres semblables, il approuva l'innocence de Job et réprouva les fausses doctrines de ses amis. La sentence de notre Sauveur au sujet de l'aveugle-né est conforme à cela ; voici ces mots : *Ni lui ni ses parents n'ont péché. Mais c'est pour que les œuvres de Dieu se manifestent en lui.* Et, bien qu'il soit dit que *la mort est entrée dans le monde par la faute* (ce qui signifie que si Adam n'avait jamais péché, il ne serait jamais mort, autrement dit, il n'aurait jamais souffert aucune séparation de son âme d'avec son corps), il ne s'ensuit pas que Dieu ne pouvait pas en toute justice lui infliger une peine, même s'il n'avait pas péché, tout comme il en inflige à des créatures qui ne peuvent commettre de faute¹.

Ayant parlé du droit de souveraineté de Dieu, en tant qu'il se fonde uniquement sur la nature, nous devons ensuite considérer quelles sont les lois divines, ou dictées de la raison naturelle, lesquelles lois concernent ou bien le

La faute n'est pas la cause de toutes les peines.

Ps 73 (72), 1,2,3

Jb 38, 4

Lois divines.

devoir naturel d'un humain vis-à-vis d'un autre, ou l'honneur dû naturellement à notre divin souverain. Les premières sont les mêmes lois de nature dont j'ai déjà parlé aux chapitres 14 et 15 de ce traité, à savoir équité, justice, miséricorde, humilité et autres vertus morales. Il reste donc à examiner quels préceptes sont dictés aux humains par leur raison naturelle seulement, sans aucune autre parole de Dieu, concernant l'honneur et le culte de la majesté divine.

L'honneur consiste dans la pensée et l'opinion que nous Ce que sont l'honneur et le culte. formons en nous de la puissance et de la bonté d'un autre. Et donc, honorer Dieu c'est penser à sa puissance et à sa bonté avec autant d'élévation que nous le pouvons. Les signes extérieurs de cette opinion, tels qu'ils apparaissent à travers les mots et les actions des humains, s'appellent le *culte*, qui est une partie de ce que les Latins entendent par le mot *cultus*. *Cultus*, en effet, signifie proprement et toujours le travail que l'on fait sur quelque chose avec pour but d'en tirer un bénéfice. Or, parmi ces choses dont nous tirons bénéfice, les unes nous sont soumises, de sorte que le bénéfice qu'elles nous procurent dérive du travail que nous avons fait sur elles, comme un effet naturel ; les autres ne nous sont pas soumises et elles répondent à notre travail conformément à leurs propres volontés. Dans le premier sens, le travail fait sur la terre est appelé *culture*, et l'éducation des enfants s'appelle la *culture* de leurs esprits. Dans le second sens, quand la volonté des gens doit être orientée vers nos projets, non par la force, mais par la bienveillance, il s'agit de courtoisie, autrement dit de gagner des faveurs par des bons offices, par exemple, en encensant quelqu'un pour lui montrer qu'on reconnaît sa puissance ou en faisant tout ce qui plaira à ceux dont on entend tirer un bénéfice. C'est cela qu'on appelle proprement *culte* ; et c'est en ce sens qu'on entend par *publicola* celui qui a le culte du peuple, et par *cultus dei*, le culte de Dieu.

De l'honneur interne, qui consiste en l'opinion que l'on a de Divers signes d'honneur. la puissance et de la bonté, sont issues trois passions : l'*amour*, qui se réfère à la

bonté, ainsi que l'*espoir* et la *peur* qui sont en relation avec la puissance ; il donne lieu également aux trois composantes du culte extérieur : *louer, glorifier, bénir*. L'objet de la louange est la bonté, celui de la glorification et de la bénédiction est la puissance, et l'effet de cela est la félicité. Louanges et glorification se manifestent à la fois par des mots et des actions ; par des mots, quand nous disons que quelqu'un est bon et élevé ; par des actions quand nous le remercions pour sa bonté et que nous obéissons à sa puissance. L'opinion que l'on a de la joie d'un autre peut s'exprimer seulement par des mots.

Il y a des signes d'honneur (à la fois par des attributs et des Cultes naturel et arbitraire. actions) qui sont naturels ; parmi les attributs, il y a *bon, juste, libéral* et autres semblables ; et parmi les actions, il y a les *prières, les remerciements* et l'*obéissance*. D'autres signes sont institués par les humains ou viennent de leurs coutumes et, selon les lieux et les temps, ils honorent ou déshonorent : il s'agit des gestes pour saluer, prier ou remercier qui, selon les temps et les lieux, sont faits différemment. Les premiers sont *naturels*, les derniers sont *arbitraires*.

En ce qui concerne le culte arbitraire, il y en a deux Cultes commandé et libre. différents car tantôt il s'agit d'un culte *commandé*, tantôt d'un culte *volontaire*. Quand le culte est exigé par celui qui en est l'objet, le culte est commandé ; quand le culte est laissé à l'appréciation de celui qui le rend, il est libre. Quand il est commandé, ni les mots ni les gestes ne sont le culte, mais l'obéissance. En revanche, quand il est libre, le culte consiste dans l'opinion de ceux à qui on le rend. Si pour eux, en effet, les mots et les gestes par lesquels on les honore paraissent ridicules et tendent à l'outrage, ce n'est pas un culte, parce qu'il n'y a là aucun signe d'honneur ; et il n'y a pas de signes d'honneur parce qu'un signe n'en est pas un pour celui qui le fait, mais pour celui qui le reçoit, autrement dit pour le spectateur.

De même, il y a un culte *public* et un culte *privé*. Le culte Cultes privé et public. public est celui que l'État rend, en tant que personne une. Le culte privé est celui qu'une personne privée montre. Au regard de la totalité de l'État, le culte

public est libre, mais au regard des individus particuliers, ce n'est pas le cas. Le culte privé est libre dans le secret ; mais à la vue de la multitude il n'est jamais sans certaines limitations, qu'elles viennent des lois ou de l'opinion des humains ; ce qui est contraire à la nature de la liberté.

Parmi les humains, le but visé par le culte est la puissance. En Le but du culte. effet, quand on voit quelqu'un faire l'objet d'un culte, on le suppose puissant et l'on est prêt à lui obéir, ce qui accroît sa puissance. Or, Dieu est sans but : le culte que nous lui devons procède de notre devoir et est conduit, selon nos capacités, par ces règles de l'honneur que la raison ordonne aux faibles de rendre aux plus puissants qu'eux, dans l'espoir d'en tirer un bénéfice, par peur d'un dommage, ou pour les remercier d'un bien qu'ils ont déjà reçu d'eux.

Attendu que nous pouvons savoir quel est le culte de Dieu Attributs de l'honneur rendu à Dieu. tel que la lumière naturelle nous l'enseigne, je commencerai par ses attributs. Premièrement, il est manifeste que nous devons lui attribuer l'*existence*, car aucun humain ne peut avoir la volonté d'honorer ce qu'il pense n'avoir aucun être.

Deuxièmement, que ces philosophes qui disaient que le monde, ou l'âme du monde, étaient Dieu en parlaient de manière inconvenante, et niaient son existence. En effet, par Dieu, on entend la cause du monde, et, dire que le monde est Dieu, c'est dire qu'il est sans cause, c'est-à-dire sans Dieu.

Troisièmement, dire que le monde n'a pas été créé, mais qu'il est éternel (vu que ce qui est éternel est sans cause) c'est nier qu'il y a un Dieu.

Quatrièmement, ceux qui attribuent (pensent-ils) la quiétude à Dieu lui retirent le soin qu'il prend du genre humain² ; ils lui retirent son honneur car ils suppriment l'amour des humains pour lui et leur peur de lui, qui sont les racines de l'honneur.

Cinquièmement, pour ces choses signifiant grandeur et puissance, dire qu'il est *fini*, ce n'est pas l'honorer. Car ce n'est pas un signe de la volonté d'honorer Dieu que de lui attribuer moins que ce que nous pouvons. Or, le fini est moins

que ce que nous pouvons parce qu'au fini il est aisé d'ajouter quelque chose de plus.

Donc, lui attribuer une *figure* ce n'est pas l'honorer, car toute figure est finie.

Ni de dire que nous le concevons et l'imaginons, ou que nous avons une *idée* de lui dans notre esprit puisque tout ce que nous concevons est fini.

Ni de lui attribuer des *parties*, ou la *totalité*, qui sont les attributs des choses finies seulement.

Ni de dire qu'il est en ce *lieu*-ci ou en celui-là car tout ce qui est en un lieu est limité et fini.

Ni qu'il se *meut* ou se *repose*, car ces deux attributs lui assignent un lieu.

Ni qu'il y a plus de dieux qu'un seul, car cela implique qu'ils soient tous finis ; mais il ne peut y avoir plus d'un seul infini.

Ni d'inscrire en lui (sauf métaphoriquement, pour signifier non la passion mais l'effet) des passions qui relèvent de la peine, comme le *repentir*, la colère, la miséricorde ; ou du manque, comme l'*appétit*, l'*espoir*, le *désir* ; ou de toute faculté passive, car la passion est la puissance limitée par quelque chose d'autre.

Et donc, quand nous assignons à Dieu une *volonté*, on ne doit pas entendre, comme pour les humains, un *appétit rationnel*, mais la puissance par laquelle il effectue toute chose³.

Il en va de même, quand nous lui attribuons la *vision*, et autres formes de la sensation, ainsi que la *connaissance*, et la *compréhension*, qui ne sont rien, en nous, que le tumulte de l'esprit suscité par les choses extérieures qui compriment les parties organiques du corps humain. Il n'y a, en effet, rien de tel en Dieu : s'agissant de choses qui dépendent des causes naturelles, on ne peut les lui attribuer.

Celui qui ne veut rien attribuer à Dieu que ce qui est garanti par la raison naturelle doit ou bien utiliser des attributs négatifs tels que *infini*, *éternel*, *incompréhensible*, ou superlatifs comme *plus haut*, *plus grand* et ainsi de suite, ou encore indéfinis comme *bon*, *juste*, *sain*, *créateur* et dans un sens tel que ce

soit comme s'il n'avait pas l'intention d'énoncer ce qu'il est (car ce serait le circonscrire dans les limites de notre imagination), mais combien on l'admire, et combien on serait disposé à lui obéir : ce qui est un signe d'humilité et de la volonté de l'honorer autant qu'on le peut. Il n'y a, en effet, qu'un seul nom pour signifier comment nous concevons sa nature ; c'est JE SUIS⁴. Et il n'y a qu'un nom pour sa relation à nous ; c'est *Dieu*, en lequel est contenu père, roi et seigneur.

En ce qui concerne les actes du culte divin, c'est un Actions signalant l'honneur rendu à Dieu. précepte très général de la raison qu'ils soient des signes de l'intention d'honorer Dieu. Ce sont, premièrement, les *prières*. En effet, en faisant les images, nul ne pensait que les sculpteurs en faisaient des dieux, mais le peuple les faisait en *priant* ces images.

Deuxièmement, l'*action de grâce*, qui diffère de la prière dans le culte divin, uniquement en ceci que les prières précèdent et que les remerciements succèdent au bénéfice : le but des unes et des autres étant de reconnaître Dieu comme auteur de tous les bénéfices, aussi bien passés que futurs.

Troisièmement, les *dons*, c'est-à-dire les *sacrifices* et *oblations*, lesquels (s'ils sont les meilleurs) sont des signes d'honneur, car ils sont des actions de grâce.

Quatrièmement, *ne jamais jurer si ce n'est par Dieu* est naturellement un signe d'honneur, car c'est confesser que Dieu seul connaît le cœur et que nulle intelligence humaine ou force ne peut protéger quelqu'un de la vengeance de Dieu sur le parjure.

Cinquièmement, ne pas parler de Dieu inconsidérément, c'est une partie du culte rationnel, car cela montre qu'on le craint, et la crainte est l'aveu de sa puissance. Il s'ensuit que le nom de Dieu ne doit pas être utilisé intempestivement et sans motif, car c'est l'utiliser en vain. Or, c'est l'utiliser sans motif si ce n'est pas pour prêter serment et, par ordre de l'État, pour certifier les jugements ou, entre États, pour éviter la guerre. Disputer de la nature de Dieu est contraire à son honneur, car c'est supposer que, dans ce

royaume naturel de Dieu, il n'existe pas d'autre moyen de connaître quelque chose si ce n'est par la raison, autrement dit selon les principes de la science naturelle, des principes si éloignés de nous enseigner quoi que ce soit sur la nature de Dieu qu'ils ne peuvent nous enseigner notre propre nature, ni la nature de la plus petite créature vivante. Ainsi donc, quand, à l'aide des principes de la raison naturelle, les humains disputent des attributs de Dieu, il ne font que le déshonorer. En effet, pour ce qui est des attributs de Dieu, on ne considère pas leur signification au regard de la vérité philosophique, mais au regard de l'intention pieuse qui est de lui faire honneur autant qu'on le peut. Pour ne pas avoir pris cela en considération, des volumes de débat ont été écrits sur la question de la nature de Dieu, qui ne tendent pas à l'honorer, mais à honorer nos intelligences et notre savoir, et qui ne sont rien d'autre que l'abus inconsidéré et vain de son sacré nom.

Sixièmement, c'est une dictée de la raison naturelle que *prières*, *offrandes* et *sacrifices*, chacune de ces choses en son genre, rendent au mieux l'honneur, et de la manière la plus significative. C'est ainsi, par exemple, que prières et actions de grâce doivent être composées à l'aide de paroles et de phrases qui ne soient ni improvisées, ni légères, ni plébéiennes, mais belles, et bien tournées. Sinon, en effet, on ne fait pas à Dieu tout l'honneur que l'on peut. Et donc, les païens agissaient stupidement en rendant un culte aux images pour rendre un culte aux dieux ; en revanche, leur pratique était raisonnable car ils le faisaient en vers et en musique, à la fois par la voix et par des instruments. De même encore, en offrant des bêtes en sacrifice et en faisant des dons, dans leurs pratiques du culte, ils étaient tout pénétrés de soumission et de volonté de commémorer les bénéfices reçus, ce qui est conforme à la raison car procédant de l'intention d'honorer Dieu.

Septièmement, la raison commande non seulement d'honorer Dieu en secret mais aussi, et particulièrement, en public et à la vue des gens ; sans cela,

en effet (et c'est ce qui plaît le plus à celui qu'on honore), le pouvoir d'amener les autres à l'honorer est perdu.

Enfin, obéir à ses lois (autrement dit, dans ce cas, aux lois de nature) est le culte le plus élevé de tous. Car de même que Dieu accepte plus l'obéissance que le sacrifice, de même aussi ignorer ses commandements est le plus grand des mépris. Telles sont les lois de ce culte divin que la raison naturelle dicte aux individus privés.

Cela dit, vu que l'État n'est qu'une personne une, il ne doit Le culte public consiste en l'uniformité. pareillement manifester envers Dieu qu'un unique culte, ce qui est fait quand il ordonne qu'il soit rendu publiquement par les individus privés. Tel est le culte public qui a la propriété d'être *uniforme*. En effet, de ces actes accomplis différemment, par des individus différents, on ne peut dire qu'ils sont un culte public. Et donc, là où plusieurs sortes de culte sont autorisés, provenant des religions différentes d'individus différents, on ne peut dire qu'un culte public existe, ni que l'État soit d'une religion quelconque.

Mais, puisque les mots (et par conséquent les attributs de Tous les attributs relèvent des lois civiles. Dieu) tiennent leur signification de l'accord et de la constitution des humains, on doit tenir que ces attributs sont significatifs de ce que les humains entendent de la sorte honorer ; et, tout ce qui peut être fait par les volontés des individus particuliers, là où il n'y a pas d'autre loi que la raison, peut être fait selon la volonté de l'État, par les lois civiles. Or, puisque l'État n'a pas de volonté, et ne fait de lois que celles qui sont faites par celui ou ceux qui ont la puissance souveraine, il s'ensuit que ces attributs que le souverain ordonne dans le culte divin en tant que signes d'honneur doivent être tenus et utilisés comme tels par les individus privés dans leur culte public.

Mais, puisque toutes les actions ne sont pas des signes par Pas toutes les actions. constitution, et que certaines sont naturellement des signes d'honneur, d'autres de mépris, ces dernières actions (qui sont celles que les gens sont honteux de faire à la vue de ceux qu'ils révèrent) ne peuvent appartenir, du fait de la

puissance humaine, au culte divin ; quant aux premières (comme les comportements convenables, modestes et humbles), elles ne peuvent en être séparées. Mais, alors qu'il y a un nombre infini d'actions et de gestes d'une nature indifférente, parmi eux, ceux que l'État ordonnera qu'ils soient publiquement et universellement en usage, en tant que signes d'honneur, doivent être pris et utilisés comme tels par les sujets. Et ce que dit l'Écriture : *il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux humains*, a une place au royaume de Dieu par un pacte, et non par nature.

Ayant ainsi brièvement parlé du royaume naturel de Dieu, et de ^{Peines naturelles.} ses lois naturelles, j'ajouterai seulement à ce chapitre un court énoncé de ces peines naturelles. Il n'est pas d'action humaine en cette vie qui ne soit le début d'une chaîne si longue de conséquences que la prévoyance humaine, aussi loin qu'elle se porte, ouvre aux humains une perspective sur la fin. Dans cette chaîne, des événements sont liés, aussi bien les bons que les mauvais, de façon telle que celui qui fera une chose pour son plaisir devra s'engager lui-même à subir toutes les souffrances qui lui sont attachées ; ces souffrances sont les peines naturelles de ces actions, qui sont le commencement de plus de mal que de bien. C'est ainsi que l'excès est naturellement puni par des maladies, l'imprudence par la malchance, l'injustice par la violence des ennemis, l'orgueil par la ruine, la lâcheté par l'oppression, la négligence de leur gouvernement par les princes est punie par la rébellion, et la rébellion par le massacre. En effet, attendu que les peines sont la conséquence de la violation des lois, les peines naturelles doivent naturellement être des conséquences de la violation des lois de nature et donc les suivre comme leurs effets naturels, et non arbitraires.

Tel est donc ce qui concerne la constitution, la nature, le ^{Conclusion de la seconde partie.} droit des souverains et le devoir des sujets, ainsi qu'ils sont déduits des principes de la raison naturelle. Cela dit, constatant la différence qu'il y a entre cette théorie et la pratique de la plus grande partie du monde, en particulier du monde occidental, qui a reçu ses enseignements de *Rome* et

d'*Athènes*, et à quelle profondeur se situe la philosophie morale exigée de ceux qui administrent la souveraine puissance, j'en viens à croire que ce travail est aussi inutile que la *République* de *Platon*. Car lui aussi pense qu'il est impossible de jamais éliminer les désordres de l'État, le changement des gouvernements par la guerre civile, tant que les souverains ne seront pas philosophes. Mais, quand je considère encore que cette science de la justice naturelle est l'unique science nécessaire aux souverains et à leurs principaux ministres ; qu'ils n'ont pas besoin de s'encombrer de sciences mathématiques (comme ils le sont chez *Platon*) au-delà de ce que, par de bonnes lois, ils encourageront les gens à les étudier ; et que ni *Platon*, ni aucun autre philosophe jusqu'à présent, n'ont mis en ordre et prouvé de manière adéquate ou probable tous les théorèmes de la philosophie morale grâce auxquels les humains peuvent apprendre à la fois à gouverner et à obéir, je retrouve un peu d'espoir qu'à un moment ou à un autre, mon livre puisse tomber entre les mains d'un souverain qui l'examinera par lui-même (car il est court et je pense qu'il est clair), sans l'aide intéressée ou envieuse d'un interprète quelconque, et, par l'exercice de la souveraineté entière, en protégeant son enseignement public, qu'il convertisse cette vérité de la spéculation en l'utilité de la pratique⁵.

1 Il me semble que tout ce paragraphe sur Job renvoie au fondement premier de la pensée morale et politique de Hobbes : la question sans solution de la finitude. Dans le cours des chapitres suivants il se réfère souvent à cette question du péché d'Adam par où celui-ci est privé d'immortalité. Aussi, l'affirmation finale sur le fait que le mystère de la puissance divine peut tout à fait consister dans ce qui, pour un humain, est injuste – affliger l'innocent, Job – est effectivement un *mystère* pour Hobbes lui-même qui se compte parmi les humains. Pour Hobbes, ce n'est pas le dieu immortel et infini qui est la réponse (mystérieuse) à la finitude humaine, c'est l'État, une réponse toute provisoire, puisque ce dieu-là, justement, est *mortel*. A ce sujet, voir mon introduction.

2 Il s'agit de la tradition d'Épicure et de Lucrèce : les dieux sont quelque part dans les nuages : ils s'y abreuvent de liqueurs et ne s'intéressent pas aux affaires humaines. Il est certain que pour Hobbes, l'épicurisme ne saurait donc être le modèle d'une religion *civile* – ce que peut être le christianisme moyennant quelques conditions qu'il définira avec précision dans les chapitres suivants de la troisième partie.

3 Proposition très spinozienne.

4 Réduire tout discours sur Dieu à ce seul énoncé *je suis*, ce n'est pas loin d'éliminer tout discours ou, ce qui est la même chose, de réduire pareil discours à cette unique proposition tautologique : Dieu est Dieu. Tout se passe comme si, s'appêtant à définir le cadre d'une religion civile, il venait de faire table rase.

5 Hobbes a toujours présent à l'esprit l'espoir (vain !) de voir son œuvre enseignée dans les universités. Il pense (avant la lettre) à une sorte de despote éclairé capable de reconnaître dans son œuvre les principes de la paix civile qu'il aurait à mettre en œuvre. De ce point de vue, l'auteur de *Léviathan* est un incontestable précurseur des Lumières.

III

DE L'ÉTAT CHRÉTIEN

Des principes de la
POLITIQUE CHRÉTIENNE

Jusqu'ici, j'ai fait dériver les droits de la puissance souveraine, et le devoir des sujets, uniquement des principes de la nature que l'expérience a révélés être vrais, ou que la convention (sur l'emploi des mots) a rendus tels ; autrement dit, de la nature des hommes, qui nous est connue par expérience, et des définitions (de ces mots essentiels à tout raisonnement politique) ayant fait l'objet d'un accord universel. Mais dans ce qui va suivre, à savoir la nature et les droits d'un ÉTAT CHRÉTIEN, lequel relève pour beaucoup des révélations surnaturelles de la volonté de Dieu, la base de mon propos doit être, non seulement la parole naturelle de Dieu, mais encore sa parole prophétique¹.

*La parole de Dieu proférée
par les prophètes est le premier
principe de la politique
chrétienne.*

Pour autant, nous ne devons renier ni nos sens ni l'expérience, pas plus que notre raison naturelle (qui est l'indubitable parole de Dieu). En effet, ils sont la monnaie qu'il a déposée entre nos mains pour négocier, jusqu'au retour de notre Sauveur béni, en sorte qu'ils ne soient pas recouverts par le voile d'une foi implicite, mais employés à l'achat de la justice, de la paix et de la vraie religion. Car, bien que plusieurs choses, dans les paroles de Dieu, soient au-delà de la raison, c'est-à-dire qui ne peuvent être démontrées ni réfutées par raison naturelle, il reste que rien ne lui est contraire ; mais quand il semble que ce soit le cas, la faute réside ou bien dans notre interprétation maladroite, ou bien dans notre ratiocination erronée.

*Ce n'est pas pour autant
renier la raison naturelle.*

Donc, quand une chose écrite quelconque est trop difficile pour notre capacité d'examen, nous sommes contraints de concentrer notre faculté de comprendre sur les mots, et non de travailler à dégager, par la logique, une

vérité philosophique de ces mystères qui ne sont pas compréhensibles, et ne relèvent d'aucune règle de la science naturelle. Car il en est des mystères de notre religion comme de ces pilules roboratives pour un malade qui, avalées d'un coup, ont une vertu curative, alors qu'elles sont sans effet, et en majeure partie rejetées, si on les rumine².

Dire que notre entendement est captif ne signifie pas la Par quoi l'intelligence est rendue captive. soumission de notre faculté intellectuelle à l'opinion de quelqu'un d'autre, mais la soumission de la volonté à l'obéissance, là où l'obéissance est due. Car il n'est pas en notre pouvoir de changer sensation, souvenir, intelligence, raison et opinion ; celles-ci sont toujours et nécessairement comme ces choses, que nous voyons, entendons et considérons, qui s'immiscent en nous ; et, par conséquent, elles ne sont pas les effets de notre volonté, mais c'est notre volonté qui en est l'effet. Ainsi donc, notre entendement et notre raison se rendent captifs quand nous nous abstenons de porter la contradiction ; quand, pour ainsi dire, nous recevons un ordre (d'une autorité légale) et lui conformons notre existence. En résumé, cela consiste à placer sa confiance et sa foi en celui qui parle, quand bien même l'esprit serait-il incapable de former la moindre notion au sujet de ce qui est dit.

Quand Dieu s'adresse aux humains, ce doit être ou bien Comment Dieu s'adresse aux humains. immédiatement, ou bien par la médiation d'un autre homme à qui il avait préalablement parlé lui-même immédiatement. Comment Dieu parle-t-il immédiatement à un homme, cela peut être assez bien compris de ceux à qui il a ainsi parlé ; mais comment cela pourrait-il être compris d'un autre, il est difficile, voire impossible, de le savoir. Car, si quelqu'un prétend me convaincre que Dieu s'est adressé surnaturellement à lui et immédiatement, et si j'en doute, je ne peux pas facilement me représenter quel argument il peut produire pour me forcer à le croire. Il est vrai que s'il s'agit de mon souverain, il peut me forcer à l'obéissance, de telle sorte que, ni en actes ni en paroles, je déclare ne pas le croire ; mais non à penser autrement que ma raison m'en

convainc. Mais, si quelqu'un, n'ayant pas une telle autorité sur moi, entend me persuader de la même chose, il n'y a rien qui me contraigne à croire ou à me soumettre.

En effet, dire que Dieu s'est adressé à lui dans l'Écriture sainte ne signifie pas que Dieu lui a parlé immédiatement, mais par la médiation des prophètes ou des apôtres ou de l'église, de la façon dont il s'adresse à tous les autres chrétiens. Dire qu'il lui a parlé dans un rêve, ce n'est pas dire plus qu'il a rêvé que Dieu lui parlait, et ce n'est pas là amener de force à croire quiconque sait que les rêves sont pour la plupart naturels et peuvent provenir de pensées antérieures ; et il en est de ces rêves qui procèdent de la vanité, de la présomption imbécile et de la fausse idée qu'un individu se fait de sa propre sainteté, ou d'une autre vertu, par où il s' imagine avoir mérité la faveur d'une extraordinaire révélation. Dire qu'il a eu une vision ou entendu une voix, c'est dire qu'il a rêvé entre le sommeil et la veille, car de cette façon on prend souvent naturellement son rêve pour une vision pour ne pas avoir bien remarqué qu'on somnolait. Dire qu'une inspiration surnaturelle le fait parler, c'est dire qu'il ressent un désir brûlant de parler, ou qu'il a une grande opinion de lui-même, toutes choses pour lesquelles il ne peut alléguer aucune raison naturelle suffisante. Ainsi, encore que Dieu tout-puissant puisse parler à quelqu'un par des rêves, des visions, des voix et par l'inspiration, il n'en demeure pas moins qu'il ne contraint personne à croire que Dieu s'est adressé de la sorte à celui qui le prétend, lequel (étant humain) peut se tromper et peut (le plus souvent) mentir.

Dès lors, comment celui à qui Dieu n'a jamais révélé Marques par lesquelles les prophètes sont connus. immédiatement sa volonté (sauf au moyen de la raison naturelle) peut-il savoir quand il doit obéir, ou ne pas obéir à sa parole, proférée par quelqu'un annonçant qu'il est un prophète ? Parmi les quatre ^{1 R 22} cents prophètes à qui le roi d'*Israël* demanda conseil au sujet de la guerre contre *Ramoth-de-Galaad*, seul *Michée* était un vrai prophète. Le ^{1 R 13}

prophète, qui fut envoyé pour prophétiser contre l'autel dressé par *Jéroboam*, bien qu'étant un vrai prophète, et cela à cause des miracles accomplis en sa présence, se révéla être un prophète envoyé par Dieu, et fut cependant trompé par un autre vieux prophète, qui le persuada qu'il tenait de la bouche de Dieu de manger et boire avec lui. Si un prophète en dupe un autre, quelle certitude y a-t-il pour connaître la volonté de Dieu par une autre voie que celle de la raison ? À cela je réponds en suivant l'Écriture sainte qu'il n'y a que deux marques par lesquelles, ensemble et non séparément, on reconnaît un vrai prophète. La première est la production de miracles, l'autre est de ne pas enseigner quelque religion que ce soit, autre que la religion établie. Je dis que, prise séparément, aucune de ces marques n'est suffisante. *S'il surgit* ^{Dt 13. 1,2,3,4,5} *au milieu de toi un prophète ou un visionnaire de visions, et s'il annonce l'accomplissement d'un miracle, et que le miracle arrive ; s'il dit « Suivons des dieux étrangers » que tu ne connais pas, tu ne l'écouteras pas, etc. Mais ce prophète et visionnaire de visions sera mis à mort parce qu'il t'a prêché la révolte contre le Seigneur ton Dieu.* Dans ces paroles, deux choses doivent être remarquées. Premièrement, que Dieu ne fait pas des miracles seuls une preuve attestant de la qualité de prophète, mais (comme il est dit au verset 3) une épreuve de la permanence de notre fidélité envers lui. Car les œuvres de magiciens *égyptiens*, même si elles n'étaient pas aussi grandes que celles de *Moïse*, étaient cependant de grands miracles. Deuxièmement, si grand soit-il, si le miracle tend à fomenter la révolte contre le roi ou contre celui qui gouverne au nom de l'autorité du roi, celui qui en accomplit un de cette sorte ne saurait être regardé autrement que comme envoyé pour ébranler la fidélité de tous. Car ces mots *révolte contre le Seigneur ton Dieu* sont, à cet endroit, équivalents à *révolte contre ton roi*. En effet, ils avaient fait de Dieu leur roi, à la faveur d'un pacte au pied du mont Sinaï, qui les gouvernait par l'entremise de *Moïse* seulement car lui seul s'entretint avec Dieu et, de temps en temps, il fit connaître les commandements divins au peuple. De la même façon, après que le Christ

notre Sauveur eut convaincu ses disciples de le reconnaître comme le *messie* (c'est-à-dire consacré par Dieu que la nation des Juifs espérait jour après jour pour être leur roi, mais qu'elle refusa quand il arriva), il n'oublia pas de les mettre en garde face au danger des miracles.

De faux messies et de faux prophètes (dit-il) se lèveront et produiront des ^{Mt 24,24} *signes formidables et des prodiges au point d'égarer, s'il était possible, même les élus.* On voit par là que les faux prophètes peuvent avoir le pouvoir de produire des miracles ; nous ne sommes pas tenus de prendre leur doctrine pour la ^{Gl 18} parole de Dieu. Plus loin, saint *Paul* dit aux Galates : *Si quelqu'un, même nous ou un ange du ciel, vous annonçait un évangile différent de celui que nous avons annoncé, qu'il soit anathème !* Cet évangile disait que le Christ était roi ; de sorte que toute prédication allant contre la puissance du roi qu'une nation reçoit est, conformément à ces mots, anathème. Car son discours s'adresse à ceux qui, selon sa prédication, ont déjà reçu *Jésus* comme le *Christ*, c'est-à-dire comme roi des Juifs.

Les miracles sans la prédication de la doctrine que Dieu a ^{Les marques d'un prophète dans l'ancienne loi, les miracles et la doctrine conforme à la loi.} établie, et la vraie doctrine sans la production des miracles, sont une preuve insuffisante de la révélation immédiate. Car si quelqu'un enseignant une doctrine qui n'est pas fausse prétendait être un prophète sans montrer un quelconque miracle, sa prétention ne le ferait pas mieux considérer, comme cela est évident d'après Deutéronome 18, 21, 22 : *Peut-être demanderas-tu : « Comment reconnâitrons-nous que ce (la parole du prophète) n'est pas une parole dite par le Seigneur ? » Si ce que le prophète a dit au nom du Seigneur ne se produit pas, si cela n'arrive pas, alors ce n'est pas une parole dite par le Seigneur, c'est par présomption que le prophète l'a dite. Tu ne dois pas en avoir peur !* Mais, là-dessus, quelqu'un peut demander à nouveau : quand le prophète a prédit quelque chose, comment saurons-nous si cela arrive ou non ? Car il peut prédire une chose qui arrivera après quelque temps assez long, plus long que la durée d'une vie humaine ; ou que cela adviendra en un temps

indéterminé, à un moment ou à un autre, auquel cas cette marque d'un prophète est inutile. Par conséquent, les miracles qui nous contraignent à croire un prophète doivent être confirmés par un événement immédiat ou non éloigné. De telle sorte qu'il est manifeste que l'enseignement de la religion que Dieu a établie, et la démonstration d'un miracle *actuel* furent, mis ensemble, les seules marques par lesquelles l'Écriture eut un vrai prophète, c'est-à-dire une révélation immédiatement reconnue ; aucune d'elles n'étant à elle seule suffisante pour forcer qui que ce soit d'autre à prendre en considération ce qu'il dit.

Par conséquent, constatant que les miracles ont cessé, il ne nous reste aucun signe pour reconnaître les prétendues révélations ou inspirations d'un quelconque individu privé ; il n'y a pas plus d'obligation de prêter l'oreille à telle doctrine au-delà de sa conformité aux Écritures saintes, lesquelles, depuis l'époque de notre Sauveur, tiennent lieu de toute autre prophétie et en comblent suffisamment le manque. Et, à partir d'elles, grâce à une interprétation prudente et érudite, et à une ratiocination attentive, toutes les règles et maximes nécessaires à la connaissance de notre devoir à la fois envers Dieu et les humains, sans exaltation ou inspiration surnaturelle, peuvent aisément être déduites. Et c'est de cette Écriture que je tirerai les principes de mon propos sur les droits de ceux qui sont, sur terre, les chefs suprêmes des États chrétiens, et sur les devoirs des sujets chrétiens envers leurs souverains. À cette fin, je parlerai dans le chapitre suivant des livres, des auteurs, de la fin et de l'autorité de la Bible³.

Les miracles ayant cessé, les prophètes ont disparu, et l'Écriture occupe leur place.

¹ Le passage opéré avec ce deuxième temps de l'œuvre – troisième partie, *De l'État chrétien*, et quatrième partie, *Du royaume des ténèbres* – est passage de la nature à la surnature, passage de l'examen rationnel-géométrique des principes de la nature, à celui de la révélation surnaturelle, autrement dit la parole de Dieu.

² Non exempt d'ironie, ce passage ne pose pas moins un principe de méthode qui sera celui de Hobbes dans l'interprétation de l'Écriture à laquelle il va se livrer maintenant : s'il y a des mystères qui, par

nature, sont destinés à rester mystérieux (incompréhensibles), l'Écriture et à plus forte raison son commentaire par les *divines* relèvent de l'étude et de la compréhension de *mots* – non de la mise en œuvre de la « logique ». On a affaire ici, en ce domaine de la révélation, non à la logique profane des causes, mais aux sacrés mystères des miracles et des prophéties.

3 Comme on le voit, l'examen rationnel de la Bible relève de l'étude des textes ; il ne s'agira donc pas d'interpréter des signes, mais d'établir des significations.

*Du nombre, de l'ancienneté, de la fin,
de l'autorité et des interprètes des livres
de l'ÉCRITURE sainte¹*

On entend par livres de l'ÉCRITURE sainte ceux qui doivent Des livres de l'Écriture
sainte. être le *canon*, c'est-à-dire les règles de la vie chrétienne. Et, parce que les règles de vie que les humains sont, en conscience, tenus d'observer sont des lois, le problème que pose l'Écriture est celui de savoir ce qu'est la loi, à la fois naturelle et civile, partout dans la chrétienté. Car, bien qu'il ne soit pas précisé dans l'Écriture selon quelles lois chaque roi chrétien établira son propre empire, il n'en est pas moins précisé quelles lois il n'établira pas. Par conséquent, étant donné que j'ai déjà démontré que les souverains, dans leur propre empire, sont les seuls législateurs, les livres canoniques, c'est-à-dire la loi de chaque nation, sont ceux que l'autorité souveraine établit être tels. Il est vrai que Dieu est le souverain de tous les souverains, en sorte que, quand il s'adresse à n'importe quel sujet, il doit être obéi quel que soit le commandement contraire d'un quelconque puissant ici-bas. Mais la question n'est pas d'obéir à Dieu, elle est de savoir *quand* il a dit *ce qu'il* a dit, et cela, pour les sujets qui n'ont pas de révélation surnaturelle, ne peut être connu que par cette raison naturelle qui les conduit à se procurer la paix et la justice, les faisant obéir à l'autorité de leurs différents États, autrement dit à leurs souverains réguliers. Conformément à cette obligation, je ne puis reconnaître aucun autre livre de l'Ancien Testament, comme constituant l'Écriture sainte, que ceux que, du fait de son autorité, l'église d'Angleterre ordonne de reconnaître comme tels. Quant à savoir quels sont ces livres, c'est une chose suffisamment connue sans en dresser ici le catalogue : ce sont les mêmes que

saint *Jérôme* reconnaît, à savoir la Sagesse de Salomon, l'Ecclésiastique, Judith, Tobie, les premier et second Maccabées (bien qu'il ait connu le premier en *hébreu*), et les troisième et quatrième d'Esdras, en tenant le reste pour des livres *apocryphes*. En ce qui concerne les livres canoniques, un savant juif, *Joseph*, qui écrivait à l'époque de l'empereur *Domitien*, en compte *vingt-deux*, en les accordant au nombre de lettres de l'alphabet hébraïque. Saint *Jérôme* fait la même chose ; quoique l'un et l'autre les comptent de manière différente. En effet, *Joseph* dénombre *cinq* livres de Moïse, *treize* des *prophètes*, qui racontent l'histoire de leurs propres époques (dont nous verrons plus bas comment ils correspondent aux écrits des prophètes contenus dans la Bible), et *quatre* d'hymnes et de préceptes moraux. Mais saint *Jérôme* dénombre *cinq* livres de Moïse, *huit* des *prophètes*, et *neuf* d'autres textes saints qu'il appelle les *apocryphes*. Les *Sep tante*, qui étaient soixante-dix savants juifs appelés par *Ptolémée*, roi d'*Égypte*, pour traduire la loi *juive* de l'*hébreu* en *grec*, ne nous ont laissé, en grec, comme Écritures saintes, aucun texte autre que ceux-là mêmes que l'église d'Angleterre a reçus.

Quant aux livres du Nouveau Testament, ils sont également considérés comme le canon par toutes les églises chrétiennes, et par toutes les sectes de chrétiens qui tiennent tout livre pour canonique.

Aucun témoignage acceptable d'une autre histoire (ce qui est la ^{Leur ancienneté.} seule preuve de la matérialité des faits) n'apporte la démonstration de qui furent les auteurs originaires des différents livres de l'Écriture sainte ; cela ne procède pas non plus d'une quelconque argumentation de la raison naturelle, car la raison sert uniquement à persuader de la vérité, non pas du fait mais de l'effet. Par conséquent, la lumière qui doit nous guider en cette matière doit être celle qui jaillit en nous des livres eux-mêmes. Et cette lumière, bien qu'elle ne nous montre pas l'auteur de chaque livre, n'en est pas moins utile à nous procurer la connaissance de l'époque à laquelle ils ont été écrits. Et, en premier lieu, pour ce qui concerne le Pentateuque, ce n'est pas parce qu'on les appelle

les cinq livres de Moïse que cela démontre assez que *Moïse* les a écrits ; pas plus que ces titres de livres – le livre de Josué, le livre des Juges, le livre de Ruth et les livres des Rois – ne prouvent suffisamment qu'ils ont été écrits par *Josué*, par les *Juges*, par *Ruth* et par les *Rois*. En effet, dans les titres des livres, l'objet est désigné aussi souvent que l'auteur. *L'Histoire de Tite-Live* renvoie à l'auteur, alors que *l'Histoire d'Alexandre* tire son titre de son objet. On lit dans le dernier chapitre du Deutéronome, verset 6, à propos du tombeau de *Moïse*, que *personne n'a jamais connu son tombeau jusqu'à ce jour*, entendons jusqu'au jour où ces mots furent écrits. Par conséquent, il est évident que ces mots furent écrits après son enterrement. Ce serait, en effet, une étrange interprétation de dire que *Moïse* parlait de son propre tombeau (même prophétiquement), qu'on n'avait pas trouvé à un moment où il était encore en vie. Mais il est peut-être possible de prétendre que seul le dernier chapitre, et non l'ensemble du Pentateuque, fut écrit par quelqu'un d'autre, mais pas le reste. Considérons donc ce que l'on trouve au livre de la Genèse, chapitre 12, verset 6. *Abram traversa le pays jusqu'au lieu dit Sichem jusqu'à la plaine de Moré ; les Cananéens étaient alors dans le pays* – ce qui doit être les mots de quelqu'un écrivant quand les *Cananéens* n'étaient pas dans le pays, et, par conséquent, pas de *Moïse* qui mourut avant d'y arriver. De même, dans Nombres 21, verset 14, l'auteur cite un autre livre, plus ancien, intitulé *Le Livre des guerres du Seigneur*, où sont consignés les actes de *Moïse*, à la mer Rouge et au torrent d'*Arnon*. Il est donc suffisamment évident que les cinq livres de Moïse furent écrits après l'époque de *Moïse*, bien qu'il ne soit pas aussi évident de savoir combien de temps après.

Néanmoins, bien que *Moïse* ne rédigeât pas entièrement ces livres, ni dans la forme où nous les avons, il écrivit tout ce qu'on dit ici qu'il a écrit ; ainsi par exemple, le volume de la Loi, contenu apparemment au chapitre 11 du Deutéronome et dans les chapitres suivants jusqu'au 27, dont l'ordre fut qu'elle soit écrite sur des pierres, à l'arrivée en terre de *Canaan*. *Moïse* écrivit

aussi cela lui-même et le remit aux prêtres et aux anciens d'*Israël*, pour être lu tous les sept ans, devant tous les *Israélites* rassemblés à la fête des Tabernacles. Et c'est cette Loi que Dieu ordonna, et dont leurs rois (une fois cette forme de gouvernement établie) devaient recevoir une copie de la part des prêtres et des lévites ; celle dont *Moïse* enjoignit aux prêtres et aux lévites qu'elle fût déposée à côté de l'arche ; c'est la même Loi qui, ayant été perdue, fut retrouvée longtemps après par *Helcias* et envoyée au roi *Josias* qui, l'ayant fait lire devant le peuple, renouvela le contrat entre Dieu et le peuple.

2 R 22.8 ; 23.1,2,3 *Le livre de Josué fut écrit après son époque.*

Que le livre de Josué fût, lui aussi, écrit longtemps après l'époque de *Josué*, c'est ce qui ressort de nombreux passages du livre lui-même. *Josué* avait élevé douze pierres au milieu du *Jourdain* en souvenir de leur traversée ; c'est ainsi que l'auteur écrit : *elles y sont jusqu'à ce jour ; jusqu'à ce jour* est en effet ^{Jos 4.27} une expression renvoyant à une époque révolue, située au-delà de la mémoire humaine. De la même manière, le Seigneur ayant déclaré qu'il avait roulé ^{Jos 5.9} loin du peuple l'opprobre d'Égypte, l'auteur écrit : *l'on appela ce lieu du nom de Guilgal jusqu'à ce jour*, ce qui ne pouvait se dire sans impropriété du temps de *Josué*. De même encore, au sujet de la vallée d'*Ackor*, ainsi nommée à cause des troubles suscités par *Akân* dans le camp, l'auteur dit que son nom *resta* ^{Jos 7.27} *jusqu'à ce jour*, ce qui, par conséquent, doit se situer longtemps après l'époque de *Josué*. Il y a de quoi présenter d'autres arguments de même nature dans Josué 8.29, 13.13, 14.14, 15.63.

La même chose est rendue évidente selon la même ^{Les livres des Juges et de Ruth ont été écrits longtemps après la captivité.} argumentation des Juges, chapitres 1, 21-26, 6.24, 10.4, 15.19, 17.6 et Ruth, 1.1, mais en particulier dans Juges 18.30, où l'on dit que *Yehonatân puis ses fils furent prêtres de la tribu des Danites jusqu'à l'époque de la déportation du pays*.

Que les livres de Samuel aient été écrits après son époque ^{De même dans les livres de Samuel.} elle-même, des arguments semblables en attestent : 1 Samuel,

5.5, 7.13 ; 15, 27.6 et 30.25. Après que *David* eut adjugé des parts égales du butin à ceux qui gardèrent les bagages et à ceux qui combattirent, ^{2 Sam 6.4} l'auteur dit : *à partir de ce jour, il en fit une loi et une coutume pour Israël encore valable aujourd'hui*. À nouveau, *David* (bouleversé parce que le Seigneur avait frappé *Ouzza* qui avança la main pour soutenir l'arche) nomma le lieu la *Brèche de Ouzza* ; l'auteur dit que c'est ainsi qu'on l'appelle *aujourd'hui encore*. Donc, l'époque où ce livre a été écrit doit se situer longtemps après l'événement, c'est-à-dire après l'époque de *David*.

Il en est de même des deux livres des Rois, et des deux ^{Le livre des Rois et les Chroniques.} livres des Chroniques, en dehors du fait que l'auteur dit que les lieux qui mentionnent tels monuments subsistent encore de son temps, ainsi dans 1 Rois 9.13, 9.21, 10.12, 12.19 ; 2 Rois 2.22, 8.22, 10.27, 14.7, 16.6, 17.23, 17.34, 17.41 ; Chroniques 4.41, 5.26 ; c'est une raison suffisante de ce qu'ils sont écrits après la captivité de *Babylone* que leur histoire se déroule jusqu'à cette époque. En effet, les faits recueillis sont toujours plus anciens que les recueils. Et ils sont beaucoup plus anciens que tels livres qui font mention du registre et le citent, comme ceux-là le font en divers endroits, renvoyant le lecteur aux chroniques des rois de *Juda*, aux chroniques des rois d'*Israël*, aux livres du prophète *Samuel*, du prophète *Natan*, du prophète *Ahiyya*, à la vision de *Yedo*, aux livres du prophète *Shemaya* et du prophète *Iddo*.

Les livres d'*Esdras* et de *Néhémie* furent certainement écrits ^{Esdras et Néhémie.} après le retour du peuple de captivité, parce qu'il y est question de ce retour, de la reconstruction des murailles et des maisons de *Jérusalem*, de la restauration du contrat et de la mise en ordre politique.

L'histoire de la reine *Esther* date de l'époque de la captivité et donc ^{Esther.} l'auteur a dû vivre à cette époque ou plus tard.

Le livre de *Job* ne contient aucun indice de l'époque où il fut écrit, et, ^{Job.} bien qu'il apparaisse clairement (Ez 14.14 et Jc 5.11) qu'il n'était pas un personnage fictif, toutefois, le livre lui-même ne semble pas être historique,

mais être un traité sur une question très disputée dans l'antiquité : *pourquoi ceux qui font le mal prospèrent-ils souvent en ce monde, alors que ceux qui font le bien ont souffert ?* C'est ce qui est le plus probable parce que, du début jusqu'au troisième verset du chapitre 3, là où commence la complainte de *Job*, le texte hébreu (comme en atteste saint *Jérôme*) est en prose. Et, de là jusqu'au sixième verset du dernier chapitre, le texte est en hexamètres, et le reste du chapitre est à nouveau en prose. De sorte que la dispute est entièrement en vers et que la prose est ajoutée, mais comme une préface au début, et un épilogue à la fin. Or, le style en vers n'est pas courant de la part de ceux qui souffrent durement, comme *Job*, ou de ceux qui viennent leur apporter le réconfort, comme les amis de *Job*, si ce n'est en philosophie, en particulier en philosophie morale, dans l'antiquité.

Les Psaumes furent, pour la plupart, écrits par *David* à l'usage du Le Psautier. chœur. l'ont ajoutés quelques cantiques de *Moïse*, et d'autres saints personnages, dont certains après le retour de captivité comme le 137 et le 126, par où il est manifeste que le Psautier fut rassemblé et qu'il prit la forme qu'il a désormais après le retour des *Juifs* de *Babylone*.

Les Proverbes étant une collection de sages et divines paroles, en Les Proverbes. partie de *Salomon*, en partie d'*Agoun*, le fils de *Yaqè*, et en partie de la mère du roi *Lamouël*, on ne peut probablement pas penser qu'ils ont été recueillis par *Salomon* plutôt que par *Agoun* ou par la mère de *Lamouël* ; et cela, bien que les énoncés soient les leurs ; néanmoins, leur collection ou leur réunion en un seul livre fut le travail de quelque dévot qui vécut après eux.

Il n'y a rien dans les livres de l'Ecclésiaste et du Cantique Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques. des Cantiques qui ne soit de *Salomon*, sauf les titres et inscriptions. Car les paroles du prêcheur, le fils de David, roi à Jérusalem, et le Cantique des Cantiques, qui est de *Salomon*, semblent avoir été faits pour prendre soin de les distinguer ; donc, quand les livres de l'Écriture furent

rassemblés pour former le corps de la Loi, ce fut dans le but que, non seulement la doctrine, mais les auteurs également pourraient être conservés.

Parmi les prophètes, les plus anciens sont *Sophonie, Jonas, Osée*, ^{*Les prophètes.*} *Ésaïe*, et *Michée* qui vivaient à l'époque d'*Amazias* et *Azarias*, encore appelé *Ozias*, rois de *Juda*. Or, le livre de *Jonas* n'est pas à proprement parler un recueil de sa prophétie (pour la raison qu'il renferme ces quelques mots : *quarante jours et Ninive sera détruite*), mais un récit ou une narration de son irrespect et de sa discussion des commandements de Dieu ; en sorte que la probabilité qu'il en soit l'auteur est faible, vu qu'il en est l'objet. Mais le livre d'*Amos* est sa prophétie.

Jérémie, Abdias, Nahoum et *Habaquq* prophétisèrent à l'époque de *Josué*.

Ézéchiel, Daniel, Aggée et *Zacharie* durant la captivité.

Quant à savoir à quelle époque *Joël* et *Malachée* firent leurs prophéties, leurs écrits ne le disent pas avec évidence. Mais si l'on tient compte des inscriptions, ou des titres de leurs livres, il est suffisamment probant que l'ensemble des écrits de l'Ancien Testament fut constitué, dans la forme que nous lui connaissons, après le retour des *Juifs* de leur captivité à *Babylone*, et avant l'époque de *Ptolémée Philadelphie*, parce que l'ensemble a été traduit en *grec* par soixante-dix hommes qui lui furent envoyés dans ce but. Mais si les livres *apocryphes* (qui nous sont néanmoins recommandés par l'église, bien que n'étant pas canoniques, car propices à notre édification), peuvent, sur ce point, être considérés comme fiables, alors l'Écriture fut constituée dans la forme que nous lui connaissons par *Esdras*, ainsi qu'on peut le voir dans ce qu'il dit lui-même au deuxième livre, chapitre 14, versets 21, 22, etc. où, s'adressant à Dieu, il dit : *Ta loi est consumée, donc nul ne connaît les choses que tu as faites ou les travaux qui doivent commencer. Mais, si j'ai trouvé grâce devant toi, fais descendre le saint esprit en moi, et j'écrirai tout ce qui a été accompli dans le monde, depuis le commencement, qui était écrit dans ta loi, pour que les hommes puissent trouver le chemin vers toi, et que ceux qui vivront les derniers jours*

puissent vivre. Et, verset 45 : Et il advint, après que les quarante jours se furent écoulés, que le Très-Haut parla et dit : les premiers que tu as écrits, rends-les largement publics, que ceux qui méritent et ceux qui ne méritent pas puissent les lire ; mais garde les soixante-dix derniers afin que tu puisses les remettre aux plus sages seulement d'entre le peuple. Et cela concerne fort l'époque à laquelle les livres de l'Ancien Testament furent écrits.

Les auteurs du Nouveau Testament vécurent tous à moins Le Nouveau Testament. d'une génération après l'ascension du Christ, et ils avaient tous vu notre Seigneur, ou ses disciples, à l'exception de saint *Paul* et de saint *Luc* ; par conséquent, quoi que ce soit qui ait été écrit par eux, cela est aussi ancien que l'époque des apôtres. Mais l'époque à laquelle les livres du Nouveau Testament furent reçus et acceptés par l'église comme ayant été écrits par eux n'est pas tout à fait si ancienne. En effet, tout comme les livres de l'Ancien Testament nous sont parvenus d'une époque pas plus éloignée que celle d'*Esdras* qui, guidé par l'esprit divin, les retrouva quand ils étaient perdus, ceux du Nouveau Testament, dont il n'y avait pas un grand nombre de copies qui ne pouvaient se trouver toutes entre les mains d'une quelconque personne privée, ne pouvaient provenir d'une époque plus reculée que celle où les chefs de l'église les rassemblèrent comme étant les écrits de ces apôtres et disciples sous les noms desquels il sont répandus. Le premier dénombrement de tous les livres, aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament, figure dans les canons des apôtres, censés avoir été rassemblés par *Clément*, le premier évêque de *Rome*. Mais, parce qu'il ne s'agit là que d'une conjecture, que beaucoup mettent en question, le concile de *Laodicée* est le premier, à notre connaissance, qui recommanda la Bible aux églises chrétiennes d'alors comme contenant les écrits des prophètes et des apôtres ; et ce concile fut tenu 364 années après le Christ. Après cette époque, bien que l'ambition ait alors envahi certains docteurs de l'église, les amenant à ne plus considérer les empereurs, quoique chrétiens, comme les bergers du peuple, mais comme des moutons, et les empereurs non

chrétiens comme des loups, et à s'efforcer de faire passer leur doctrine non à titre de conseil et d'information comme le font les prédicateurs, mais comme des lois, comme le font les chefs absolus – et ils pensaient que de telles roueries, tendant à faire que le peuple obéisse plus à la doctrine chrétienne, étaient pieuses – je suis néanmoins convaincu qu'ils ne falsifièrent pas pour autant les Écritures, bien que les copies des livres du Nouveau Testament fussent entre les mains des membres du clergé seulement, parce que s'ils avaient eu pareille intention, ils auraient certainement arrangé les Écritures afin qu'elles leur confèrent plus de pouvoir sur les princes chrétiens et sur la souveraineté civile qu'elles ne le font. Donc, je ne vois aucune raison de douter que l'Ancien et le Nouveau Testament, tels que nous les avons maintenant, sont les authentiques recueils de ces choses qui furent accomplies et dites par les prophètes et les apôtres. Et cela vaut peut-être pour quelques-uns de ceux qu'on dit apocryphes, qui sont rejetés hors du canon, non à cause de leur non-conformité doctrinale avec le reste, mais seulement parce qu'on ne les trouve pas en hébreu. En effet, après la conquête de l'Asie par Alexandre le Grand, il y avait peu de Juifs savants qui ne savaient pas parfaitement la langue grecque. Car les soixante-dix traducteurs, qui traduisirent la Bible en grec, étaient tous des Hébreux, et nous avons conservé les œuvres de *Philon* et de *Joseph*, tous deux juifs, éloquentement écrites en grec. Or, ce n'est pas son auteur mais ^{Leur fin.} l'autorité de l'église qui fait qu'un livre est canonique. Et, encore que ces livres aient été écrits par plusieurs, néanmoins, il est manifeste que les auteurs étaient tous guidés par un seul et même esprit ; en cela, ils conspiraient en vue d'une seule et même fin, qui est d'établir les droits du royaume de *Dieu, père, fils et esprit saint*. En effet, le livre de la Genèse dresse la généalogie du peuple de Dieu, depuis la création du monde, jusqu'au départ en Égypte ; les quatre autres livres de Moïse contiennent l'élection de Dieu comme roi, et les lois qu'il leur prescrivit pour les gouverner. Les livres de Josué, des Juges, de Ruth et de Samuel jusqu'à l'époque de Saül décrivent les actions du peuple de Dieu,

jusqu'au moment où il rompit le joug de Dieu et demanda un roi à l'exemple des nations voisines. Le reste de l'histoire de l'Ancien Testament déroule la descendance dans la lignée de *David* jusqu'à la captivité, lignée dont devait surgir le restaurateur du royaume de Dieu, notre sauveur béni *Dieu le fils* lui-même, dont la venue fut annoncée dans les livres des prophètes, d'après lesquels les évangélistes écrivirent sa vie, ses actions, et sa revendication du royaume, alors qu'il vivait sur terre. Enfin, les actes et épîtres des apôtres annoncent la venue de Dieu, l'*esprit saint*, et l'autorité qu'il leur a conférée, comme à leurs successeurs, pour conduire les *Juifs* et inviter les gentils. En résumé, les histoires et les prophéties de l'Ancien Testament, et les évangiles et épîtres du Nouveau Testament n'ont eu qu'une seule et même fin, convertir les humains à obéir à Dieu : 1. dans *Moïse* et les prêtres ; 2. dans l'homme *Christ* ; et 3. dans les *apôtres* et leurs successeurs à la puissance apostolique. En effet, ils représentèrent, tous trois, à différentes époques, la personne de Dieu : *Moïse* et ses successeurs les grands prêtres, et rois de *Juda*, dans l'Ancien Testament ; le *Christ* lui-même, alors qu'il vivait sur terre ; enfin, les *apôtres*, et leurs successeurs, depuis le jour de Pentecôte (quand l'*esprit saint* descendit sur eux) jusqu'à ce jour.

De quelle autorité les Écritures procèdent-elles ? Voilà la Énoncé de la question de l'autorité des Écritures. question largement disputée entre les diverses sectes de la religion chrétienne. Parfois, elle est aussi posée en d'autres termes : *Comment savons-nous que les Écritures sont la parole de Dieu ?* Ou : *Pourquoi croyons-nous qu'elles le sont ?* La difficulté qu'il y a à résoudre ce problème procède principalement de l'impropriété des mots avec lesquels on énonce la question. En effet, tous croient que le tout premier *auteur* des Écritures est originairement Dieu et, par conséquent, la question qui se pose n'est pas celle-là. En outre, il est manifeste que personne ne peut savoir qu'il s'agit des paroles de Dieu (bien que tous les vrais chrétiens croient qu'elles le sont), excepté ceux à qui Dieu les a révélées de façon surnaturelle et, donc, la question n'est pas

adéquatement formulée si elle l'est en termes de *connaissance*. Enfin, quand la question de notre *croyance* est posée, dans la mesure où les uns sont disposés à croire pour une raison et les autres pour d'autres raisons, on ne peut donner aucune réponse générale valant pour tout le monde. L'énoncé vrai de la question est : *Par quelle autorité sont-elles faites lois ?*

Pour autant qu'elles ne diffèrent pas des lois de nature, il ne fait aucun doute qu'elles sont la loi de Dieu et qu'elles Leur autorité et leur interprétation. portent en elles son autorité, lisible par quiconque a l'usage de la raison naturelle. Mais il ne s'agit pas alors d'une autorité qui se distingue de toute autre doctrine morale concordant avec la raison dont les dictées sont des lois non pas *faites*, mais *éternelles*.

Si elles sont faites lois par Dieu lui-même, elles sont de la nature des lois écrites qui ne sont des lois que pour ceux-là seulement à l'intention de qui Dieu les a suffisamment publiées, en sorte que personne ne peut se justifier en disant qu'il ignorait qu'elles étaient divines.

Donc, celui à qui Dieu n'a pas révélé de façon surnaturelle qu'elles sont les siennes, ni que ceux qui les ont rendues publiques étaient ses envoyés, celui-là n'est pas tenu de leur obéir au nom de quelque autorité que ce soit, sauf de celle de celui dont les commandements ont déjà force de loi, autrement dit, par nulle autre autorité, donc, que celle de l'État, laquelle réside dans le souverain qui seul possède la puissance législative. De plus, si ce n'est pas l'autorité législative de l'État qui leur donne force de loi, il faut qu'il y ait quelque autorité dérivée de Dieu, ou privée, ou publique. Si elle est privée, elle n'oblige que celui à qui, en particulier, il a plu à Dieu de la révéler. En effet, si tout un chacun était tenu de prendre pour lois divines ce que des individus particuliers, sous prétexte d'avoir eu une inspiration privée, ou la révélation, pouvaient tenter de lui imposer (parmi un si grand nombre d'individus vaniteux et ignorants qui prennent leurs propres rêveries et lubies extravagantes, leurs délires comme autant de signes attestant de l'esprit divin, ou qui, dévorés

d'ambition, ont la fausse prétention, contraire à leur propre conscience, d'avoir reçu tel ou tel de ces témoignages divins), il serait impossible qu'une quelconque loi divine puisse être reconnue. Si elle est publique, il s'agit de l'autorité de l'*État* ou de l'*église*. Mais l'église, si elle forme une personne une, est pareille à un État de chrétiens, et est appelée un *État*, parce qu'elle est constituée d'êtres humains unis en une personne, leur souverain ; et elle est une *église* car elle est constituée de chrétiens unis en un souverain chrétien². Or, si l'église n'est pas une personne une, alors elle n'a pas d'autorité du tout et ne peut ni ordonner ni accomplir aucune action ; elle n'est pas non plus capable d'avoir ni pouvoir ni droit sur quoi que ce soit, et n'est capable d'avoir ni volonté, ni raison, ni voix, car toutes ces qualités sont celles d'une personne. Ainsi donc, si la totalité des chrétiens n'est pas contenue dans un État, ils ne forment pas une personne une ; il n'y a pas non plus d'église universelle ayant toute autorité sur eux et, par conséquent, l'église universelle ne fait pas des Écritures des lois. Ou bien, si celle-ci est un État, alors tous les monarques et les États chrétiens sont des personnes privées, sujettes à être jugées, déposées et punies par un souverain universel de toute la chrétienté. De sorte que la question de l'autorité des Écritures se ramène à ceci : *ou bien les rois chrétiens et les assemblées souveraines dans les États chrétiens sont absolus, chacun sur son territoire propre, immédiatement après Dieu, ou bien chacun est sujet d'un unique vicaire du Christ constitué au-dessus de l'église universelle, pour être jugé, condamné, déposé et mis à mort, ainsi qu'il l'estimera expédient ou nécessaire au bien commun.*

C'est là une question qui ne peut être résolue sans considérer avec beaucoup de précision le royaume de Dieu ; à partir de quoi il y aura à juger de l'autorité dans l'interprétation de l'Écriture. Quiconque dispose d'un pouvoir régulier sur n'importe quel écrit pour en faire une loi, possède aussi le pouvoir d'approuver ou de désapprouver son interprétation.

1 Ce chapitre est un exemple de mise en œuvre d'une *critique historique* de la Bible.

2 On perçoit la problématique : l'église forme-t-elle un État ? C'était déjà, en son temps, la question posée par Marsile de Padoue, dans son *Défenseur de la paix* (1324). Et la réponse est contenue dans la question : si l'église est un État, alors elle est un État, justement, et fonctionne comme un État, selon la souveraineté, en sorte que, étant un État comme un autre, elle n'a pas plus d'autorité qu'un autre en dehors du territoire de sa souveraineté. Ou bien, elle n'est pas un État et, par suite, elle est soumise à la souveraineté dont elle relève territorialement. Non seulement cela sera démontré par la raison naturelle, mais aussi par les significations surnaturelles elles-mêmes telles qu'un esprit humain (fini) peut les entendre.

*De la signification,
dans l'Écriture sainte,
de ESPRIT, ANGE et INSPIRATION¹*

Étant donné que le fondement de tout raisonnement vrai Corps et esprit dans l'Écriture sainte. réside dans la signification constante des mots, laquelle, dans les développements qui vont suivre, ne dépend pas (comme dans la science de la nature) de la volonté de l'auteur non plus que de l'usage courant (comme dans la conversation ordinaire), mais du sens qu'ils ont dans l'Écriture, il est nécessaire, avant d'aller plus loin, de déterminer la signification de ces mots qui, dans la Bible, à cause de leur ambiguïté, peuvent obscurcir ou rendre discutables les conclusions que je vais tirer. Je commencerai avec les mots CORPS et ESPRIT, qui, dans la terminologie de l'École, sont appelés *substance, corporelle* et *incorporelle*.

Le mot *corps*, en son acception la plus générale, signifie ce qui remplit, ou occupe un lieu précis, ou une place imaginée, et ne relève pas de notre imagination, mais est une partie de cela que nous appelons *univers*. En effet, l'*univers* étant l'agrégat de tous les corps, il ne s'y trouve pas de partie réelle qui ne soit aussi un *corps*, ni une chose quelconque qui soit proprement un corps et ne soit aussi une partie de (l'agrégat de tous les *corps*) l'*univers*. De même, c'est parce que les corps sont sujets au changement, c'est-à-dire à varier leur apparence relativement à la sensation des créatures vivantes, qu'un corps est aussi appelé *substance*, c'est-à-dire *sujet* à une variété d'accidents, comme tantôt être mobile, tantôt immobile ; à nos sens, un corps apparaît parfois chaud, parfois froid, parfois d'une couleur, ou odeur, goût et son, parfois autrement. Et cette apparence variée (produite par les diverses manières dont les corps

agissent sur les organes de notre sensation), nous l'attribuons aux altérations des corps qui agissent, et les appelons *accidents* de ces corps. Conformément à cette acception du mot, *substance* et *corps* signifient la même chose et, donc, *substance incorporelle* sont des mots qui, lorsqu'on les met ensemble, se détruisent l'un l'autre, comme si on parlait de *corps incorporel*.

Mais, selon l'opinion des gens ordinaires, ce n'est pas tout l'univers qu'on appelle corps, mais seulement la partie de celui-ci qu'ils peuvent, par le sens du toucher, sentir résister à leur force, ou, par le sens de leurs yeux, les empêcher d'appréhender une perspective plus éloignée. Donc, dans le langage humain ordinaire, *air* et *substances aériennes* ne sont pas habituellement considérés comme étant des *corps*, mais (comme on est le plus souvent sensible à leurs effets) on les appelle *vent*, *souffle* ou *esprit* (parce que en latin ils sont appelés *spiritus*), de la même façon que les gens nomment *esprits vitaux* et *esprits animaux* cette substance aérienne qui, dans le corps de toute créature vivante, lui donne vie et mouvement. Mais, en ce qui concerne ces idoles du cerveau, qui nous représentent des corps là où ils ne sont pas, comme dans un miroir, dans un rêve, ou un cerveau dérangé qui se réveille, elles ne sont rien (comme l'apôtre le dit des idoles en général). Je dis qu'elles ne sont rien du tout, là où elles semblent être, et que dans le cerveau lui-même, elles ne sont que tumulte provenant ou bien de l'action de l'objet ou bien de l'agitation désordonnée des organes des sens. Mais ceux qui s'occupent à d'autres choses que la recherche de leurs propres causes, ne savent pas, par eux-mêmes, comment appeler ces idoles ; par conséquent, ils peuvent facilement se laisser convaincre, par ceux dont ils révèrent le savoir, d'appeler certaines d'entre elles des *corps*, et penser qu'elles sont faites d'air comprimé par une puissance surnaturelle, parce que la vue juge qu'elles sont corporelles ; et certaines des *esprits* parce que le sens du toucher n'appréhende rien, à la place où elles apparaissent, qui résiste sous les doigts. En sorte que la signification propre du mot *esprit* dans le langage courant est ou bien subtile, fluide et corps invisible, ou bien un fantôme ou

quelque autre idole et illusion de l'imagination. Il possède aussi plusieurs significations métaphoriques ; en effet, quelquefois, quand il est pris dans le sens de disposition ou tournure d'esprit, ainsi, quand il est tourné à critiquer ce que les autres disent, nous parlons d'*un esprit de contradiction* ; pour *une tendance à l'impureté, un esprit impur* ; pour l'*obsession, un esprit obsédé* ; pour la *maussaderie, un esprit renfermé* et pour l'*inclination à la piété et au service de Dieu, un esprit dévot* ; parfois, pour quelque aptitude éminente, ou passion extraordinaire, ou maladie mentale, comme lorsqu'une *grande sagesse* est appelée *esprit de sagesse*, et que l'on dit d'un *forcené* qu'il est *possédé par un esprit*.

Je ne trouve nulle part ailleurs d'autre signification pour *esprit*, et, quand aucune parmi celles-là ne convient à ce mot dans l'Écriture, c'est que le passage ne relève pas de l'entendement humain. Notre foi, sur ces questions, ne s'exprime pas par nos opinions, mais par notre soumission², comme en tout lieu de l'Écriture où Dieu est dit *esprit* ou bien quand l'expression *esprit divin* signifie Dieu lui-même. Car la nature de Dieu est incompréhensible, c'est-à-dire que nous n'entendons rien à *ce qu'il est*, mais seulement qu'*il est*. Et donc, les attributs dont nous le dotons ne sont pas destinés à dire aux uns et aux autres *ce qu'il est*, ni à signifier l'opinion qu'on se fait de lui, mais marquent le désir où l'on est de l'honorer à l'aide de ces mots que nous estimons, parmi nous, être les plus élevés.

Gn 1.2 : l'*esprit de Dieu planait à la surface des eaux*. Ici, si *Parfois, dans l'Écriture, l'esprit de Dieu est dit vent ou souffle ;* *esprit de Dieu* signifie Dieu même, alors le mouvement, aussi, est attribué à Dieu et, par conséquent, le *lieu*. Cela n'a de sens que pour les corps et non pour les substances incorporelles. C'est pourquoi ce texte est au-delà de notre intelligence qui ne peut rien concevoir qui se meuve sans changer de place, ou qui soit sans dimensions ; et, tout ce qui a des dimensions est un corps. Mais la signification de ces mots est plus compréhensible dans un passage semblable, en Gn 8.1 où, quand la terre fut recouverte par les eaux,

comme au commencement, Dieu, voulant les apaiser pour redécouvrir la terre, les mêmes mots sont utilisés : *il fit souffler son esprit sur la terre et les eaux se calmèrent*. Dans ce passage, *esprit* signifie vent (autrement dit de l'air, ou *esprit en mouvement*) que l'on pourrait appeler (comme plus haut) *l'esprit de Dieu*, parce qu'il s'agit de son œuvre.

Gn 41.38 : *Pharaon appelle la sagesse de Joseph l'esprit de Dieu*. Car Joseph lui ayant conseillé de chercher un homme de prudence et de discernement, et de l'établir sur la terre d'Égypte, il demanda alors : *trouverons-nous un homme en qui soit comme en celui-ci l'esprit de Dieu ?*

Et, en Ex 28.3, Dieu dit : *et toi, tu parleras à tous les sages* deuxièmement, extraordinaires dons de l'entendement ; *que j'ai remplis d'un esprit de sagesse et tu leur diras de faire les vêtements d'Aaron pour qu'il soit consacré ;* où l'on voit qu'un entendement extraordinaire, bien qu'il s'agisse de confectionner des vêtements, étant un don de Dieu, est appelé *esprit de Dieu*. On trouve encore la même chose en Ex 31.3,4,5,6 et 35.31. Et, dans Es 11.2,3, parlant du messie, le prophète dit : *sur lui reposera l'esprit de sagesse et de discernement, esprit de conseil et de vaillance, esprit de crainte du Seigneur*. Ce qui est manifestement signifié ici, ce n'est pas que Dieu l'aurait habité d'autant de démons, mais qu'il l'a pourvu d'autant de *grâces* multiples et éminentes.

Dans le livre des Juges, une ferveur, et un courage hors du troisièmement, affections hors du commun ; commun, mis dans la défense du peuple de Dieu sont appelés *esprit de Dieu* ; ainsi, quand celui-ci incita Othoneil, Gédéon, Jephté et Samson à délivrer le peuple de sa servitude : Jg 3.10 ; 6.34 ; 11.29 ; 13.25 ; 14.69. Et aussi, à propos de Saül apprenant l'impudence des Ammonites envers les gens de Yaves-de-Galaad, il est dit (1 S 11.6) que l'esprit de Dieu fondit sur Saül quand il entendit ces paroles, et qu'il entra dans une violente colère (ou *fureur*, comme dit le latin). Il n'est pas vraisemblable qu'il s'agisse ici d'un démon, mais de la ferveur exceptionnelle mise à punir les Ammonites. De la même façon, l'*esprit de Dieu* qui fondit sur Saül, quand il était parmi les

prophètes qui louaient Dieu en chantant et en jouant de la musique (1 S 19.20), ne doit pas s'entendre comme un démon, mais comme la *ferveur* inattendue et subite qui le fit se joindre à leur dévotion.

Le faux prophète *Cidqiyaou* demanda à *Michée* quatrièmement, dons de prophétie en rêves et en visions ; (1 R 22.24) : *par où l'esprit du Seigneur est-il sorti de moi pour te parler ?* Ce qui ne peut signifier un démon ; en effet, devant les rois d'Israël et de Juda, Michée annonça le résultat de la bataille en s'appuyant sur une *vision*, non sur ce qu'un *esprit* lui aurait dit intérieurement.

De même, dans les livres prophétiques, bien qu'en parlant selon l'esprit divin, c'est-à-dire à la faveur d'une grâce prophétique spéciale, néanmoins, la connaissance que les prophètes avaient du futur n'était pas issue d'un démon situé à l'intérieur d'eux-mêmes, mais de quelque *rêve* ou *vision* surnaturelle.

En Gn 2.7, il est dit : *Dieu modela l'homme avec la poussière du sol. Il insuffla dans ses narines* cinquièmement, la vie ; *(spiraculum vitae) l'haleine de vie et l'homme devint un être vivant.* Ici, l'haleine de vie exhalée par Dieu lui donna la vie ; et (Jb 27.23) : *tant que je pourrai respirer et que le souffle de Dieu sera dans mes narines ;* de même en Ez 1.20 : *l'esprit des vivants était dans les roues* est équivalent à *les roues étaient vivantes*. Et (Ez 3.24) : *un esprit vint en moi ; il me fit tenir debout*, autrement dit, *je recouvrai mes forces vitales* ; et non : un démon quelconque ou substance incorporelle pénétra en lui et posséda son corps.

Au chapitre 11 des Nombres, verset 17, *je prélèverai alors* sixièmement, subordination à l'autorité *un peu d'esprit qui est en toi pour le mettre en eux ; ils porteront alors avec toi le fardeau du peuple ;* il s'agit des soixante-dix anciens. C'est alors qu'il fut dit que deux, parmi les soixante-dix, prophétisaient dans le camp, ce dont on se plaignit ; et Josué désirait que Moïse le leur interdise, ce que Moïse ne fit pas. On voit par là que Josué ignorait que les deux avaient l'autorisation de prophétiser et de le faire selon la volonté de Moïse, autrement dit selon un *esprit* et une autorité subordonnés à la sienne.

Dans le même sens, quand nous lisons (Dt 34.9) que *Josué était rempli d'un esprit de sagesse, car Moïse lui avait imposé les mains*, c'est parce que Moïse l'avait *destiné* à la tâche de continuer ce qu'il avait lui-même commencé (à savoir conduire le peuple de Dieu dans la terre promise), mais qu'il n'a pu achever, ayant été devancé par la mort.

Dans le même sens, quand il est dit (Rm 8.9) : *si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas*, cela ne signifie pas le *démon* du Christ, mais la *soumission* à sa doctrine. Pareillement (1 Jn 4.2) : *à ceci vous reconnaissez l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est Dieu*, ce qui signale l'esprit d'un christianisme non falsifié, ou la *soumission* au principal article de la foi chrétienne, que Jésus est le Christ, ce qui ne peut être dit d'un démon.

Pareillement, ces mots (Lc 4.1) *Jésus, rempli d'esprit saint* (c'est-à-dire de saint esprit, comme le disent Mt 4.1 et Mc 1.12) peuvent être entendus comme la *ferveur* mise dans l'accomplissement de l'œuvre pour laquelle Dieu le père l'a envoyé. Mais, si on l'interprète dans le sens d'un démon, cela voudrait dire que Dieu (car c'est ce que notre Sauveur était) était tout rempli de Dieu, ce qui est impropre et ne veut rien dire. Comment en est-on venu à traduire *esprits* par le mot *démons*, ce qui ne veut rien dire ni au ciel ni sur la terre si ce n'est qu'ils sont les habitants imaginaires du cerveau, je ne l'examinerai pas. Mais je dis ceci : que dans le texte, le mot *esprit* ne signifie pas ce genre de chose, mais proprement *substance* réelle, ou, métaphoriquement, quelque *aptitude*, ou *affection*, hors du commun de l'intellect ou du corps.

Les disciples du Christ, le voyant marcher sur les eaux ^{septièmement, corps aériens.} (Mt 14.26), supposèrent qu'il s'agissait d'un *esprit*, signifiant par là un *corps* aérien et non pas une illusion. En effet, il est dit que tous le virent, ce qui ne peut se comprendre des hallucinations du cerveau (lesquelles ne sont pas instantanément communes à plusieurs comme le sont les corps visibles, mais singulières, en raison des différentes fantaisies de chacun), mais seulement des

corps. De la même façon, ces mêmes apôtres l'ont pris pour un esprit (Lc 24.37) ; de même encore (Ac 12.15) quand saint *Paul* fut délivré de prison, ce n'était pas croyable, mais quand la servante dit qu'il était à la porte, ils dirent que c'était son *ange*. Ce mot doit signifier une substance corporelle, ou bien nous devons dire que les disciples eux-mêmes suivaient l'opinion commune, à la fois des Juifs et des gentils, selon laquelle de telles apparitions n'étaient pas imaginaires, mais réelles, de telle sorte qu'elles n'avaient pas besoin, pour exister, de la fantaisie humaine. Celles-là, les Juifs les nommaient *esprits* et *anges*, bons ou mauvais, tout comme les Grecs les appelaient *génies*. Et, certaines de ces apparitions peuvent être réelles et substantielles, c'est-à-dire être des corps subtils que Dieu peut produire par ce même pouvoir grâce auquel il produisit toute chose, et peut nous en permettre l'usage, comme il use de ministres et de messagers (c'est-à-dire des anges) afin de faire connaître sa volonté et de la faire exécuter quand bon lui semble, de manière extraordinaire et surnaturelle. Mais, ayant ainsi produit ces choses, elles sont des substances, pourvues de dimensions, elles occupent de l'espace et peuvent être mues d'une place à une autre, ce qui est le propre des corps, et, par conséquent, elles ne sont pas des fantômes *incorporels*, c'est-à-dire des fantômes qui n'occupent *pas de place* ; c'est-à-dire qui ne sont *nulle part*, c'est-à-dire que, semblant être *quelque chose*, ils ne sont *rien*. Mais si le mot corporel doit être pris dans son sens le plus courant, puisque nous percevons de telles substances par nos sens externes, alors une substance incorporelle est une chose non imaginaire, mais réelle, à savoir une fine substance invisible, mais possédant des dimensions comme en possèdent des corps plus épais.

On entend généralement par le mot ANGE un *messenger* et, le plus Ce qu'est un ange. souvent, un *messenger de Dieu*. Et l'on entend par messenger de Dieu n'importe quelle chose par où sa présence extraordinaire est connue, autrement dit la manifestation de sa puissance, en particulier à travers un rêve ou une vision.

Pour ce qui est de la création des anges, on ne trouve aucune indication dans les Écritures. Qu'il s'agisse d'esprits, c'est ce qui est maintes fois répété, mais le mot esprit renvoie, aussi bien dans l'Écriture que dans le langage courant, à la fois chez les Juifs et les gentils, tantôt à des corps fins, tels que l'air, le vent, les esprits vitaux et animaux des créatures vivantes, tantôt aux images surgissant de la fantaisie des rêves et des visions, images qui ne sont pas des substances réelles et ne durent donc pas plus longtemps que le rêve ou la vision dans lesquels ils apparaissent. Ces apparitions, quoiqu'elles ne soient pas des substances réelles, mais des accidents du cerveau, lorsque Dieu les suscite de façon surnaturelle pour signifier sa volonté, n'en sont pas moins proprement appelées messagers de Dieu, c'est-à-dire des *anges*.

De même que les gentils comprenaient ordinairement les images nées dans le cerveau comme autant de choses subsistant réellement sans eux, indépendamment de leur fantaisie imaginative, et sur lesquelles reposait l'opinion qu'ils formaient des bons et des malins *génies*, qu'ils appelaient *substances* parce qu'ils semblaient subsister réellement, et *incorporels* parce qu'ils ne pouvaient les toucher avec leurs mains ; de même aussi, les Juifs, sur des bases semblables, et sans que rien dans l'Ancien Testament les y contraigne, avaient généralement l'opinion (mis à part la secte des Sadducéens) que ces apparitions (qu'il plaît à Dieu, parfois, de susciter dans l'imagination humaine pour servir sa propre cause et qu'il appelle ses *anges*) étaient des substances, indépendantes de la fantaisie imaginative, mais des créatures permanentes de Dieu, dont ils considéraient qu'elles étaient des *anges de Dieu*, s'ils pensaient qu'elles étaient bonnes, et qu'ils appelaient *anges du malin*, ou esprits mauvais, s'ils pensaient qu'elles pourraient leur faire du mal, comme sont l'esprit du python, les esprits des dérangés mentaux, des fous et des épileptiques, car ils considéraient ceux qui étaient sujets à ces troubles comme des *démoniaques*.

Mais, si nous examinons les passages de l'Ancien Testament où il est question des anges, nous verrons que, dans la plupart d'entre eux, rien d'autre

ne peut être compris par ce mot *ange* qu'une image quelconque surgie (surnaturellement) de la fantaisie imaginative, pour signaler la présence de Dieu dans l'accomplissement d'une œuvre surnaturelle et, par conséquent, dans les passages restants, là où leur nature n'est pas explicitée, il faut le comprendre de la même façon.

En effet, nous lisons en Gn 16 que la même apparition n'est pas seulement appelée *ange*, mais *Dieu*, où (verset 7) ce qui est appelé *ange* du seigneur, au verset 10, dit à Hagar : *je multiplierai tellement ta descendance* ; autrement dit, il parle comme Dieu en personne. Aucune apparition n'était l'apparition figurée d'une illusion, mais une voix. Par là, il est manifeste que le mot *ange* ne signifie rien d'autre, dans ce passage, que *Dieu* lui-même, cause surnaturelle de ce que Hagar percevait une voix venue du ciel, ou plutôt, rien d'autre qu'une voix surnaturelle attestant de la présence toute spéciale de Dieu en ce lieu. Dès lors, pourquoi ce ne sont pas les anges qui apparaissent à Loth, mais ceux qui sont appelés, en Gn 19.13, *hommes* et à qui, bien qu'étant deux, Loth s'adresse (verset 18) comme s'ils n'étaient qu'un, et à celui-ci, comme s'il s'agissait de Dieu (car les mots sont *Loth leur dit : oh non, mon Seigneur*), pourquoi, donc, ne pas entendre des images d'hommes, formées surnaturellement par la fantaisie, de la même façon qu'auparavant il s'agissait de l'illusion d'une voix que l'on appelait ange ? Quand l'ange appela Abraham au-delà du ciel pour l'empêcher de tuer Isaac de sa main (Gn 22.11), il n'y avait pas d'apparition, mais une voix qui, cependant, fut adéquatement appelée messager ou *ange* de Dieu parce qu'elle annonçait surnaturellement la volonté de Dieu, ce qui évitait de supposer quelques fantômes permanents. Les anges que Jacob vit sur l'échelle du ciel (Gn 28.12) étaient une vision dans son sommeil, donc une illusion et un rêve ; bien qu'elles soient surnaturelles, et le signe de la présence particulière de Dieu, ces apparitions ne sont donc pas improprement nommées *anges*. C'est la même chose qui doit être comprise (Gn 31.11) quand Jacob dit alors : *l'ange de Dieu m'apparut en songe*. En effet, une apparition surgissant au

cours du sommeil est ce que tout le monde appelle un rêve, qu'il soit naturel ou surnaturel. Ainsi, ce que Jacob en ce passage appelle *ange* était Dieu lui-même, car le même ange dit (verset 13) : *je suis le Dieu de Bethel*.

De même (Ex 14.9), l'ange qui devança l'armée d'Israël à la mer Rouge et, ensuite, la suivit est (verset 19) le Seigneur lui-même ; et il n'apparaît pas sous la forme d'un bel homme, mais (le jour) sous la forme d'une *colonne de nuages*, et (la nuit) sous la forme d'une *colonne de feu* ; et pourtant cette colonne était toute l'apparition et l'ange promis à Moïse (Ex 14.9) pour guider les armées ; en effet, il est dit que cette colonne nuageuse était venue d'en haut puis était restée là, à la porte du tabernacle, et s'était adressée à Moïse.

Nous voyons que le mouvement et la parole, qui sont couramment attribués aux anges, le sont ici à un nuage parce que le nuage est utilisé comme signe de la présence de Dieu, et n'est pas moins un ange que s'il avait eu la forme d'un homme ou d'un enfant, si beau soit-il, avec des ailes comme on les peint d'habitude, ce qui trompe les petites gens. Car ce n'est pas leur silhouette, mais leur utilité qui fait les anges. Leur utilité est de signaler la présence de Dieu à la faveur d'opérations surnaturelles ; ainsi, lorsque Moïse (Ex 33.14) a demandé à Dieu d'accompagner le camp (comme il avait toujours fait avant la fabrication du veau d'or), Dieu ne répondit pas *j'irai*, ou *j'enverrai un ange à ma place*, mais ceci : *ma présence sera avec toi*.

Il serait trop long de mentionner tous les passages de l'Ancien Testament où l'on trouve le mot ange. Par conséquent, je dis que pour les comprendre d'un seul coup, il n'existe aucun texte de l'Ancien Testament que l'église d'Angleterre tient pour canonique, à partir duquel il serait possible de conclure qu'une chose permanente existe ou a été créée (répondant aux noms d'*esprit* ou d'*ange*), qui ne possède pas de quantité, que l'entendement ne peut diviser, autrement dit examiner en ses parties de sorte qu'une partie puisse se trouver en une place et la partie suivante à la place à côté ; en un mot (en considérant qu'un corps est quelque chose ou quelque part) qui n'est pas corporelle. Mais,

en chacun des passages, l'interprétation du sens du mot ange est messager. C'est ainsi que Jean-Baptiste est appelé un ange, le Christ l'ange de l'alliance et que (selon la même analogie) la colombe et les langues de feu, en ce qu'elles sont des signes de la présence spéciale de Dieu, peuvent également être appelées des anges. Bien que l'on trouve dans Daniel deux noms d'ange, *Gabriel* et *Michel*, néanmoins, il ressort clairement du texte même (Dn 12.1) que *Michel* signifie *Christ*, non pas comme ange, mais comme prince, et que *Gabriel* (tout comme les apparitions suscitées dans leur sommeil chez d'autres saints personnages) n'était rien qu'une chimère surnaturelle, par où il sembla à Daniel, dans son rêve, que dans l'échange entre deux saints, l'un disait à l'autre : *Gabriel, faisons en sorte que cet homme comprenne sa vision* ; en effet, Dieu n'a pas besoin des noms pour distinguer ses serviteurs célestes, cela n'étant utile qu'à la courte mémoire des mortels. Il n'y a pas non plus de passages dans le Nouveau Testament à partir desquels on pourrait prouver que les anges (sauf si ceux-ci sont de ces hommes dont Dieu a fait ses messagers et les ministres de ses paroles et de ses œuvres) sont des choses permanentes et simultanément incorporelles. Qu'ils soient permanents, c'est ce qu'on peut déduire des mots de notre Sauveur lui-même (Mt 25.41) : le dernier jour, aux méchants, il sera dit *allez-vous-en, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges* ; ce qui manifeste la permanence des mauvais anges (à moins de penser que le nom du diable et de ses anges ne doive s'entendre des adversaires de l'église et de ses ministres), mais alors, cela s'oppose à leur immatérialité parce que le feu éternel n'est pas un châtiment pour des substances qui ne peuvent en pâtir comme il en est de toutes les choses incorporelles. Donc, cela ne prouve pas que les anges sont incorporels. Pareillement, saint Paul dit (1 Co 6.3) : *ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ?* Et (2 P 2) : *car Dieu n'a pas épargné les anges coupables, mais les a plongés en enfer* ; et (Jude 1.6) : *les anges qui n'avaient pas gardé leur rang, mais qui avaient abandonné leur demeure, il les garde éternellement enchaînés dans les*

ténèbres pour le jugement du dernier jour ; bien que cela prouve la permanence des natures angéliques, c'est aussi une confirmation de leur matérialité. Et (Mt 22.30) : *à la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges de Dieu dans le ciel* ; or, à la résurrection nous serons permanents, et non incorporels, et donc les anges aussi le sont.

Il y a différents autres passages à partir desquels on peut parvenir à la même conclusion. Pour ceux qui connaissent la signification des mots *substance* et *incorporel*, puisque *incorporel* n'est pas pris dans le sens de corps subtil, mais de *non-corps*, ces deux mots impliquent une contradiction, à tel point que dire d'un ange, ou d'un esprit (en ce sens), qu'il est substance incorporelle, revient à dire, en réalité, qu'il n'y a ni ange ni esprit du tout. Ainsi donc, en examinant la signification du mot ange dans l'Ancien Testament, et la nature des rêves et des visions qui surgissent en nous selon les voies ordinaires de la nature, je fus porté à faire mienne l'opinion selon laquelle les anges ne sont rien que les apparitions surnaturelles des fantaisies de l'imagination, suscitées par l'opération spéciale extraordinaire de Dieu par où il fait connaître sa présence et communique ses commandements au genre humain, et surtout à son propre peuple. Mais les nombreux passages du Nouveau Testament, et les propres paroles de notre Sauveur, ainsi que ces textes dont on ne peut suspecter qu'ils altèrent l'Écriture, ont arraché de ma raison impuissante l'aveu et la croyance qu'il y a aussi des anges substantiels et permanents. Au contraire, croire qu'ils n'occupent aucune place, c'est-à-dire qu'ils ne sont nulle part, c'est-à-dire qu'ils ne sont rien, comme le disent (bien qu'indirectement) ceux qui font d'eux des incorporels, voilà ce qu'il n'est pas possible de démontrer par l'Écriture³.

De la signification du mot *esprit* dépend celle du mot *Qu'est-ce que l'inspiration ?* INSPIRATION qui doit, ou bien être pris au sens propre, et alors ce n'est rien d'autre qu'une sorte d'air fin et subtil insufflé dans quelqu'un, ou du vent, à la manière d'une vessie que l'on remplit par son souffle ; ou bien, si les esprits ne

sont pas corporels, mais n'existent que dans la fantaisie de l'imagination, alors ce n'est rien que l'insufflation d'une chimère, ce qui ne veut rien dire et est impossible, car les chimères ne sont pas, mais semblent seulement être quelque chose. Par conséquent, dans l'Écriture, l'emploi de ce mot est seulement métaphorique, comme c'est le cas (en Gn 2.7) où il est dit que Dieu *insuffle* en l'homme le souffle de vie ; rien de plus n'est dit, sinon que Dieu plaça en lui le mouvement de la vie. En effet, nous ne devons pas penser que Dieu fabriqua d'abord un souffle vivant et ensuite l'insuffla dans Adam après l'avoir fabriqué, que le souffle soit réel ou semble l'être, mais uniquement, comme cela est dit (Ac 17.25) qu'*il donne la vie et le souffle*, autrement dit fait de lui une créature vivante. Et, là où il est dit (2 Tm 3.16) que *toute Écriture est inspirée de Dieu*, en parlant ici de l'Écriture de l'Ancien Testament, il s'agit d'une simple métaphore signifiant que Dieu inclina l'esprit et l'intelligence des auteurs afin qu'ils écrivent ce qu'il serait utile d'enseigner au genre humain, de réprouver, de corriger en l'éduquant dans la voie de la vie droite. Mais, là où saint Pierre (2 P 1.21) dit que *ce n'est pas la volonté humaine qui a jamais produit une prophétie, mais c'est portés par l'esprit saint que les hommes ont parlé de la part de Dieu*, esprit saint signifie la voie de Dieu dans un rêve ou une vision surnaturelle, ce qui n'est pas une *inspiration*. Quand notre Sauveur, soufflant sur ses disciples, dit *recevez l'esprit saint*, ce souffle n'était pas davantage l'esprit, mais un signe de la grâce spirituelle qu'il leur conférait. Et, bien qu'il soit dit de plusieurs, et de notre Sauveur lui-même, qu'ils étaient tout remplis de l'*esprit* saint, toutefois, cette abondance ne doit pas être comprise comme si la substance de Dieu était *infusée*, mais comme une accumulation de ses dons, tels que les dons de sainteté de la vie, des langues et autres choses semblables, qu'on y parvienne soit par les voies surnaturelles, soit par l'étude et le travail, car, dans tous les cas, ce sont là des dons de Dieu. Ainsi, de la même façon, là où Dieu dit (Jl 2.28[3.1]) *je répandrai mon esprit sur toute chair, vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, vos jeunes gens auront des*

visions, nous ne devons pas comprendre cela au sens propre, comme si l'*esprit* était, comme l'eau, sujet à effusion ou à infusion, mais comme si Dieu leur avait promis de les doter de rêves prophétiques et de visions. En effet, l'utilisation du mot *infus*, pris dans son sens propre, est abusive quand il s'agit des grâces divines ; ces grâces, en effet, sont des vertus et non des corps que l'on transporterait ici ou là et que l'on verserait dans le genre humain comme à l'intérieur de tonneaux.

De la même manière, prendre le mot *inspiration* au sens propre, ou dire que les *esprits* bons pénétrèrent dans les humains et ainsi les firent prophétiser, et les *esprits* mauvais dans ceux qui devinrent frénétiques, fous et épileptiques, ce n'est pas prendre le mot dans le sens qu'il a dans les Écritures. Car l'esprit est ici la puissance de Dieu, opérant selon des causes inconnues de nous. De même aussi (Ac 2.2), le vent, dont il est dit en cet endroit qu'il emplit la maison où les apôtres étaient assemblés le jour de Pentecôte, ne doit pas s'entendre comme l'*esprit* saint, qui est la divinité même, mais comme un signe extérieur de l'œuvre spéciale que Dieu produisit dans leurs cœurs, pour opérer en eux les grâces éternelles et les vertus saintes dont il pensa qu'elles étaient requises pour l'accomplissement de leur apostolat.

1 À partir de ce chapitre jusqu'au chapitre 39 inclus, Hobbes se livre à une étude systématique et très fouillée de la signification des *mots* : esprit, ange, inspiration, royaume de Dieu, saint, sacré, etc. Il s'agira notamment de montrer que ce que la philosophie établit est confirmé par l'Écriture.

Le premier paragraphe du chapitre explicite le sens de cette enquête sur les significations : c'est à cause de l'ambiguïté de certains mots employés dans la Bible que les conclusions que Hobbes se propose d'en tirer risquent d'être mal comprises. Aussi, cette enquête sémantique a pour objet immédiat de fixer les significations et de les accorder à la philosophie. Ce travail de clarification des significations est rendu d'autant plus nécessaire que le sens donné du texte biblique est obscurci par les commentaires : il s'agit donc aussi de revenir aux textes.

2 L'obéissance ne concerne que les actes extérieurs visibles, et n'engagent pas la conscience.

3 Ce paragraphe qui achève l'examen du mot ange illustre bien la méthode hobbesienne d'examen des significations. Les anges, assurément, ne sont pas des corps incorporels, car c'est là une contradiction dans les termes. Pour autant, la « raison impuissante » devant leur existence ne s'oppose pas à la croyance en

des anges substantiels puisqu'il est question de cela dans l'Écriture. En revanche, la raison niera qu'ils puissent être corps *et* non-corps, dans un lieu *et* sans lieu. De même les esprits (*spirits*) : ce sont des corps, mais fins et subtils.

De la signification, dans l'Écriture,
de ROYAUME DE DIEU, de SAINT, SACRÉ
et SACREMENT

Dans les écrits des théologiens, en particulier dans les sermons et les traités de dévotion, *royaume de Dieu* est le plus couramment employé dans le sens de félicité éternelle, après cette vie, au plus haut des cieux, ce qu'ils appellent aussi royaume de gloire, et, parfois (en gage de cette félicité) dans le sens de sanctification, ils l'appellent royaume de la grâce : mais, jamais ils ne l'emploient dans le sens de la monarchie, autrement dit la souveraine puissance de Dieu, qui est la signification propre de royaume.

*Les théologiens emploient
 métaphoriquement royaume
 de Dieu, alors que les
 Écritures l'emploient au sens
 propre.*

Au contraire, je trouve que ROYAUME DE DIEU, dans la plupart des passages de l'Écriture, signifie un *royaume au sens propre du mot*, constitué par les votes du peuple d'Israël, sous une forme particulière ; c'est ainsi qu'ils choisirent Dieu pour être leur roi à la faveur d'une convention faite avec lui, sur la base de la promesse que Dieu leur fit d'entrer en possession de la terre de Canaan – l'expression est rarement employée métaphoriquement : dans ce cas, elle s'entend comme *pouvoir sur le péché* (et seulement dans le Nouveau Testament) parce qu'un tel pouvoir sur cela, chaque sujet en disposera au royaume de Dieu, et sans préjudice envers le souverain.

Depuis la création même, Dieu ne règne pas seulement sur tous les humains *naturellement* par sa puissance ; il eut aussi des sujets *particuliers* à qui il commandait par une voix, comme lorsqu'on parle à quelqu'un. C'est de cette manière qu'il *régna* sur Adam, et lui ordonna de s'abstenir de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Ainsi, n'ayant pas obéi en l'ayant goûté, Adam

prit sur lui d'être Dieu et de juger du bien et du mal, non pas sur ordre de son créateur, mais de par sa propre décision ; sa peine fut la privation de l'état de vie éternelle, pour laquelle Dieu l'avait originairement créé. Par la suite, Dieu punit ses descendants pour leurs vices, tous sauf huit personnes, par un déluge universel. C'est entre ces huit que consista le *royaume de Dieu*.

Après cela, il plut à Dieu de parler à Abraham, et ^{L'origine du royaume de Dieu.} (Gn 17.7,8) de faire une convention avec lui en ces mots :

J'établirai mon alliance entre moi, toi, et après toi les générations qui descendront de toi ; cette alliance perpétuelle fera de moi ton Dieu et celui de ta descendance après toi. Je donnerai en propriété perpétuelle à toi et à ta descendance après toi le pays de tes migrations, tout le pays de Canaan. Par cette convention, Abraham promet pour lui-même et sa descendance d'obéir comme à Dieu au seigneur qui lui parla, et Dieu, de son côté, promit à Abraham la terre de Canaan pour qu'il la possède éternellement. Pour commémorer la convention, et pour en être la marque, il ordonna le *sacrement de circoncision*. C'est cela qui est appelé l'*Ancienne Alliance*, ou *Ancien Testament*, et qui renferme un contrat entre Dieu et Abraham, par lequel Abraham s'oblige lui-même, et sa postérité, d'une manière particulière, à être sujet de la loi positive de Dieu, car il s'était obligé auparavant à la loi morale, par un serment d'allégeance. Et, bien que le nom de *roi* n'ait pas encore été donné à Dieu, et celui de *royaume* à Abraham et sa descendance, la chose est la même, à savoir l'institution, par un pacte, de la souveraineté particulière de Dieu sur la descendance d'Abraham ; ce qui, dans le renouvellement de la même convention par Moïse au mont Sinaï, est appelé explicitement un *royaume de Dieu* particulier entre les Juifs. C'est d'ailleurs d'Abraham (non de Moïse) que saint *Paul* dit (Rm 4.11) qu'il est le *père des croyants*, c'est-à-dire de ceux qui sont loyaux et ne violent pas l'allégeance qu'ils ont jurée à Dieu, alors par la circoncision, ensuite dans la *nouvelle convention* par le baptême.

Cette convention, au pied du mont Sinaï, fut renouvelée par Moïse (Ex 19.5) quand le Seigneur ordonna à Moïse de parler au peuple de cette manière : *Si vous entendez ma voix et gardez mon alliance, vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples, puisque c'est à moi qu'appartient toute la terre, et vous serez pour moi un royaume sacerdotal, et une nation sainte.* Pour *peuple particulier*, la Vulgate en latin dit *peculium de cunctis populis* ; la traduction anglaise faite sous le règne du roi Jean dit un *trésor particulier pour moi au-dessus de toutes les nations*, et la version française de Genève : *le joyau le plus précieux entre toutes les nations*. Pourtant, la traduction la plus juste est la première parce qu'elle est confirmée par saint Paul lui-même (Tt 2.14) où il dit, faisant allusion à ce passage, que notre Seigneur béni s'est donné lui-même pour nous, *afin de purifier un peuple particulier* (c'est-à-dire spécial). En grec, en effet, le mot est *περιούσιος* que l'on oppose couramment à *ἐπιούσιος* qui signifie *ordinaire, quotidien*, ou (comme dans la prière du Seigneur) d'un usage quotidien ; ainsi, l'autre signifie ce qui est *en plus*, qui est *réservé* et *dont on profite d'une façon spéciale*, ce que les Latins appellent *peculium*. La signification de ce passage est confirmée par la raison que Dieu en donne, et qui suit immédiatement, quand il ajoute : *puisque c'est à moi qu'appartient toute la terre*, comme s'il disait : *toutes les nations de la terre m'appartiennent*, mais ce n'est pas ainsi que vous m'appartenez, mais d'une *manière spéciale* ; en effet, elles m'appartiennent toutes en raison de ma puissance, alors que vous m'appartiendrez de par votre propre consentement, et de votre convention – ce qui s'ajoute au titre ordinaire de propriété qu'il a sur toutes les nations.

*Le royaume de Dieu est
proprement la souveraineté
civile que par un pacte, il a
sur un peuple particulier*

D'ailleurs, c'est ce qui est confirmé explicitement par ces mots dans le même texte : *vous serez pour moi un royaume sacerdotal et une nation sainte.* La Vulgate en latin dit *regnum sacerdotale*, à quoi s'accorde la traduction de ce passage (1 P 2.9) *sacerdotium regale, un sacerdoce royal*, tout comme l'institution elle-même selon laquelle personne ne pouvait entrer dans le saint des saints, autrement dit

personne ne pouvait s'enquérir immédiatement de la volonté de Dieu lui-même, si ce n'est le grand prêtre uniquement. La traduction anglaise déjà citée, qui suit la version de Genève, mentionne un *royaume de prêtres*, ce qui renvoie ou bien à la succession d'un grand prêtre par un autre, ou bien ne s'accorde ni avec saint Pierre, ni avec l'exercice de la grande prêtrise. En effet, il n'y avait que le grand prêtre, et lui seul, qui devait informer le peuple de la volonté de Dieu ; jamais un groupe de prêtres ne fut autorisé à pénétrer dans le *sanctum sanctorum*.

Le titre de *nation sainte* confirme aussi la même chose, car *saint* signifie ce qui appartient à Dieu par un droit spécial, non par un droit universel. Toute la terre (comme il est dit dans le texte) appartient à Dieu ; or, toute la terre n'est pas déclarée *sainte*, mais seulement celle qui est séparée pour le service spécial de Dieu, comme l'était la nation des Juifs. Il est donc suffisamment avéré, d'après ce seul passage, que *royaume de Dieu* signifie proprement un État institué (par le consentement de ceux qui en seront les sujets) en vue de leur gouvernement civil et de la régulation de leur conduite non seulement envers Dieu leur roi, mais aussi les uns vis-à-vis des autres en matière de justice et vis-à-vis des autres nations tant en paix qu'en guerre. C'était là un État au sens propre, où Dieu était roi, et où le grand prêtre était son unique vice-roi, ou lieutenant¹.

Mais il y a de nombreux autres endroits qui prouvent clairement la même chose. Et d'abord (1 S 8.7) quand les anciens d'Israël (peinés par la corruption des enfants de Samuel) voulurent un roi, Samuel mécontent de cela pria le Seigneur et, pour répondre, le Seigneur lui dit : *Écoute la voix du peuple. Car ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi. Ils ne veulent plus que je règne sur eux.* A l'évidence, il ressort de cela que Dieu lui-même était alors leur roi, et que Samuel ne commandait pas au peuple, mais lui annonçait seulement de temps à autre ce que Dieu lui ordonnait.

Ajoutons (1 S 12.12) le passage où Samuel dit au peuple : *Mais quand vous avez vu que Nahash, le roi des fils d'Ammon, venait vous attaquer, vous m'avez dit « Non, c'est un roi qui régnera sur nous », et pourtant le Seigneur, votre Dieu, était votre roi.* Il est évident que Dieu était leur roi, et qu'il gouvernait les affaires civiles de leur État.

De plus, après que les Israélites eurent rejeté Dieu, les prophètes prédirent son retour. Ainsi (Es 24.23) : *La lune sera humiliée, le soleil sera confondu. Oui le Seigneur, le Tout-Puissant, est roi sur la montagne de Sion et à Jérusalem ;* ici, il parle explicitement de son règne à Sion et à Jérusalem, c'est-à-dire sur terre ; de même (Mi 4.7) : *Sur la montagne de Sion le Seigneur sera leur roi.* Cette montagne de Sion est à Jérusalem, sur terre. Et aussi (Es 20.33) : *Par ma vie, oracle du Seigneur Dieu, c'est d'une main forte, le bras étendu, en répandant ma fureur, que je régnerai sur vous, et (v. 37) je vous ferai passer sous la houlette et je vous introduirai dans le lieu de l'alliance.* C'est-à-dire, je régnerai sur vous, et vous forcerai à observer la convention que vous avez passée avec moi par l'intermédiaire de Moïse et que vous avez rompue, au temps de Samuel, quand vous avez élu un autre roi.

Dans le Nouveau Testament, l'ange Gabriel dit à notre Seigneur (Lc 32.33) : *Il sera grand et sera appelé fils du Très-Haut. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ; il régnera pour toujours sur la famille de Jacob, et son règne n'aura pas de fin.* Il s'agit aussi d'un royaume sur terre : pour s'en être réclamé, et en tant qu'ennemi de César, il fut mis à mort ; l'inscription sur sa croix était *Jésus de Nazareth, roi des Juifs.* Par mépris, on le couronna d'une couronne d'épines, et l'on dit de ses disciples, pour avoir proclamé sa venue (Ac 17.7) : *tous ces individus agissent à l'encontre des édits de l'empereur ; ils prétendent qu'il y a un autre roi, Jésus.* Donc, le royaume de Dieu est royaume réel, non un royaume métaphorique² ; et il en est ainsi non seulement dans l'Ancien Testament, mais dans le Nouveau. Quand nous disons *car le royaume, la puissance et la gloire t'appartiennent*, cela doit s'entendre du royaume de Dieu,

par la force de notre convention, non en vertu du droit de la puissance de Dieu, car Dieu a toujours un pareil royaume. En sorte qu'il est superflu de dire dans nos prières *que ton royaume arrive*, à moins qu'on ne signifie par là la restauration de ce royaume par le Christ, un royaume qui, à cause de la révolte des Israélites, a été interrompu avec l'élection de Saül. Il n'est pas non plus opportun de dire *le royaume des cieux est proche*, ou de prier en disant *que ton royaume arrive*, s'il continue encore.

Il y a tant d'autres passages qui confirment cette interprétation qu'il serait étonnant qu'on ne les remarque pas plus si ce n'est qu'ils jettent une lumière trop vive sur le droit qu'ont les rois chrétiens au gouvernement ecclésiastique. C'est ce qu'ont vu ceux qui au lieu de *royaume sacerdotal* traduisent *royaume des prêtres* ; car ils pourraient aussi bien traduire *sacerdoce royal* (comme dans saint Pierre) par *sacerdoce des rois*. Et, alors que *peuple particulier* devient *joyau précieux*, ou *trésor*, on pourrait aussi bien appeler un régiment spécial, ou la compagnie d'un général, le précieux joyau du général, ou son trésor.

Bref, le royaume de Dieu est un royaume civil. Il consiste d'abord dans l'obligation du peuple d'Israël envers ces lois que Moïse rapporta parmi eux du mont Sinaï et que, par la suite, le grand prêtre de ce temps leur délivrait après les avoir reçues des *chérubins* dans le *saint des saints*. Ce royaume, ayant été renié par l'élection de Saül, les prophètes prédirent qu'il serait restauré par le Christ : c'est pour cette restauration que nous prions tous les jours quand nous disons dans la prière du Seigneur *que ton royaume arrive* ; et nous reconnaissons ce droit quand nous ajoutons *car le royaume, la puissance et la gloire t'appartiennent dans les siècles des siècles, amen*. La prédication des apôtres consistait à proclamer tout cela, et ceux qui enseignent l'évangile instruisent les gens de cela. Ceux qui embrassent l'évangile (autrement dit promettent obéissance au gouvernement de Dieu) sont au *royaume de la grâce*, parce que Dieu leur a donné *gratis* la puissance d'être les sujets (c'est-à-dire les enfants) de Dieu dans l'avenir, quand le Christ viendra en majesté pour juger le monde, et

pour gouverner réellement son propre peuple, ce qu'on appelle le *royaume de gloire*. Si le royaume de Dieu (encore appelé royaume des cieux, du fait de la glorieuse et admirable élévation de son trône) n'était pas un royaume que Dieu gouverne sur terre, par ses lieutenants, ou vicaires, qui délivrent ses commandements au peuple, il n'y aurait pas eu autant d'affrontements et de guerres au sujet de celui par qui Dieu nous parle ; il n'y aurait pas eu, non plus, beaucoup de prêtres pour s'occuper de juridiction spirituelle, ni beaucoup de rois pour la leur refuser.

C'est sur la base de cette interprétation littérale de *royaume de* Ce que veut dire saint. *Dieu*, que surgit l'interprétation vraie du mot SAINT. C'est un mot qui, au royaume de Dieu, correspond à ce que les humains dans leurs royaumes appellent *public* ou *royal*.

Le roi de n'importe quel pays est la personne *publique*, ou le représentant de tous ses sujets propres. Et Dieu, le roi d'Israël, était le *saint* d'Israël. La nation qui est assujettie à un souverain terrestre est la nation de ce souverain, c'est-à-dire de la personne publique. De même, les Juifs, qui étaient la nation de Dieu, furent appelés (Ex 19.6) une *nation sainte*. Par *saint*, en effet, on entend toujours ou bien Dieu lui-même, ou cela que Dieu a en propriété, de même que par public on signifie toujours ou bien la personne de l'État lui-même, ou bien une chose qui, appartenant à l'État, ne peut être réclamée comme sa propriété par une personne privée.

Par conséquent, le sabbat (jour de Dieu) est un *jour saint* ; le temple (maison de Dieu) *une maison sainte* ; sacrifices, dîmes et offrandes (tribut de Dieu) *saints devoirs* ; prêtres, prophètes et rois ayant reçu l'onction sous le Christ (ministres de Dieu) *hommes saints*, et ainsi de suite. Et, quel que soit le domaine où le mot saint est pris dans son sens propre, il signifie toujours une propriété obtenue par consentement. En disant *que ton nom soit sanctifié*, nous ne faisons que prier Dieu de nous accorder la grâce de respecter le premier commandement qui est de *n'avoir d'autres dieux que lui*. Le genre humain est

la nation de Dieu en toute propriété ; mais les Juifs seulement furent une *nation sainte*. Pourquoi ? Mais parce qu'ils devinrent sa propriété par consentement³.

Quant au mot *profane*, il est couramment utilisé dans l'Écriture pour *commun* et, par conséquent, leurs contraires, *saint* et *propre*, au royaume de Dieu doivent être les mêmes aussi. Dans un sens figuré, ceux qui sont dits *saints* ont mené une vie telle que c'est comme s'ils avaient renoncé à tout but en ce monde, et s'étaient totalement voués et donnés eux-mêmes à Dieu. Au sens propre, ce qui est fait *saint* par l'appropriation divine ou qui est mis de côté par Dieu pour son propre usage, on dit que cela est *sanctifié* par lui ; il en est ainsi du septième jour dans le quatrième commandement, et des élus dans le Nouveau Testament, dont il est dit qu'ils sont *sanctifiés* car pénétrés de l'esprit dévot. Quant à ce qui est *saint* par la ferveur humaine et offert à Dieu, en sorte que ce soit utilisé uniquement à son service public, cela aussi est appelé SACRÉ, et l'on dit que c'est consacré ; il en va ainsi des temples, et autres édifices pour la prière publique, avec les instruments, il en va de leurs prêtres et ministres, victimes et offrandes et du matériel externe des sacrements.

Il y a des degrés dans la *sainteté*. En effet, parmi ces choses qui Degrés de sainteté. sont mises de côté pour le service de Dieu, il peut encore y en avoir qui sont mises de côté pour être plus étroitement et plus spécialement au service de Dieu. La nation entière des Israélites étaient un peuple saint pour Dieu. Pourtant, la tribu de Lévi était, parmi les Israélites, une tribu sainte et, parmi les lévites, les prêtres étaient encore plus saints, comme, parmi les prêtres, le grand prêtre était le plus saint. De la même façon, le pays de Judée était la terre sainte, mais la cité sainte où Dieu faisait l'objet d'un culte était plus sainte et aussi le temple plus saint que la cité, et le *sanctum sanctorum* plus saint que le reste du temple.

Un SACREMENT est la séparation d'une chose visible de son usage Sacrement. commun et sa consécration au service de Dieu, en tant que signe soit de notre

admission au royaume de Dieu comme membre de son peuple particulier, soit pour commémorer cette admission. Dans l'Ancien Testament, le signe de l'admission était la *circoncision* ; dans le Nouveau Testament le *baptême*. Sa commémoration dans l'Ancien Testament consistait à *consommer* (à une date précise qui était l'anniversaire) l'*agneau pascal* en sorte qu'ils se souvenaient de cette nuit où ils furent délivrés de leur état de servitude en Égypte. Dans le Nouveau Testament, c'est par la célébration de la *cène du Seigneur* que nous nous souvenons de notre délivrance de la servitude du péché par la mort sur la croix de notre Sauveur béni. Les sacrements de l'*admission* ne doivent être utilisés qu'une fois parce qu'on n'a besoin que d'une seule *admission*. En revanche, puisqu'on a souvent besoin de se souvenir de notre délivrance et de notre allégeance, il est nécessaire que les sacrements de *commémoration* soient répétés. Ce sont là les sacrements principaux et pour ainsi dire ils sont les serments solennels de notre allégeance. Il y a encore d'autres consécrationes qu'on peut appeler sacrements si le mot implique seulement la consécration au service de Dieu ; mais s'il implique un serment d'allégeance à Dieu, il n'y en a pas d'autre dans l'Ancien Testament que la *circoncision* et la *pâque*, et il n'y en a pas d'autre non plus dans le Nouveau Testament que le *baptême* et la *cène du Seigneur*.

¹ Thèse centrale de ce chapitre : la souveraineté de Dieu sur Israël est une souveraineté civile. Pour être un royaume sacerdotal, la nation juive n'en est pas moins un État civil et politique où la souveraineté est exercée par Moïse et les grands prêtres.

² C'est-à-dire qu'il est un royaume *civil*.

³ Ce qui est « saint » est séparé et propre (d'où la définition du sacrement qui est la séparation du commun et du propre) mais cette propriété particulière (ici propriété de Dieu) ne l'est que par consentement. Cette notion de consentement, qui contient la promesse d'obéissance, est constitutive du royaume (monarchie), qu'il s'agisse du royaume ordonné à la souveraineté de Dieu, ou du royaume ordonné à la souveraineté d'un homme ou d'une assemblée d'hommes.

De la PAROLE DE DIEU ;
et des PROPHÈTES¹

Quand il est question de la *parole de Dieu* ou d'un *humain*, cela Ce qu'est la parole. ne signifie pas une partie du discours que les grammairiens appellent un nom, un verbe, ou une simple émission de voix hors de tout contexte avec d'autres mots qui lui donneraient une signification, mais un exposé ou un discours organisé par où celui qui parle *affirme, nie, ordonne, promet, menace, souhaite* ou *interroge*. En ce sens, parole ne renvoie pas à *vocabulum*, qui signifie un *mot*, mais à *sermo* (λόγος en grec), c'est-à-dire *exposé, discours* ou *énoncé*.

En outre, quand nous disons la *parole de Dieu*, ou d'un *humain*, cela s'entend ou bien de celui qui parle (comme les Dans l'Écriture, les paroles que Dieu dit et celles qui concernent Dieu sont appelées paroles de Dieu. mots que Dieu a prononcés ou ce que quelqu'un a dit) : en ce sens, quand nous disons l'évangile de saint Matthieu, nous entendons par là que saint Matthieu en est l'auteur ; ou bien cela s'entend de l'objet dont on parle : en ce sens, quand on lit dans la Bible *les paroles du temps des rois d'Israël ou de Juda*, cela signifie que les actions accomplies à cette époque étaient l'objet de ces paroles. Dans la langue grecque, qui (dans l'Écriture) conserve de nombreux hébraïsmes, par parole de Dieu, il est souvent signifié non pas ce dont parle Dieu, mais ce qui le concerne, lui et son gouvernement, c'est-à-dire la doctrine de la religion. C'est pourquoi, dire λόγος θεοῦ et *theologia*, c'est dire une seule et même chose, à savoir généralement la doctrine ordinaire du *divin*, comme cela est manifeste dans le passage suivant (Ac 13.46) : *Paul et Barnabas eurent alors la hardiesse de déclarer : « c'est à vous que devrait être adressée la parole de Dieu. Puisque vous la repoussez et que vous vous jugez vous-*

mêmes indignes de la vie éternelle, alors nous nous tournons vers les gentils. » Ce qui, ici, est appelé parole de Dieu était la doctrine de la religion chrétienne, comme cela ressort de façon évidente d'un passage précédent. Et (Ac 5.20) quand un ange dit aux apôtres : *allez, tenez-vous dans le temple, et là, annoncez au peuple toutes ces paroles de vie*, l'expression *ces paroles de vie* signifie la doctrine de l'évangile, comme le montre à l'évidence ce qu'ils firent dans le temple, et qu'exprime le dernier verset du même chapitre : *Chaque jour, au temple comme à domicile, ils ne cessaient d'enseigner et d'annoncer la bonne nouvelle de Jésus Messie*. Dans ce passage il est manifeste que Jésus Christ était l'objet de cette expression *paroles de vie*, ou (ce qui est la même chose) *paroles de vie éternelle, que notre Seigneur leur offrait*. Ainsi (Ac 15.17) la parole de Dieu est appelée *parole de l'évangile* parce qu'elle contient la doctrine du royaume du Christ ; et la même parole (Rm 10.8,9) est dite *parole de la foi*, autrement dit, comme cela est énoncé en ce lieu, la doctrine de la venue du Christ et de son retour d'entre les morts ; et aussi (Mt 13.19) : *quand on entend la parole du royaume*, il s'agit de la doctrine du royaume enseignée par le Christ ; et encore la même parole est dite (Ac 12.24) *croître et multiplier*, ce qu'il est facile de comprendre quand il s'agit de la doctrine évangélique, mais plutôt difficile et étrange quand il s'agit de la voix de Dieu et de ce qu'il ^{1 Tm 4.1} a prononcé. De la même façon *doctrine des diables* ne signifie pas la parole d'un diable, mais la doctrine des païens concernant les *démons* et autres esprits qu'ils adoraient comme des dieux.

Considérant ces deux significations de PAROLE DE DIEU que l'on trouve dans l'Écriture, il est manifeste en ce dernier sens (où il s'agit de la doctrine de la religion chrétienne) que l'ensemble de l'Écriture est la parole de Dieu ; mais dans le premier sens, il n'en est rien. Par exemple, bien que ces mots *Je suis le Seigneur ton Dieu, etc.*, jusqu'à la fin des dix commandements, étaient adressés par Dieu à Moïse, pourtant, le préambule – *Dieu parla avec ces mots et dit* – doit être compris comme les paroles de celui qui écrivit l'histoire sainte. *Parole*

de Dieu, dans le sens de ce qu'il a dit, s'entend tantôt au sens propre, tantôt au sens métaphorique : au sens propre, comme paroles adressées à ses prophètes ; au sens métaphorique, pour signaler sa sagesse, sa puissance, son décret éternel dans la fabrication du monde. En ce sens, ces *fiat – que la lumière soit, qu'il y ait un firmament, faisons l'homme, etc.* (Gn 1) sont la parole de Dieu. C'est aussi dans le même sens qu'il est dit (Jn 1.3) : *tout fut fait par elle, et rien de ce qui fut, ne fut sans elle* ; également (He 1.3) : *il porte l'univers par la puissance de sa parole*, et beaucoup d'autres passages ont le même sens, tout comme chez les Latins, le mot *destin*, qui signifie proprement *la parole annoncée*, est pris dans le même sens.

Parole de Dieu s'emploie
comme métaphore
premièrement des décrets et
de la puissance de Dieu.

Ensuite, *parole de Dieu* renvoie à l'effet de sa parole, c'est-à-dire à la chose même qui, par sa parole, est affirmée, ordonnée, qui menace ou promet, comme (Ps 105.19) où il est dit que Joseph sera emprisonné *jusqu'à ce que sa parole arrive*, c'est-à-dire jusqu'au moment où ce qu'il avait (Gn 40.13) prédit à l'échanson de Pharaon arrive, à savoir qu'il retrouverait sa charge. En effet, ces mots *que sa parole arrive* signifient que la chose elle-même arrive. De même aussi (1 R 18.36), Élie dit à Dieu *c'est par ta parole que j'ai fait toutes ces choses*, au lieu de *c'est sur ta parole que j'ai fait toutes ces choses*, c'est-à-dire sur ton ordre ; et aussi (Jr 17.15) *où est donc la parole du Seigneur ?* est mis à la place de *où est le mal dont il menaça ?* Et (Ez 12.28) *aucune de mes paroles ne traînera plus* : par *paroles* il est signifié ces choses que Dieu a promises à son peuple. Dans le Nouveau Testament (Mt 24.35) *le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront pas*, autrement il n'est rien de ce que j'ai promis ou prédit qui ne s'accomplira. C'est en ce sens que saint Jean l'Évangéliste et, je pense, uniquement lui, appelle notre Seigneur lui-même, dans sa chair, *la parole de Dieu* (Jn 1.14), *la parole s'est faite chair*, autrement dit, la parole, ou promesse que le Christ viendra dans le monde, parole *qui au commencement était avec Dieu*. Cela veut dire qu'il était dans l'intention de Dieu le père d'envoyer Dieu le fils dans le monde pour éclairer les humains sur

Deuxièmement, pour l'effet
de sa parole.

la vie éternelle. Mais cela n'avait pas été mis à exécution et ne s'était pas effectivement incarné, en sorte que notre Seigneur, en cet endroit, est appelé *la parole*, non parce qu'il était la promesse, mais la chose promise. Ceux qui, s'appuyant sur ce passage, saisissent l'occasion de l'appeler couramment le verbe de Dieu ne font rien que rendre le texte plus obscur. Ils pourraient aussi bien l'appeler le nom de Dieu, car par *nom*, ainsi que par *verbe*, les humains ne signifient rien d'autre qu'une partie du discours, une émission de voix, un son qui n'affirme pas et ne nie pas, n'ordonne pas et ne promet pas et qui n'est pas non plus une substance corporelle ou spirituelle, et, donc, on ne peut dire qu'il est ou Dieu ou homme – puisque justement notre Sauveur est les deux. Et cette *parole* que saint Jean, dans son évangile, dit être avec son Dieu (dans sa première épître, v. 1) est appelée *la parole de vie*, et (v. 2) *la vie éternelle qui était avec le père*. Ainsi, il ne peut être appelé *parole* en aucun autre sens que celui en lequel il est appelé vie éternelle, c'est-à-dire *celui qui nous a procuré la vie éternelle*, par sa venue dans la chair. De même encore (Ap 19.13), l'apôtre, parlant du Christ revêtu d'un manteau trempé de sang, dit : son nom est *la parole de Dieu*, ce que l'on doit comprendre comme s'il avait dit que son nom était *celui qui vint conformément à l'intention de Dieu, depuis le commencement, et conformément à sa parole et à ses promesses délivrées par les prophètes*. En sorte qu'il ne s'agit pas du tout ici de l'incarnation d'une parole, mais de ^{Ac 1.4} l'incarnation de Dieu le fils, qui est donc appelé *la parole*, parce que son ^{Lc 24.49} incarnation est l'exécution de la promesse, tout comme l'esprit saint est appelé *la promesse*.

Il y a aussi des passages dans les Écritures où, par *parole de* ^{Troisièmement, pour des paroles de raison et d'équité.} Dieu on renvoie à des paroles qui s'accordent à la raison et à l'équité, bien que, parfois, elles ne soient dites ni par un prophète, ni par un saint homme. En effet, le pharaon Néko était un idolâtre, pourtant, il est dit que ses paroles adressées au bon roi Josias par des messagers, pour lui conseiller de ne pas s'opposer à sa marche contre *Karkémish*, provenaient de la bouche de

Dieu, et que Josias, qui ne les écouta pas, fut tué dans la bataille, comme on le lit dans 2 Ch 35. 21, 22, 23. Il est vrai que la même histoire est relatée au livre d'Esdras, où ce n'est pas Pharaon, mais Jérémie qui adresse ces paroles à Josias, de la part du Seigneur. Mais nous devons accorder notre crédit au canon de l'Écriture, quel que soit ce qui est écrit dans les textes apocryphes.

On doit aussi prendre *parole de Dieu* pour des dictées de la raison et de l'équité quand il est dit dans l'Écriture qu'elle est écrite dans le cœur de l'homme, comme dans Ps 36.31, Jr 31.33, Dt 30.11,14 et en beaucoup d'autres lieux semblables.

Dans les Écritures, le nom de PROPHÈTE signifie tantôt Diverses acceptions du mot prophète. *porte-parole*, c'est-à-dire celui qui parle au nom de Dieu aux humains, ou des humains à Dieu ; tantôt, *celui qui prédit*, ou celui qui prévoit les choses à venir ; enfin, il renvoie à celui qui parle de manière incohérente comme ceux qui sont dérangés. Il est plus fréquemment employé dans le sens de celui qui s'adresse au peuple au nom de Dieu. Ainsi, *Moïse, Samuel, Élie, Ésaïe, Jérémie* et autres étaient des *prophètes*. Et, en ce sens, le grand prêtre était un *prophète*, car lui seul entraît au *sanctum sanctorum*, pour questionner Dieu et porter sa réponse au peuple. Et donc, quand Caïphe dit qu'il fallait que quelqu'un meure pour le peuple, saint Jean dit (Jn 11,51) que *ce n'est pas de lui-même qu'il prononça ces paroles, mais, comme il était grand prêtre en cette année-là, il fit cette prophétie qu'il fallait que quelqu'un meure pour la nation*. Pareillement, dans les congrégations chrétiennes, ceux qui enseignaient au peuple (1 Co 14.3), on disait qu'ils prophétisaient. Dans le même sens, Dieu dit à *Moïse* (Ex 4.16) à propos d'*Aaron* : *il sera celui qui parlera pour toi au peuple, il sera ta bouche et tu seras son dieu* ; or, l'expression *celui qui parle* est (Ex 7.1) transcrite par le prophète : *vois, je t'établis comme dieu pour Pharaon et ton frère Aaron sera ton prophète*. Dans le sens de celui qui parle à Dieu de la part de l'homme, Abraham est appelé prophète (Gn 20.7) quand Dieu s'adresse à Abimélek dans un songe, en ces termes : *Rends maintenant à cet*

homme sa femme, car c'est un prophète qui intercédera en ta faveur. A partir de là on peut aussi déduire que le nom de prophète peut être donné, sans impropriété, à ceux qui, dans les congrégations chrétiennes, ont la charge de dire la prière publique pour la congrégation. Dans le même sens, les prophètes qui descendaient du haut lieu (ou montagne de Dieu) avec cithare, tambourin, flûte et harpe (1 S 10.5,6) et (v. 10) Saül au milieu d'eux, sont dits prophétiser, en ce qu'ils louaient Dieu publiquement de cette manière ; pareillement, Myriam (Ex 15.20) est appelée prophétesse. C'est aussi ce qu'on doit entendre (1 Co 11.45) quand saint Paul dit *tout homme qui prie ou prophétise la tête couverte*, etc., *toute femme qui prie ou prophétise la tête nue*, car prophétie, dans ce passage, ne signifie rien d'autre que louer Dieu par des psaumes et des saints cantiques, ce que les femmes doivent faire dans l'église, bien qu'il ne soit pas licite pour elles de s'adresser à la congrégation. C'est en ce sens que les poètes, chez les païens, qui composaient des hymnes et d'autres sortes de poèmes en l'honneur de leurs dieux étaient appelés *vates* (prophètes), ce qui est bien connu de tous ceux qui sont versés dans les livres des gentils, tout comme la chose est évidente (Tt 1.12) quand saint Paul dit des Crétois qu'un de leurs prophètes disait qu'ils étaient des menteurs, non que saint Paul tienne leurs poètes pour des prophètes, mais parce qu'il reconnaît ainsi que, dans son usage courant, le mot prophète désigne ceux qui célèbrent l'honneur de Dieu avec des vers.

Quand par prophétie on entend prédiction, ou prévision des futurs contingents, les prophètes n'étaient pas seulement ceux qui portaient la parole de Dieu et prédisaient aux autres ces choses que Dieu leur avaient prédites, mais encore tous ces imposteurs qui, à l'aide de leurs esprits familiers ou par la divination superstitieuse d'événements passés et en partant de fausses causes, prétendent prédire les mêmes événements pour les temps à venir. De ceux-là (comme je l'ai déjà dit au chapitre 12 de ce discours), il y a plusieurs sortes qui gagnent une plus grande réputation chez les gens

La prédiction des futurs contingents n'est pas toujours prophétie.

ordinaires, à cause d'un événement fortuit qu'ils manipulent selon leurs desseins, qu'ils n'en perdent à nouveau en faisant un grand nombre de prédictions fausses. La prophétie n'est pas un art, ni (lorsqu'il s'agit de prédiction) une vocation constante, mais un emploi extraordinaire et temporaire que Dieu donne, le plus souvent à des hommes bons, mais parfois aussi à des mauvais. La femme d'Ein-Dor dont il est dit qu'elle avait un esprit familier grâce auquel elle fit apparaître un spectre de Samuel et prédit sa mort à Saül, n'était pas pour autant une prophétesse. En effet, elle ne disposait d'aucune science par laquelle elle pouvait faire surgir pareil spectre ; il n'apparaît pas non plus que Dieu ordonna son apparition, mais seulement qu'il guida cette imposture afin qu'elle soit l'instrument de la terreur et du découragement de Saül, et par conséquent de la défaite qui le fit tomber. Quant aux propos incohérents, on les tenait, parmi les gentils, pour une sorte de prophétie, parce que les prophètes de leurs oracles, intoxiqués par un esprit, ou une fumée venue de la grotte de l'oracle pythique à Delphes étaient sur le moment réellement fous, et parlaient comme des forcenés : à partir de ces mots sans liens, on pouvait extraire un sens correspondant à n'importe quel événement, tout comme on dit que tous les corps sont faits de la *materia prima*. Dans l'Écriture, je trouve aussi que prophétie est également pris dans ce sens (1 S 18.10) en ces termes : *un esprit mauvais fondit sur Saül et prophétisa au milieu de la maison*.

Et, bien qu'il y ait un grand nombre de significations données par l'Écriture au mot *prophète*, néanmoins la plus fréquente est celle qui désigne celui à qui Dieu communique immédiatement ce que le prophète doit dire, de sa part, à quelqu'un d'autre ou au peuple. Ici, une question peut être posée : de quelle manière Dieu s'adresse-t-il à un tel prophète ? Peut-on (comme certains le disent) dire adéquatement qu'il a une langue, ou d'autres organes comme un humain ? Le prophète David argumente ainsi : *il a façonné l'œil, ne peut-il regarder ? il a planté l'oreille, ne peut-il*

*Manière dont Dieu parla
aux prophètes.*

entendre ? Or, cela peut être dit, non pas (comme habituellement) pour signifier la nature de Dieu, mais pour signifier notre intention de l'honorer. En effet, *regarder* et *entendre* sont des attributs honorables qui peuvent être donnés à Dieu pour annoncer (pour autant que nous pouvons la concevoir) sa toute-puissance. Mais si le mot devait être pris au sens propre et strict, on pourrait arguer du fait qu'il a fabriqué toutes les autres parties du corps humain et qu'il a de celles-ci le même usage que nous en avons – ce qui serait, pour nombre d'entre elles, si peu honorable que ce serait le comble du mépris que de les lui attribuer. Donc, nous devons interpréter la manière dont Dieu s'adresse immédiatement aux hommes comme celle (quelle qu'elle soit) par laquelle il fait comprendre aux humains sa volonté. Et les voies par lesquelles il fait cela sont nombreuses et doivent être cherchées dans l'Écriture seulement. Bien que souvent il y soit dit que Dieu parla à telle personne ou à telle autre, sans dire de quelle manière, pourtant, il y a beaucoup de passages qui indiquent aussi les signes par lesquels ces personnes reconnaissent sa présence et son commandement. Ce qui fait comprendre comment il a parlé à plusieurs parmi les autres.

De quelle manière Dieu parla à *Adam*, *Ève*, *Cain* et *Noé*, ce n'est pas précisé ; non plus que celle dont il parla à *Abraham*, jusqu'à l'époque où il sortit de son pays pour aller à *Sichem*, au pays de *Canaan* ; alors (Gn 12.7), il est dit que Dieu lui *apparut*. Ainsi, il y a une voie par laquelle Dieu rend sa présence manifeste : c'est par une *apparition*, ou *vision*. Également (Gn 15.1), la parole du Seigneur parvint à Abraham dans une vision ; c'est-à-dire quelque chose, comme un signe de la présence de Dieu apparut comme son messenger, pour lui parler. Et aussi le Seigneur apparut à Abraham (Gn 18.1) par l'apparition de trois anges, à Abimélek (Gn 20.3), dans un rêve ; à Lot (Gn 19.1) par l'apparition de deux anges, et à Hagar (Gn 21.17) par l'apparition d'un ange, et à nouveau à Abraham (Gn 22.11) par l'apparition d'une voix venue du ciel ; et (Gn 26.24)

Il parlait par des rêves et des visions aux prophètes extraordinaires de l'Ancien testament.

à Isaac dans la nuit (autrement dit pendant le sommeil, ou par un rêve) ; et à Jacob (Gn 18.12) dans un rêve, autrement dit (ce sont les mots du texte) *Jacob rêva qu'il voyait une échelle*, etc. Et (Gn 32.1) dans une vision d'anges ; aussi à Moïse (Ex 3.2) dans l'apparition d'une flamme de feu du milieu d'un buisson. Enfin, après le temps de Moïse (là où dans l'Ancien Testament la manière dont Dieu parle immédiatement aux humains est précisée), il parle toujours par une vision ou par un rêve : à *Gédéon, Samuel, Élie, Élisée, Ésaïe, Ézéchiël* et le reste des prophètes, et souvent dans le Nouveau Testament : à *Joseph*, à saint *Pierre*, à saint *Paul*, et à saint *Jean* l'évangéliste dans l'Apocalypse.

C'est seulement à Moïse qu'il parla d'une manière plus extraordinaire, au mont *Sinai*, et dans le *tabernacle* ; et au grand prêtre dans le *tabernacle*, et dans le *sanctum sanctorum* du temple. Mais Moïse, et après lui les grands prêtres, étaient des prophètes d'un rang et d'un degré plus élevés dans la faveur divine. Et Dieu lui-même, en termes exprès, déclare qu'aux autres prophètes il parle en rêves et en visions, alors qu'à son serviteur Moïse, il s'adresse de la manière dont un homme parle à son ami. Voici les mots (Nb 12. 6,7,8) : *S'il y a parmi vous un prophète, c'est par une vision que moi, le Seigneur, je me fais connaître à lui, c'est dans un rêve que je lui parle. Il n'en va pas de même pour mon serviteur Moïse, lui qui est mon homme de confiance pour toute ma maison : je lui parle de vive voix – en me faisant voir – et non en langage caché ; il voit la forme du Seigneur.* Et (Ex 33.11) : *le Seigneur parlait à Moïse, face à face, comme un homme parle à son ami.* Et pourtant, pour parler ainsi à Moïse, Dieu le faisait par la médiation d'un ange, ou d'anges, comme il apparaît expressément dans Ac 7, v. 35 et 53, et dans Ga 3.19 ; il s'agissait donc d'une vision, mais d'une vision plus claire que celle donnée aux autres prophètes. Conformément à cela, quand Dieu dit (Dt 13.2) : *S'il surgit au milieu de toi un prophète ou un rêveur de rêves*, la dernière formule n'est que l'interprétation de la première. Pareillement (Jo 2.28 [3.1]) : *vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, vos jeunes gens auront des visions*, où, une fois encore, le mot

prophétie est expliqué par *rêve* et *vision*. C'est de la même manière que Dieu parla à Salomon, lui promettant sagesse, richesse et honneur, car le texte dit (1 R 3.15) : *et Salomon se réveilla ; tel fut son rêve*. En sorte que, généralement, les prophètes extraordinaires de l'Ancien Testament n'avaient pas connaissance de la parole de Dieu autrement que par des rêves et des visions, c'est-à-dire par l'imagination qu'ils avaient pendant leur sommeil, ou dans une extase, imagination qui, chez tout vrai prophète, était surnaturelle, alors que chez les faux prophètes elle était soit naturelle, soit simulée.

De ces mêmes prophètes, on disait cependant qu'ils parlaient par l'esprit ; il en est ainsi (Za 7.12) quand le prophète parlant aux Juifs dit : *Ils se firent un cœur aussi dur que le diamant pour ne pas entendre la loi et les paroles que le Seigneur le tout-puissant leur avait adressées par son esprit, par l'intermédiaire des anciens prophètes*. On voit par là, manifestement, que parler par l'*esprit*, ou par *inspiration*, n'était pas une manière particulière qu'avait Dieu de parler, différente de la vision, puisque ceux dont il est dit qu'ils parlaient par l'esprit étaient des prophètes extraordinaires de sorte que, pour tout nouveau message, ils devaient avoir un mandat particulier ou (ce qui est tout un) un nouveau rêve ou une nouvelle vision.

Parmi les prophètes de l'Ancien Testament, qui avaient une vocation perpétuelle, les uns étaient *suprêmes*, les autres *subordonnés*. Moïse fut le premier, et après lui les grands prêtres, chacun en son temps, aussi longtemps que la prêtrise fut royale ; et, après que le peuple juif eut rejeté Dieu pour qu'il ne règne plus sur eux, ces rois qui se soumirent au gouvernement de Dieu étaient aussi ses prophètes en chef ; quant à la charge du grand prêtre, elle devint un ministère. Quant il fallait consulter Dieu, ils revêtaient l'habit sacré et interrogeaient le Seigneur, comme le roi le leur avait ordonné, et ils étaient privés de leur charge quand le roi l'estimait opportun. En effet, le roi Saül (1 S 13.9) ordonna que l'holocauste lui fût amené et (1 S 14.18) qu'on approchât l'arche près de lui, et

*C'est d'une manière que
l'Écriture ne précise pas que,
dans l'Ancien Testament,
Dieu s'adresse aux prophètes
perpétuels et suprêmes depuis
son siège de miséricorde.*

(v. 19) qu'on la laissât là parce qu'il avait vu qu'il avait l'avantage sur ses ennemis. Et dans le même chapitre, Saül demande conseil à Dieu. De la même manière, il est dit que le roi David, après avoir reçu l'onction, mais avant de prendre possession du royaume, *demanda au Seigneur* s'il devait aller se battre contre les Philistins à Qéïla et (v. 10 [9]) qu'il commanda au prêtre de lui apporter l'éphod pour demander s'il devait rester à Qéïla ou non. Quant au roi Salomon (1 R 2.27), il reprit la prêtrise à *Abiatar* et la donna (v. 35) à *Sadoq*. Ainsi donc, Moïse et les grands prêtres, ainsi que les rois pieux, qui interrogeaient Dieu en toutes occasions extraordinaires, sur l'attitude qu'ils devaient adopter ou à quel événement ils auraient à faire face, tous étaient des prophètes souverains. Mais, de quelle façon Dieu leur parlait-il, c'est ce qui n'est pas évident. Dire que Moïse, quand il s'éleva vers Dieu au mont *Sinaï*, avait un rêve ou une vision comme les autres prophètes en ont eu, est contraire à cette distinction que Dieu fait entre Moïse et les autres prophètes (Nb 12. 6,7,8). Dire que Dieu parla ou apparut comme il est en sa nature propre, c'est nier son infinité, son invisibilité, son incompréhensibilité. Dire qu'il parle par inspiration, ou par infusion de l'esprit saint, en tant qu'esprit saint signifie la déité, c'est faire de Moïse l'égal du Christ car en celui-ci seulement (comme dit saint Paul en Col 2.9) la plénitude de la divinité habite corporellement. Enfin, dire qu'il parle par l'esprit saint en tant que cela signifie les grâces, ou dons de l'esprit saint, c'est ne rien lui attribuer de surnaturel. En effet, Dieu dispose les humains à la piété, à la justice, à la miséricorde, à la vérité et à la foi, comme à toutes les formes de la vertu, à la fois morale et intellectuelle, par la doctrine, par l'exemple et en plusieurs occasions, naturelles et ordinaires.

Et, puisque ces moyens ne peuvent être appliqués à Dieu quand il parlait à Moïse au mont *Sinaï*, on ne peut pas non plus les lui appliquer quand il parlait aux grands prêtres depuis le siège de miséricorde. Donc, de quelle manière Dieu parlait-il à ces prophètes souverains de l'Ancien Testament, qui avaient la charge de l'interroger, puisqu'on ne le dit pas, c'est donc aussi une chose qui

n'est pas intelligible autrement que par la voix. Au temps du Nouveau Testament, pour ce qui est des prophètes souverains, il n'y avait que notre Sauveur qui était à la fois Dieu qui parlait et le prophète à qui Dieu parlait.

En ce qui concerne les prophètes subordonnés à vocation C'est par l'esprit que Dieu s'adresse aux prophètes perpétuels et subordonnés. perpétuelle, je ne trouve aucun passage prouvant que Dieu leur parle de façon surnaturelle, mais seulement de la manière dont il amène les humains à la piété, à la croyance, à la droiture et à d'autres vertus tous les autres chrétiens. Bien que cette voie consiste dans la constitution, dans l'instruction et dans l'éducation des humains, ainsi que dans les occasions qui les amènent aux vertus chrétiennes, elle relève toutefois, en vérité, de l'esprit de Dieu, ou esprit saint (ce que nous appelons dans notre langue sainte apparition [*Holy Ghost*]). En effet, il n'existe pas de bonne action qui ne soit l'œuvre de Dieu. Mais ces actions ne sont pas toujours surnaturelles. Quand donc on dit d'un prophète qu'il parle dans l'esprit, ou par l'esprit de Dieu, nous devons comprendre qu'il parle conformément à la volonté de Dieu, telle que le prophète suprême la déclare, et rien de plus. En effet, l'acception la plus répandue du mot esprit est de signifier l'intention, la tournure d'esprit et la disposition de quelqu'un.

À l'époque de Moïse, il y avait soixante-dix hommes au côté de lui qui *prophétisaient* dans le camp des Israélites. De quelle manière Dieu leur parlait, c'est ce qu'on déclare en No 11.25 : *Le Seigneur descendit dans la nuée et lui parla : il préleva un peu de l'esprit qui était en Moïse pour le donner aux soixante-dix anciens. Dès que l'esprit se posa sur eux, ils se mirent à prophétiser, et ne cessèrent pas.* On voit manifestement par là, premièrement, que leur prophétie à destination du peuple était au service de la prophétie de Moïse, et lui était subordonnée. En effet, Dieu prit de l'esprit de Moïse pour le leur remettre, en sorte qu'ils prophétisaient comme Moïse le voulait. Autrement, il ne leur aurait pas été du tout permis de prophétiser. Car (v. 27) on se plaignit d'eux auprès de Moïse et Josué voulut que Moïse leur interdise de prophétiser, mais Moïse

refusa et dit à Josué : ne sois pas jaloux pour moi. Deuxièmement, l'esprit de Dieu dans ce passage ne signifie rien d'autre qu'une disposition de l'esprit à obéir à Moïse et de l'assister dans l'administration du gouvernement. En revanche, si le sens est qu'ils avaient l'esprit substantiel de Dieu, c'est-à-dire que la nature divine les inspirait de l'intérieur, c'est dire alors qu'ils l'avaient d'une manière nullement différente du Christ lui-même ; car en lui seulement l'esprit de Dieu habite corporellement. L'esprit de Dieu signifie donc le don et la grâce de Dieu qui guidaient ceux qui coopéraient avec Moïse, dont leur esprit était un dérivé. Il apparaît aussi (v. 16) qu'ils étaient pareils à ceux que Moïse avait lui-même désignés pour être les anciens et les chefs du peuple ; en effet, les mots sont : *rassemble-moi soixante-dix hommes que tu sais être les anciens et les chefs du peuple* ; où *tu sais* veut dire *tu désignes* ou *que tu a désignés pour être tels*. Car avant cela il est dit (Ex 18) que Moïse, suivant les conseils de Jéthro son beau-père, avait désigné des juges et des chefs parmi le peuple : ceux qui craignaient Dieu. C'est parmi eux que se trouvaient les soixante-dix sur qui Dieu plaça de l'esprit de Moïse, ce qui les inclina à seconder Moïse dans l'administration du royaume. En ce sens, il est dit (1 S 16. 13,14) que, à l'instant où il reçoit l'onction, l'esprit de Dieu fondit sur lui et se retira de Saül. Dieu donna ses grâces à celui qu'il choisit pour gouverner son peuple et les retira à celui qu'il rejeta. En sorte que l'esprit signifie l'inclination à servir Dieu et non une quelconque révélation surnaturelle.

Dieu parlait aussi souvent par le moyen du tirage au sort Parfois, Dieu parlait aussi par tirage au sort. qui était ordonné par ceux à qui il avait donné de l'autorité sur le peuple. Ainsi, on lit que Dieu montra, à la faveur d'un tirage au sort voulu par Saül, la faute commise par Jonathan qui goûta un bâton de miel contrairement au serment fait par le peuple. Et (Jos 18.10) Dieu divisa la terre de Canaan parmi les Israélites *par le sort que Josué lança devant le Seigneur à Silo*. De même, il semble que Dieu découvrit (Jos 7.16, etc.) le crime d'Akân

de cette façon. C'est ainsi que Dieu fit part de sa volonté dans l'Ancien Testament.

Toutes ces voies, il les utilise dans le Nouveau Testament : avec la *Vierge Marie*, par la vision d'un ange ; avec *Joseph* dans un rêve ; également avec *Paul* sur le chemin de Damas, dans une vision de notre Sauveur ; et avec *Pierre* dans la vision d'une nappe descendant du ciel avec toutes sortes de viandes de bêtes pures et impures, ainsi qu'en prison par la vision d'un ange ; et aussi avec tous les apôtres et tous les auteurs du Nouveau Testament, par les grâces de son esprit, et encore avec les apôtres (en choisissant Matthias à la place de Judas Iscariote) par le sort.

Donc, étant donné que toute prophétie requiert la vision, ou le rêve (ce qui est la même chose quand ils sont naturels), ou un don particulier de Dieu, si rarement observé parmi le genre humain qu'il doit être admiré quand on l'observe ; et, de même, étant donné que pareils dons, en tant qu'ils sont des rêves et des visions extraordinaires, peuvent venir de Dieu par l'une de ses opérations surnaturelles et immédiates, mais aussi naturelles, et par la médiation de causes secondes, il est besoin de raison et de jugement pour distinguer entre les dons naturels et surnaturels, et entre les visions et rêves naturels et surnaturels. Par conséquent, il est nécessaire que les humains soient très circonspects et prudents quand ils obéissent à la voix de quelqu'un qui se prétend lui-même prophète, ou qui exige de nous l'obéissance à Dieu en suivant telle voie que, au nom de Dieu, il nous présente comme étant celle du bonheur. Celui, en effet, qui prétend enseigner aux humains la voie d'une aussi grande félicité, prétend les gouverner. Autrement dit, il prétend les diriger et régner sur eux, ce qui est une chose que tout un chacun désire naturellement : il est donc avisé de le suspecter d'ambition et d'imposture. Par conséquent, tout un chacun doit l'examiner et le tester avant de lui concéder l'obéissance, à moins qu'elle ne lui ait déjà été concédée par l'institution d'un État, comme lorsque le prophète est

Chacun doit examiner ce qui est plausible chez celui qui prétend à la vocation de prophète.

le souverain civil, qu'il a été autorisé par le souverain civil. Si chaque individu du peuple n'était pas autorisé à examiner ainsi les prophètes et les esprits, c'est en vain que les signes ont été fixés, qui permettent à chacun de distinguer entre ceux qu'il doit suivre et ceux qu'il ne doit pas suivre. Et donc, étant donné que de tels signes sont établis (Dt 13.1, etc.) pour connaître un prophète et (1 Jn 4.1, etc.) pour connaître un esprit, et, étant donné qu'il y a tellement de prophéties dans l'Ancien Testament, et tellement de prédication dans le Nouveau Testament contre les prophètes, et, comme le nombre des faux prophètes est ordinairement beaucoup plus grand que les vrais, chacun doit être averti qu'il obéit à leurs directives à ses risques et périls. Et d'abord, sur le fait qu'il y a beaucoup plus de faux que de vrais prophètes, c'est ce que montre ceci : quand Akhab (1 R 22) consulta quatre cents prophètes, ils étaient tous des faux prophètes et des imposteurs, sauf un, Michée. Et, un peu avant l'époque de la captivité, les prophètes étaient, en général, des menteurs. *C'est faux* (dit le Seigneur en Jr 14.14) *ce que les prophètes prophétisent en mon nom. Je ne les ai pas envoyés, je ne leur ai rien demandé, je ne leur ai pas parlé. Ils prophétisent devant vous une fausse vision, un mirage, l'imposture de leur cœur.* Aussi, Dieu ordonna-t-il au peuple, par la bouche du prophète Jérémie (Jr 23.16), de ne pas leur obéir : *ainsi parle le Seigneur, le Tout-Puissant, ne faites pas attention aux paroles des prophètes qui vous prophétisent. Ils vous leurrent. Ce qu'ils prêchent n'est qu'une vision de leur cœur, cela ne vient pas de la bouche du Seigneur.*

Donc, étant donné que de telles querelles avaient lieu à l'époque de l'Ancien Testament, entre les prophètes visionnaires qui s'opposaient les uns aux autres et demandaient : *quand l'esprit m'a-t-il quitté pour aller vers toi ?* comme ce fut le cas entre Michée et le reste des quatre cents prophètes, et qu'ils se traitaient entre eux de menteurs (comme en Jr 14.14) et, de nos jours, étant donné aussi les querelles sur le Nouveau Testament parmi les prophètes spirituels, chacun

Toute prophétie, sauf celle du prophète souverain, doit être examinée par chaque sujet.

devait, à l'époque, et doit aujourd'hui faire usage de sa raison naturelle et appliquer à toute prophétie ces règles que Dieu nous a données pour distinguer le vrai du faux. Parmi ces règles, dans l'Ancien Testament, l'une était une doctrine conforme à celle que Moïse, le souverain prophète, avait enseignée ; et l'autre était le pouvoir miraculeux de prédiction de ce que Dieu allait faire advenir, comme je l'ai déjà montré à partir de Dt 13.1, etc. Dans le Nouveau Testament, il n'y avait qu'un seul signe ; c'était la prédication de la doctrine selon laquelle *Jésus est le Christ, c'est-à-dire le roi des Juifs promis dans l'Ancien Testament*. Quiconque niait cet article était un faux prophète. En effet saint Jean (1 Jn 4.2, etc.), parlant explicitement des moyens d'examiner les esprits, afin de savoir s'ils sont ou non de Dieu et après avoir dit que des faux prophètes surgiraient, dit : *à ceci vous reconnaissez l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu*. Autrement dit, il est approuvé et autorisé comme prophète de Dieu, non à cause de ce qu'il est pieux, ou l'un des élus, du fait qu'il confesse, professe ou prêche que Jésus est le Christ, mais parce qu'il est reconnu. En effet, parfois Dieu parle par des prophètes dont il n'a pas accepté la personne ; c'est ce qu'il fit avec Balaam, et c'est ainsi qu'il prédit sa mort à Saül par la sorcière d'Ein-Dor. C'est aussi la même chose au verset suivant : *tout esprit qui ne confesse pas que Jésus Christ est venu dans la chair n'est pas du Christ. Et c'est l'esprit de l'antichrist*. Ainsi, la règle est parfaite des deux côtés : le vrai prophète est celui qui prêche que le Messie est déjà arrivé, en la personne de Jésus ; le faux prophète est celui qui nie que le Messie est arrivé et qui le cherche chez un imposteur à venir qui recueillera fallacieusement cet honneur pour lui – ce que l'apôtre nomme proprement l'Antichrist. Donc, chacun doit examiner qui est le prophète souverain. Autrement dit, qui est le lieutenant de Dieu sur terre et qui a, immédiatement après Dieu, l'autorité pour gouverner les chrétiens. Chacun doit tenir pour règle la doctrine que le lieutenant de Dieu, en son nom, a ordonné d'enseigner, et, par elle, chacun doit éprouver la vérité de ces doctrines que les prétendus

prophètes, avec ou sans miracle, répandent. Si l'on trouve qu'une telle doctrine est contraire à la règle, il faut faire ce qu'ont fait ceux qui sont allés trouver Moïse pour se plaindre de ce que certains prophétisaient dans le camp, dont ils doutaient qu'ils y étaient autorisés. Et il faut laisser au souverain, comme ceux-là ont fait avec Moïse, le soin de soutenir ou d'interdire les prophètes, selon son jugement². Si le souverain les désavoue, alors il ne faut plus obéir à leurs paroles ; et, s'il les approuve, il faut leur obéir comme à ceux à qui Dieu a donné une part de l'esprit de leur souverain. En effet, quand des chrétiens ne tiennent pas leur souverain chrétien pour un prophète de Dieu, ils doivent ou bien prendre leurs propres rêves pour les prophéties selon lesquelles ils entendent être gouvernés, et l'orgueil de leur propre cœur pour l'esprit de Dieu ; ou bien, ils doivent supporter d'être dirigés par un prince étranger, ou encore par tel ou tel de leurs congénères, capable de les ensorceler en calomniant le gouvernement, jusqu'à la rébellion, sans autre miracle pour justifier leur mission qu'un succès extraordinaire, parfois, et l'impunité, détruisant de la sorte toutes les lois divines et humaines, réduisant tout ordre, tout gouvernement, toute société à la violence du chaos originaire et à la guerre civile.

¹ Le problème posé par ce chapitre (où l'ironie parfois transparaît) est celui de la transmission de la parole de Dieu, corps infiniment fin, aux humains, créatures finies et déterminées. La voie de transmission ne peut être que surnaturelle, par les rêves et les visions, car Dieu ne saurait être conçu comme ayant, à l'instar des humains, un corps visible et perceptible par eux. Si l'homme, comme corps, est connaissable, Dieu comme corps ne l'est pas ; néanmoins il parle dans le sens où un humain parle en produisant un discours. On peut donc comprendre ce qu'il dit, non ce qu'il est.

² Comme on le voit, la question prophétique (transmission de la parole de Dieu) est une question politique : le *vrai* prophète n'est pas seulement celui qui confesse que « Jésus est le Christ » – proposition unique et simple à laquelle, pour Hobbes, tout le *credo* du chrétien se réduit (voir chapitre 43) – c'est celui que le souverain admet et reconnaît comme prophète. La fin du chapitre explicite ce point sans ambiguïté : il n'y a, en dernière instance, que le souverain civil qui soit fondé à distinguer entre les vrais et faux prophètes. Moïse déjà distinguait, en son temps, entre vrais et faux prophètes : il le faisait,

précisément, en tant que *souverain civil* d'Israël. La question prophétique est au cœur du problème politique.

*Des MIRACLES,
et de leur utilité*

Les œuvres admirables de Dieu sont signalées par des ^{ment. Un miracle est une œuvre provoquant l'étonne} *miracles*, et donc on les appelle aussi *merveilles*. Et, puisque la plupart d'entre eux sont faits pour signifier son commandement en des occasions où, en leur absence, les humains sont susceptibles de douter (en suivant leur raisonnement naturel privé) de ce qu'il a et n'a pas commandé, dans l'Écriture sainte, ils sont généralement appelés *signes*, au sens où les Latins les appellent *ostenta* et *portenta*, car ils montrent et signalent à l'avance ce que le Tout-Puissant va faire arriver.

Donc, pour comprendre ce qu'est un miracle, il nous faut ^{Il doit donc être rare et n'a lieu que là où il n'y a pas de cause naturelle connue.} d'abord comprendre quelles sont les œuvres au sujet desquelles les humains s'émerveillent et qu'ils disent admirables. Et il n'y a que deux choses pour lesquelles les humains s'émerveillent d'un événement. La première est qu'il soit étrange, c'est-à-dire que le même événement ne se soit jamais produit, ou très rarement ; la seconde est quand, s'étant produit, on ne peut imaginer qu'il l'ait été par des voies naturelles, mais uniquement par une manipulation immédiate de Dieu. En revanche, quand on aperçoit une cause naturelle possible, si rare que soit un événement semblable, ou bien si la même chose s'est souvent produite, si impossible que cela soit d'en imaginer le moyen naturel, on ne s'en émerveille plus et on ne pense pas qu'il s'agit d'un miracle.

Donc, si un cheval ou une vache parlait, ce serait un miracle ; parce que la chose est étrange et qu'il est difficile d'en imaginer la cause naturelle. Ce serait aussi un miracle de voir une étrange déviation de la nature dans la production d'une forme nouvelle de créature vivante. Mais quand un humain ou un autre

animal engendre son semblable, bien qu'on ne sache pas plus que dans l'autre cas comment cela se produit, néanmoins, puisque c'est courant, ce n'est pas un miracle. De la même manière, si un humain est métamorphosé en pierre, ou en pilier, c'est un miracle parce que c'est étrange ; mais si un morceau de bois est transformé ainsi, ce n'est pas un miracle parce qu'on voit cela souvent. Et pourtant, on ne sait pas plus dans un cas que dans l'autre par quelle opération de Dieu cela arrive.

Le premier arc-en-ciel aperçu dans le monde fut un miracle, parce que c'était le premier, et qu'il était donc étrange ; il avait le rôle d'un signe envoyé par Dieu, depuis le ciel, à son peuple l'assurant qu'il n'y aurait plus de destruction universelle du monde par l'eau. Mais aujourd'hui, parce qu'ils sont fréquents, ils ne sont plus des miracles, ni pour ceux qui connaissent leurs causes naturelles, ni pour ceux qui les ignorent. De plus, il y a aussi beaucoup d'œuvres rares produites par l'art de l'homme ; pourtant, quand on sait qu'elles sont ainsi produites, et que du coup on connaît aussi le moyen par lequel elles l'ont été, on ne les compte pas parmi les miracles, parce qu'elles ne sont pas fabriquées immédiatement par la main de Dieu, mais par la médiation de l'industrie humaine.

En outre, étant donné que l'étonnement et *Ce qui semble un miracle pour l'un peut sembler autre chose pour un autre.* l'émerveillement résultent des connaissances et de l'expérience, dont on est plus ou moins bien doté, il s'ensuit que la même chose peut être un miracle pour l'un et pas pour l'autre. C'est ainsi que les ignorants et les superstitieux s'émerveillent beaucoup de ces phénomènes que d'autres, sachant qu'ils procèdent de la nature (laquelle n'est pas l'œuvre immédiate de Dieu, mais son œuvre ordinaire), n'admirent pas du tout. Par exemple, alors que les éclipses du soleil et de la lune ont été prises pour des phénomènes surnaturels par les gens du commun, pourtant il y en a d'autres qui ont pu prévoir, à partir de leurs causes naturelles, l'heure exacte à laquelle elles allaient avoir lieu. Ou bien quand quelqu'un, en complotant et en

espionnant, apprend quelles sont les activités privées d'une personne ignorante et naïve et, s'appuyant là-dessus, lui raconte ce qu'elle a fait ces derniers temps, il semble à celle-ci que c'est un miracle ; en revanche, parmi les gens avisés et circonspects ce genre de miracle ne peut pas être fait facilement.

Ainsi donc, il est de la nature d'un miracle qu'il soit produit *La fin des miracles.* pour accorder du crédit aux messagers de Dieu, à ses ministres et prophètes, de sorte qu'ainsi on puisse savoir que ceux-ci sont appelés, envoyés et employés par Dieu, et que par ce moyen on soit le plus disposé à leur obéir. Et par conséquent, malgré la création du monde, et après cela la destruction de toutes les créatures vivantes dans le déluge universel, qui furent des œuvres admirables, pourtant, c'est parce que ces œuvres n'ont pas été accomplies pour donner du crédit à un quelconque prophète ou à tel autre ministre de Dieu qu'on ne les appelle pas habituellement des miracles. Car si admirable que soit l'œuvre, l'étonnement ne consiste pas dans le fait qu'elle puisse être produite, parce que les humains croient naturellement que le Tout-Puissant peut tout faire, mais parce qu'il la produit à la suite d'une prière ou d'un mot. Au contraire, les œuvres de Dieu en Égypte, accomplies par la main de Moïse, étaient à proprement parler des miracles, parce que ceux-ci étaient faits avec l'intention de faire croire au peuple d'Israël que Moïse venait à lui non dans le dessein d'un intérêt personnel, mais comme envoyé par Dieu. Donc, après lui avoir ordonné de délivrer les Israélites de leur servitude égyptienne, quand il dit *ils ne me croiront pas, mais diront le Seigneur ne t'est pas apparu*, Dieu lui donna le pouvoir de changer le bâton qu'il tenait dans sa main en serpent, et ensuite de changer celui-ci à nouveau en bâton ; et, en mettant la main dans son sein, de la rendre lépreuse, puis en la retirant de la faire redevenir normale – cela afin de faire que les enfants d'Israël croient (comme au v. 5) que le Dieu de leurs pères lui était apparu. Et, dans le cas où tout cela ne serait pas suffisant, il lui fit don du pouvoir de changer les eaux en sang. Après ^{Ex 4.1, etc.} avoir fait ces miracles devant le peuple, il est dit (v. 5) qu'*ils le crurent*.

Cependant, par crainte de Pharaon ils n'osèrent pas lui obéir. Par conséquent, toutes les autres œuvres accomplies pour tourmenter Pharaon et les Égyptiens amenèrent les Israélites à croire en Moïse, et furent, au sens propre, des miracles. De la même manière, si l'on considère tous les miracles faits de la main de Moïse et des autres prophètes, jusqu'à la captivité, et ceux de notre Sauveur, et de ses apôtres après lui, on verra que leur but était toujours de susciter et de renforcer la croyance selon laquelle ceux qui les accomplissaient n'agissaient pas de leur propre chef, mais parce qu'ils étaient envoyés par Dieu. Nous pouvons voir encore dans l'Écriture que le but des miracles était de susciter la croyance, non universellement chez tous les humains, élus ou réprouvés, mais chez les élus seulement, c'est-à-dire chez ceux dont Dieu avait déterminé qu'ils deviendraient ses sujets. En effet, ces miraculeuses plaies d'Égypte n'avaient pas pour but la conversion de Pharaon puisque Dieu avait auparavant dit à Moïse que cela durcirait le cœur de Pharaon qui ne laisserait pas le peuple partir. Donc, quand enfin il le laissa partir, ce ne sont pas les miracles qui l'en persuadèrent, mais les malheurs qui l'y forcèrent. Il en va de même pour notre Sauveur dont il est dit (Mt 13.58) qu'il ne fit pas beaucoup de miracles dans son propre pays, parce que les gens ne croyaient pas, et (Mc 6.5) au lieu de *il n'en fit pas beaucoup*, il y a *il n'en pouvait faire aucun*. Ce n'est pas parce qu'il manquait de puissance, un énoncé qui serait un blasphème contre Dieu, ni que le but des miracles n'était pas de convertir au Christ les incrédules, puisque le but de tous les miracles de Moïse, des prophètes, de notre Sauveur et de ses apôtres était d'ajouter des humains à l'église ; mais c'était parce que le but de leurs miracles était d'ajouter à l'église (non pas tous les humains), mais ceux d'entre eux qui devraient être sauvés, ceux que Dieu avait élus. Donc, étant donné que notre Sauveur fut envoyé par son père, il ne put user de son pouvoir pour convertir ceux que son père avait rejetés. Ceux qui commentent ce passage de saint *Marc* disent que ces mots *il ne put pas* sont mis à la place de *il ne voulut pas* ; et il le font sans donner d'exemple en grec

(où *ne voulut pas* est quelquefois mis pour *ne put pas* quand il s'agit de choses inanimées, sans volonté, alors que *ne put pas* pour *ne voulut pas*, cela ne se trouve nulle part), ce qui fait trébucher les chrétiens faibles, comme si Christ ne pouvait faire de miracles que parmi les gens crédules.

À partir de ce qui vient d'être établi ici quant à la nature et à ^{Définition du miracle.} l'utilité d'un miracle, on peut le définir ainsi : *Un MIRACLE est une œuvre de Dieu (distincte de son opération, menée par la voie de la nature, dans l'ordonnancement de la création) accomplie pour rendre manifeste à ses élus la mission d'un ministre extraordinaire en vue de leur salut.*

On peut déduire de cette définition, premièrement, qu'en tout miracle, l'œuvre accomplie n'est pas l'effet d'une vertu quelconque existant chez le prophète, parce qu'il s'agit de l'effet d'une manipulation immédiate de Dieu, autrement dit : Dieu l'a faite sans utiliser le prophète comme cause subordonnée.

Deuxièmement, que ni diable ni ange, ou autre esprit créé, ne peut faire un miracle. Car cela se fait seulement en vertu d'une science naturelle quelconque, ou par incantation, c'est-à-dire par la vertu de mots. Car si les magiciens en font un par leur propre pouvoir indépendant, c'est qu'il existe quelque pouvoir qui ne procède pas de Dieu – ce que tout le monde nie ; et, s'ils en font par un pouvoir qui leur a été donné, alors c'est que l'œuvre ne vient pas de la manipulation immédiate de Dieu, mais qu'elle est naturelle – et donc ce n'est pas un miracle.

Certains textes dans les Écritures paraissent attribuer l'accomplissement des merveilles (équivalant à ces miracles immédiats qui sont l'ouvrage de Dieu) à certains artifices de magie et d'incantation. Ainsi, par exemple, quand nous lisons qu'après avoir jeté le bâton sur le sol, celui-ci devient un serpent, ^{Ex 7.11} *les magiciens d'Égypte firent la même chose avec leurs sortilèges* ; et que, après que Moïse eut changé les eaux des ruisseaux, rivières, mares et bassins ^{Ex 7.22} *d'Égypte en sang, les magiciens d'Égypte firent la même chose avec leurs sortilèges* ;

^{Ex 8.7 (3)}

enfin, après que Moïse, par la puissance de Dieu, eut fait se répandre les grenouilles sur le pays, *les magiciens avec leurs sortilèges firent de même : ils firent monter les grenouilles sur le pays d'Égypte*, donc, quand on lit cela n'est-on pas fondé à attribuer les miracles à des sortilèges, autrement dit à l'efficace du son des mots, et à penser que cela est parfaitement prouvé par ces passages et par d'autres semblables ? Pourtant, il n'y a pas de lieu dans l'Écriture qui nous dise ce qu'est un sortilège. Si donc un sortilège n'est pas, comme beaucoup le pensent, l'opération d'effets étranges par des sorts et des mots, mais une imposture, une illusion produite par des moyens ordinaires – si éloignés du surnaturel que les imposteurs n'ont pas besoin de l'étude des causes naturelles pour les produire, mais de l'ignorance ordinaire du genre humain, de sa stupidité et de sa superstition – alors ces textes qui paraissent soutenir le pouvoir de la magie, de la sorcellerie, des sortilèges, doivent avoir un autre sens que celui qu'ils semblent avoir à première vue.

Il est assez évident, en effet, que les mots n'ont aucun effet *Les humains ont tendance à se laisser tromper par des faux miracles.* sauf sur ceux qui les comprennent et, par conséquent, ils n'ont d'autre effet que de signifier les intentions ou les passions de ceux qui parlent et ainsi de produire espoir, crainte ou d'autres passions ou d'autres conceptions chez celui qui écoute. Par conséquent, quand un bâton semble être un serpent, ou que l'eau semble être du sang, et que tout autre miracle semble être le fait d'un sortilège, si ce n'est pas en vue de l'édification du peuple de Dieu, ni le bâton, ni l'eau, ni quoi que ce soit d'autre n'est affecté par un sortilège, c'est-à-dire manipulé par les mots, sinon le spectateur. En sorte que tous les miracles consistent en ceci que c'est le magicien qui trompe son monde, ce qui n'est pas un miracle, mais une opération très facile à faire.

En effet, l'ignorance des gens est telle, et leur aptitude à l'erreur si générale, en particulier chez ceux qui n'ont qu'une faible connaissance des causes naturelles, de la nature des humains et de leurs intérêts, qu'ils sont abusés par des tours nombreux et faciles. Avant que la science du cours des astres ne soit

connue, quelle réputation de pouvoir miraculeux aurait gagné un individu qui aurait annoncé au peuple : *à telle heure ou tel jour, le soleil s'obscurcira* ? Si le fait de jongler n'était pas aujourd'hui une pratique courante, un jongleur, en manipulant ses gobelets et autres babioles, ferait penser de lui qu'il fait ses merveilles grâce au pouvoir qu'il tient, pour le moins, du diable. Celui qui a appris à parler en avalant de l'air (dans l'antiquité, on appelait ce genre d'individu *ventriloqui*), en sorte que la faiblesse de sa voix ne paraisse pas venir de la faiblesse de l'organe de la parole, mais de la distance, celui-là est capable de faire croire à beaucoup de gens qu'il s'agit d'une voix venue du ciel, ou n'importe quoi d'autre. Quant à un individu habile qui se serait renseigné sur quelqu'un, en perçant les secrets et les confidences familières souvent confiés à un autre, au sujet de ses actions et de ses aventures passées, il ne lui serait pas difficile de les lui ressortir ; et pourtant, il y en a beaucoup qui, par de tels moyens, s'acquièrent la réputation de devin. Mais ce serait trop long de récapituler tous les gens de cette sorte, que les Grecs appelaient *thaumaturgi*, c'est-à-dire manipulateurs de choses merveilleuses ; pourtant, ce qu'ils font, ils le font grâce à leur propre dextérité. Cela dit, si l'on regarde du côté des impostures montées en connivence, il n'est pas une chose qui soit tellement impossible à faire qu'il soit impossible d'y croire : en effet, deux individus qui s'associent, l'un faisant le boiteux, l'autre pour le guérir avec de la magie, en tromperont plusieurs ; mais, si plusieurs s'associent, un pour être boiteux, un autre pour le guérir et tous les autres pour en témoigner, alors beaucoup plus seront trompés.

Devant cette capacité du genre humain à croire avec trop Précautions contre l'imposture des miracles. de hâte à de prétendus miracles, je pense qu'il n'y pas de meilleure précaution à prendre, et pas d'autre, que celle que Dieu prescrit d'abord à Moïse (comme je l'ai déjà dit au chapitre précédent) au début du chapitre 13 et à la fin du chapitre 18 du Deutéronome : qu'on ne prenne pas pour un prophète celui qui enseigne une autre religion que celle établie par le

lieutenant de Dieu (qui, à l'époque, était Moïse), ni celui (même s'il enseigne la même religion) dont on ne voit pas les prédictions se réaliser. Donc, Moïse en son temps, Aaron et ses successeurs en leur temps, et le gouverneur souverain du peuple de Dieu, immédiatement après Dieu lui-même, c'est-à-dire le chef de l'église pour tous les temps, tous doivent être consultés, pour savoir quelle doctrine il a établie, avant d'accorder du crédit à un prétendu miracle ou à un prétendu prophète. Quand cela est fait, il faut à la fois voir se produire la chose prétendument miraculeuse et utiliser tous les moyens possibles pour examiner si cela s'est effectivement produit ; mais ce n'est pas tout : il faut voir si elle est telle que personne ne peut faire la même chose par sa puissance naturelle, mais qu'elle requiert la manipulation immédiate de Dieu. Et en cela aussi on se doit de recourir au lieutenant de Dieu à qui, pour tous les cas douteux, on a soumis nos jugements privés. Par exemple, si quelqu'un prétend qu'après avoir dit certains mots sur un morceau de pain, dans l'instant Dieu a changé ce pain en un dieu, ou en un homme, ou en les deux, et que cependant il ressemble encore à du pain comme cela a toujours été le cas, il n'y a aucune raison pour que quiconque pense que le changement a réellement eu lieu¹, ni, par conséquent d'avoir peur de lui avant de demander à Dieu par son vicaire, ou lieutenant, si la chose a eu lieu ou non. Si la réponse est non, il n'y a alors qu'à suivre ce que Moïse dit (Dt 18.22) : *c'est par présomption que le prophète a parlé ; tu ne dois pas en avoir peur*. Mais s'il dit que cela a eu lieu, alors il ne faut pas contredire celui qui parle. Et de même, si l'on ne voit pas un miracle mais qu'on en entend seulement parler, on se doit de consulter l'église licite, c'est-à-dire son chef licite pour savoir quel crédit on doit accorder à ceux qui le rapportent. C'est le cas le plus répandu de ceux qui vivent aujourd'hui sous des souverains chrétiens. À notre époque, en effet, je ne connais personne qui ait jamais vu s'opérer pareille merveille, accomplie par un charme, un mot ou la prière de quelqu'un, merveille dont aucun individu doué d'une raison moyenne penserait qu'elle est surnaturelle. Aussi, la question

n'est-elle plus de savoir si ce que nous voyons faire est un miracle, ou si le miracle dont nous entendons ou lisons le récit est une réalité et non l'action de la langue ou de la plume. Pour parler clair, la question est de savoir si le récit dit la vérité ou si c'est un mensonge. Tout un chacun n'est pas juge de cette question selon sa propre raison privée, ou conscience ; cela relève au contraire de la raison publique, c'est-à-dire de la raison du lieutenant suprême de Dieu, car, en vérité, nous l'avons déjà fait juge si nous lui avons donné la puissance souveraine de faire tout ce qui est nécessaire à notre paix et à notre défense. Une personne privée a toujours la liberté (parce que la pensée est libre) de croire ou de ne pas croire, en son cœur, à ces actions qu'on lui présente comme étant des miracles ; et c'est par rapport au surcroît de bénéfice qu'en tirent ceux qui crient aux miracles ou les accréditent qu'elle décidera s'il s'agit de miracles ou de mensonges. Cela dit, quand il s'agit de confesser cette foi, la raison privée doit se soumettre à la raison publique², autrement dit au lieutenant de Dieu. Quant à savoir qui est ce lieutenant de Dieu, chef de l'église, c'est ce qui sera examiné plus loin, en son lieu.

¹ Sur la critique de l'eucharistie, voir chapitre 44, p. 843, note 1.

² Raison privée/raison publique : puisque, comme Hobbes vient de le dire, *la pensée est libre* mais dans ses manifestations extérieures mondaines, la raison privée est soumise à la raison publique. Tel est bien le fond de la question des « miracles ». Si un miracle requiert un écart par rapport aux causalités naturelles, ou leur suspension, ce que Dieu tout-puissant assurément peut faire, le jugement au sujet de leur véracité relève du souverain car il y va de la paix civile. Sur cette question des miracles acceptés, c'est-à-dire *publics*, on voit que la conscience intime n'est pas l'élément de la foi.

De la signification, dans l'Écriture,
de VIE ÉTERNELLE, ENFER, SALUT,
 MONDE À VENIR *et* RÉDEMPTION¹

La conservation de la société civile dépendant de la justice et la justice dépendant du pouvoir de vie et de mort, et autres récompenses et peines moins fortes, pouvoir qui réside en ceux à qui appartient la souveraineté de l'État, il est impossible de conserver l'État là où quelqu'un d'autre que le souverain dispose du pouvoir d'accorder des récompenses plus fortes que la vie, et d'infliger des peines plus grandes que la mort². Cela dit, étant donné que la *vie éternelle* est une récompense plus forte que la *vie présente*, et qu'un *éternel tourment* est une peine plus lourde que la *mort naturelle*, il est bon que chacun examine soigneusement – parmi ceux qui désirent (en obéissant à l'autorité) éviter les calamités du désordre et de la guerre civile – ce que signifient, dans l'Écriture, *vie éternelle* et *tourment éternel* ; pour quels crimes, commis contre qui, les humains doivent être *tourmentés éternellement*, et pour quelles actions ils doivent gagner la *vie éternelle*.

Et tout d'abord Adam³ a été créé dans de telles conditions de vie que, s'il n'avait pas enfreint le commandement de Dieu, il en aurait profité pour toujours, au paradis de l'Éden. En effet, il y avait là l'*arbre de vie*, dont il avait le droit de manger aussi longtemps qu'il s'interdirait de manger de l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais, ce qui ne lui était pas permis. Et donc, aussitôt après en avoir mangé, Dieu ^{Gn 3.22} le jeta hors du paradis afin qu'*il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, et vivre à jamais*. À cause de cela, il me semble que (tout en étant soumis, cependant, tant sur cette question que sur toutes les autres, dont la

Adam, s'il n'avait pas péché, aurait eu le paradis terrestre comme lieu de l'éternité.

solution dépend des Écritures, à l'interprétation autorisée de la Bible par l'État dont je suis le sujet) si Adam n'avait pas péché, il aurait eu une vie éternelle sur terre, et que la mortalité est tombée sur lui et sur sa postérité par son premier péché. Ce n'est pas que la mort soit effectivement tombée sur lui à ce moment, car alors, Adam n'aurait pu avoir d'enfants, puisqu'il vécut longtemps après et vit sa nombreuse postérité avant de mourir. Mais, là où il est dit *du jour où tu en mangeras, assurément, tu mourras*, cela doit nécessairement signifier sa mortalité, et sa mort certaine. Donc, étant donné que la faute d'Adam, en commettant le péché, lui faisait perdre la vie éternelle, celui qui annulerait cette faute devrait de la sorte lui faire recouvrer cette vie éternelle. Or, Jésus Christ a payé pour les péchés de tous ceux qui croient en lui et, par conséquent, il fait recouvrer à tous les croyants la VIE ÉTERNELLE perdue par le péché d'Adam. C'est ce que signifie la comparaison de saint Paul (Rm 5. 18,19) : *Comme par la faute d'un seul ce fut pour tous les humains la condamnation, ainsi par l'œuvre de justice d'un seul, c'est pour tous les humains la justification qui donne la vie*. C'est ce que dit ce passage (1 Co 15. 21,22) d'une façon encore plus précise : *En effet, puisque la mort est venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts : comme tous meurent en Adam, en Christ tous recevront la vie*.

Pour ce qui est du lieu où les humains jouiront de cette vie éternelle, que le Christ a gagnée pour eux, les textes cités à l'instant paraissent le situer sur la terre. En effet si, de même qu'en Adam, tous les humains meurent, c'est-à-dire qu'ils ont perdu le paradis et la vie éternelle, de même aussi dans le Christ tous revivront sur la terre, sinon la comparaison ne serait pas correcte. La parole du psalmiste semble s'accorder à cela : *sur Sion, le Seigneur a décidé de bénir : c'est la vie pour toujours*, car Sion est à Jérusalem, sur la terre ; de même aussi dans saint Jean (Ap 2.7) : *au vainqueur, je donnerai à manger de l'arbre de vie qui est dans le paradis de Dieu*. Il s'agit là de l'arbre de la vie éternelle d'Adam, or sa vie était sur la terre⁴. La même chose paraît aussi

Textes sur le lieu de la vie éternelle pour les croyants.

être confirmée (Ap 21.22) quand il dit : *et la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, je la vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, comme une épouse qui s'est parée pour son époux* ; et aussi, v. 10, on trouve la même chose, comme s'il disait que la nouvelle Jérusalem, le paradis de Dieu, au retour du Christ, devrait descendre du ciel sur le peuple de Dieu, et non que le peuple aurait à y monter depuis la terre. Et cela ne diffère en rien de ce que les deux hommes en blanc (autrement dit les deux anges) disent aux apôtres qui regardaient le Christ lors de son ascension (Ac 1.11) : *ce même Jésus qui vous a été enlevé pour le ciel viendra de la même manière que vous l'avez vu s'en aller vers le ciel*. C'est comme s'ils avaient dit qu'il descendrait les gouverner ici éternellement, sous son père, et non qu'il les élèverait au ciel pour les gouverner, ce qui s'accorde à la restauration du royaume de Dieu, institué sous Moïse, et qui était le gouvernement politique des Juifs sur la terre. De plus, cette parole de notre Sauveur (Mt 22.30) : *à la résurrection, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges de Dieu dans le ciel*, est une description d'une vie éternelle, sur la question du mariage, ressemblant à celle que nous avons perdue en Adam. Car, étant donné qu'Adam et Ève, s'ils n'avaient pas péché, auraient vécu éternellement sur la terre, dans leur personne individuelle, il est manifeste qu'ils ne se seraient pas perpétuellement reproduits. Car si les immortels avaient engendré, comme le genre humain le fait à notre époque, en peu de temps il n'y aurait pas eu assez de place sur la terre pour contenir tous les humains. Les Juifs qui demandèrent à notre Sauveur de qui la femme qui épousa plusieurs frères serait l'épouse au jour de la résurrection, ne savaient pas quelles étaient les conséquences de la vie éternelle, et donc notre Seigneur leur apprit que la conséquence de l'immortalité est en ceci qu'il n'y aurait pas de procréation et donc pas de mariage, pas plus qu'il n'y a de mariage ou de procréation parmi les anges. La comparaison entre cette vie éternelle qu'Adam perdit et celle que notre Sauveur, par sa victoire sur la mort, a recouvrée, est encore en ceci que de même qu'Adam perdit la vie éternelle par son péché, et

pourtant vécu après cela pendant un temps, de même le chrétien fidèle a recouvré la vie éternelle par la passion du Christ, bien qu'il meure de mort naturelle et qu'il reste mort pour un temps, à savoir jusqu'à la résurrection. En effet, ce n'est pas à partir de l'exécution, mais de la condamnation d'Adam que la mort est décomptée : ainsi, la vie est décomptée depuis l'absolution, non depuis la résurrection de ceux élus dans le Christ.

Que le lieu où les humains auront à vivre éternellement, après *Ascension dans le ciel.* la résurrection, soit les cieux, si l'on entend par ciel ces parties du monde qui sont les plus éloignées de la terre, comme là où sont les étoiles, ou au-delà des étoiles, en un autre ciel plus élevé appelé *coelum empyreum* (dont il n'est pas fait mention dans l'Écriture et qui n'est pas fondé en raison), il n'est pas facile de le montrer à partir des textes que je peux trouver. Par royaume du ciel on entend le royaume du roi qui habite dans le ciel, et son royaume était le peuple d'Israël, qu'il gouvernait sur la terre par les prophètes, ses lieutenants, le premier d'entre eux étant Moïse, suivi par Éléazar, et les prêtres souverains, jusqu'au temps de Samuel où le peuple se révolta et voulut avoir un mortel pour roi, conformément aux mœurs des autres nations. Et, quand le Christ, notre Sauveur, par la prédication de ses ministres, aura fait admettre aux Juifs de revenir à son obédience et rappelé les gentils, alors il y aura un nouveau royaume céleste, parce que alors notre roi sera Dieu dont le *trône* est le ciel, sans que l'on trouve dans l'Écriture, de façon évidente et nécessaire, que pour son bonheur l'homme doive s'élever plus haut que l'*escabeau* de Dieu, qui est la terre. Au contraire, il est écrit (Jn 3.13) que *nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le fils de l'homme, qui est dans le ciel.* D'ailleurs, je remarque au passage que ces mots ne sont pas, comme ceux qui les précèdent immédiatement, les mots de notre Seigneur, mais de saint Jean lui-même, car le Christ n'était pas encore dans le ciel, mais sur la terre. La même chose est dite de David (At 2.34) où saint Pierre pour prouver l'ascension du Christ, et reprenant les mots du Psalmiste (Ps 16.10) : *tu n'abandonneras pas mon âme à*

l'enfer, et ne souffriras pas que ton saint voie la corruption, dit qu'ils furent dits (non au sujet de David, mais) du Christ ; et, pour le prouver, il ajoute cette raison : *David, en effet, n'est pas monté au ciel*. Mais on peut facilement objecter à cela en disant que même si les corps des humains ne devaient pas monter jusqu'au jour du jugement universel, toutefois, leurs âmes étaient au ciel dès l'instant qu'elles se séparaient des corps. C'est aussi ce qui paraît être confirmé par les paroles de notre Sauveur (Lc 20. 37,38) qui, pour prouver la résurrection, reprend les mots de Moïse : *Que les morts doivent ressusciter*, Moïse lui-même l'a indiqué dans le récit du buisson ardent, quand il appelle le Seigneur le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ; en effet, Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants, car tous sont vivants pour lui. Or, si ces mots doivent s'entendre seulement de l'immortalité de l'âme, ils ne prouvent pas du tout ce que notre Sauveur avait l'intention de prouver, qui était la résurrection du corps, autrement dit l'immortalité de l'homme. Donc, notre Sauveur veut dire que ces patriarches étaient immortels, non à cause d'une propriété dérivant de l'essence et de la nature du genre humain, mais par la volonté de Dieu, à qui il a plu, par simple grâce, de doter les fidèles de la *vie éternelle*. Et, même si à l'époque les patriarches et de nombreux autres fidèles étaient *morts*, il reste, comme il est dit dans le texte, qu'ils *vivaient pour Dieu*. Autrement dit, ils étaient inscrits sur le livre de vie avec ceux qui étaient absous pour leurs fautes, et ordonnés à la vie éternelle lors de la résurrection. Que l'âme de l'homme soit, dans sa propre nature, éternelle, et une créature vivante indépendante du corps, ou que n'importe quel homme soit immortel, autrement que par la résurrection du dernier jour (sauf *Énoch* et *Élie*), c'est une doctrine qu'on ne trouve pas dans l'Écriture. Tout le chapitre 14 de Job qui n'est pas le discours de ses amis, mais le sien, est une plainte au sujet de cette mortalité de nature⁵. Et pourtant, il n'y a aucune contradiction avec l'immortalité lors de la résurrection : *il existe pour l'arbre* (dit-il, v. 10) *un espoir si on le coupe. Que sa racine ait vieilli en terre, que sa souche soit morte dans la poussière, dès qu'il flaire*

*l'eau, il bourgeonne et se fait une ramure comme un jeune plant. Mais l'homme meurt, et s'évanouit ; oui, quand l'homme expire, où donc est-il ? Et (v. 12) : les gisants ne se relèveront pas jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de cieus. Or, quand est-ce que les cieus ne seront plus ? Saint Pierre nous dit que c'est à la résurrection universelle. En effet, dans sa deuxième épître, chapitre 3, v. 7, il dit : *quant aux cieus et à la terre actuels, ils sont tenus en réserve pour le feu, pour le jour du jugement et de la perdition des impies* ; et (v. 12) : *dans l'attente et la hâte de la venue du jour de Dieu, quand les cieus enflammés se dissoudront et que les éléments embrasés se fondront. Pourtant, nous attendons selon sa promesse des cieus nouveaux et une terre nouvelle où la justice habite*. Donc, quand Job dit que les humains ne se relèveront pas jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de cieus, c'est comme s'il disait que la vie immortelle (âme et vie, dans l'Écriture, signifient généralement la même chose) ne commence chez l'homme qu'au jour de la résurrection et du jugement, et que sa cause n'est pas la nature spécifique de l'homme et sa génération, mais la promesse. En effet, saint Pierre dit *nous cherchons de nouveaux cieus et une nouvelle terre* (non pas selon la nature mais) *selon la promesse*.*

Enfin, attendu qu'il a déjà été prouvé, au chapitre 35 de ce livre, à partir de divers passages très clairs de l'Écriture, que le royaume de Dieu est un État civil, où Dieu lui-même est souverain, en vertu d'abord de l'*ancien* contrat et, depuis lors, du *nouveau*, et où il règne par son vicaire, ou lieutenant, les mêmes passages prouvent donc aussi que, après le retour de notre Sauveur dans sa majesté et dans sa gloire, pour régner réellement et éternellement, le royaume de Dieu sera sur la terre. Mais, puisque cette doctrine (bien qu'elle soit prouvée par des passages de l'Écriture, qui ne sont ni rares ni obscurs) paraîtra être une nouveauté à la plupart, je ne fais que la proposer : je ne soutiens ni ce paradoxe ni d'autres en matière de religion et ne fais qu'attendre que le débat par le glaive au sujet de l'autorité soit tranché (ce qui n'est pas encore le cas en ce moment parmi mes compatriotes) ; c'est par l'autorité que toutes les sortes de

doctrines doivent être autorisées ou interdites ; et ses commandements, à la fois en parole et par écrit (quelle que soit l'opinion des individus privés), doivent être obéis par tous ceux qui entendent être protégés par leurs lois. En effet, les points de doctrine concernant le royaume de Dieu sont d'une telle importance pour le royaume de l'homme qu'ils ne peuvent être résolus que par ceux qui, après Dieu, possèdent la puissance souveraine.

De même que pour le royaume de Dieu et la vie éternelle, on voit dans l'Écriture que pour les ennemis de Dieu et leurs tourments après le jugement, il y a une place sur la terre. Le nom de la place, où tous demeurent jusqu'à la résurrection, qu'ils soient enterrés ou avalés par la terre, est habituellement désigné dans l'Écriture par des mots qui signifient *sous terre*, ce que les Latins appellent généralement *infernus*, et *inferi*, les Grecs ᾗδης, c'est-à-dire un lieu où l'on ne peut rien voir, et qui signifient aussi bien des lieux où se trouvent les tombes que des lieux plus en bas. Mais, quant au lieu des damnés après la résurrection, que ce soit dans l'Ancien Testament ou dans le Nouveau, son emplacement n'est indiqué nulle part ; la précision ne porte que sur ceux qui s'y trouvent : il y aura là ces méchants que Dieu, en des âges reculés et par des voies extraordinaires et miraculeuses, avait effacés de la face de la terre. Il s'agit par exemple de ^{Le Tartare.} ceux qui sont *in inferno*, dans le *Tartare*, ou dans les fonds sans fond, parce que *Coré*, *Datân* et *Abiram* furent avalés vivants par la terre. Ce n'est pas que les auteurs de l'Écriture voulaient nous faire croire qu'un fond sans fond puisse exister sur le globe terrestre, lequel est non seulement fini, mais aussi (en comparaison de l'altitude des étoiles) d'une grandeur peu importante ; autrement dit, un trou d'une profondeur infinie, tel que les Grecs dans leur *Démonologie* (c'est-à-dire dans leur doctrine relative aux *daemons*), et après eux les Romains, l'appelaient *Tartarus*, dont Virgile dit :

*Bis patet in praeceps, tantum tenditque sub umbras,
Quantus ad aethereum coeli suspectus Olympum⁶ :*

c'est là une chose que la distance de la terre au ciel ne peut contenir. Cela dit, on doit croire que les damnés sont là-dedans, indéfiniment, en ce lieu où ceux-là sont, à qui Dieu a infligé ce châtiment exemplaire.

De plus, ces hommes puissants sur la terre, qui vivaient au *La congrégation des géants.* temps de Noé, avant le déluge (les Grecs les appelaient *Héros*, et l'Écriture *Géants*, et dans les deux cas il est dit qu'ils sont produits par la copulation des enfants de Dieu avec ceux des humains) ont été éliminés à cause de leur mauvaise vie par le déluge universel. C'est pourquoi la place des damnés est parfois aussi déterminée par la compagnie de ces géants disparus : *celui qui s'écarte du chemin du bon sens séjournera dans la congrégation des géants* et, dans Job 26.5, *les géants gémissent sous les eaux, comme ceux qui habitent avec eux*. Ici, la place des damnés est sous les eaux. Et, dans *Ésaïe* 14.9, *l'enfer est ébranlé à l'annonce de ta venue* (il s'agit du roi de Babylone), *pour toi, il déplacera les géants*. Ici, à nouveau, la place des damnés (si le sens est littéral) doit être sous les eaux.

Troisièmement, parce que les cités de Sodome et Gomorrhe, par *Le lac de feu.* l'extraordinaire colère de Dieu, furent consumées à cause de leur méchanceté par le feu et le soufre, et qu'avec elles le pays alentour fut transformé en lac bitumeux et puant, la place des damnés est parfois indiquée par le feu et par un lac embrasé, comme dans Apocalypse 21.8 : *Quant aux lâches, aux incrédules, aux abominables, aux meurtriers, aux fornicateurs, aux magiciens, aux idolâtres et à tous les menteurs, leur part se trouve dans le lac embrasé de feu et de soufre : c'est la seconde mort*. Ainsi, il est évident que le feu de l'enfer est évoqué ici comme métaphore du feu réel de Sodome, et qu'il ne désigne pas un lieu précis d'une certaine sorte pour le supplice. On doit plutôt l'entendre de manière indéterminée, comme destruction, comme dans le chapitre 20, verset 14, où il est dit que *la mort et l'enfer furent précipités dans le lac de feu*, c'est-à-dire qu'ils furent abolis et détruits, comme si après la seconde mort, il n'y avait plus de

mort, plus de transport vers l'enfer, ou plus de voyage dans l'*Hadès* (un mot dont, peut-être, est dérivé notre mot *Hell*), ce qui est la même chose que de ne plus mourir.

Quatrièmement, d'après la plaie des ténèbres infligée aux Les ténèbres complètes. Égyptiens, dont il est dit que (Ex 10.23) *pendant trois jours, personne ne vit son frère ni ne bougea de sa place. Mais tous les enfants d'Israël avaient de la lumière là où ils habitaient*, la place des méchants après le jugement est appelée *ténèbres complètes*, ou (comme il est dit dans l'original) *ténèbres du dehors*. C'est également désigné ainsi (Mt 22.13) là où le roi commanda à ses serviteurs de *jeter celui qui ne portait pas le vêtement de noce* εἰς τὸ σκότος τὸ ἑξώτερον, *dans les ténèbres extérieures ou du dehors* – ce qui, bien que traduit par *ténèbres complètes*, ne signifie pas *combien grandes*, mais *où* ces ténèbres doivent se situer, à savoir *en dehors de l'habitation* de l'élue de Dieu.

Enfin, alors qu'il y avait un lieu près de Jérusalem, appelé la Géhenne et Tofeth. *vallée de Ben-Hinnom*, et là un endroit appelé *Tofeth*, les Juifs s'étaient livrés aux pires idolâtries, sacrifiant leurs enfants à l'idole Molek, là où Dieu aussi avait infligé à ses ennemis les châtiments les plus graves, et là où Josias avait brûlé les prêtres de Molek sur leurs propres autels, comme il est rapporté tout au long en 2 Rois, 23, après cela, on mettait en ce lieu les saletés et les ordures qui venaient de la cité ; on les utilisait pour faire du feu, de temps en temps, afin de purifier l'air et d'éloigner la puanteur des charognes. C'est à cause de cet endroit abominable que les Juifs ont depuis toujours pris l'habitude de désigner la place des damnés par le nom de *Géhenne*, ou *vallée de Hinnom*. Quant au mot de *Géhenne*, il est traduit d'habitude par ENFER ; et c'est à cause des feux qui, de temps en temps, brûlaient là, que nous avons la notion de *feu éternel* et *inextinguible*.

Cela dit, étant donné que personne n'interprète l'Écriture Du sens littéral de l'Écriture en ce qui concerne l'enfer. dans le sens où les méchants, après le jugement, sont tous punis dans la vallée de Hinnom ; ou qu'ils se relèveront en sorte qu'ils soient

pour toujours sous terre, ou sous l'eau ; ou que, après la résurrection, ils ne se verront plus jamais entre eux et ne se déplaceront jamais d'un lieu à l'autre, il s'ensuit nécessairement, selon moi, que ce qui est dit au sujet du feu de l'enfer l'est de façon métaphorique, et que, par conséquent, il y a un sens propre qui doit être établi (en effet, toute métaphore repose sur une base réelle, qui peut être désignée par des mots appropriés) tant pour le *lieu* de l'*enfer* que pour la nature des *tourments* et des *bourreaux infernaux*.

Et d'abord, il y a les bourreaux dont la nature et les propriétés sont adéquatement signalées par les noms de *Satan* et *diable* ne sont pas proprement des noms, mais des appellations.
l'ennemi ou Satan, l'accusateur ou le diable, le destructeur ou Abaddôn. Ces noms significatifs, *Satan, diable, Abaddôn*, ne renvoient pas pour nous à un personnage individuel quelconque, comme le font les noms propres habituellement, mais seulement à une fonction ou à une qualité, et sont seulement des appellations qu'il n'aurait pas fallu laisser non traduits, comme ils le sont, dans les bibles modernes latines. De la sorte, en effet, ils semblent être les noms propres de *démons*, or les humains sont très facilement séduits par la doctrine des diables, qui était, en ce temps, la religion des gentils, par opposition à celle de Moïse et du Christ.

De plus, puisque par *ennemi, accusateur, destructeur*, on entend l'ennemi de ceux qui seront au royaume de Dieu, donc, si le royaume de Dieu après la résurrection est sur la terre (comme il apparaît que c'est le cas, ainsi que je l'ai montré, par l'Écriture, au chapitre précédent), l'ennemi et son royaume doivent être également sur la terre. C'était aussi le cas avant le temps où les Juifs déposèrent Dieu. En effet, le royaume de Dieu était en Palestine, et les nations alentour étaient les royaumes des ennemis ; par conséquent, par *Satan* on entend n'importe quel ennemi de l'église sur la terre.

Les tourments de l'enfer sont parfois désignés par *pleurs et grincements de dents* (Mt 8.12), parfois par le *ver de la conscience* (Es 66.24 et Mc 9.44,46,48), parfois par *feu*, comme dans le passage cité à l'instant : où le

ver ne meurt pas et où le feu ne s'éteint pas, et en de nombreux autres endroits, tantôt par *honte et mépris* (Dn 12.2) : *beaucoup de ceux qui dorment dans le sol poussiéreux de la terre se réveilleront ; ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour la honte et le mépris éternels*. Tous ces passages désignent métaphoriquement une douleur, un mécontentement de l'esprit à la vue de l'éternelle félicité des autres, qu'ils ont perdue pour eux-mêmes à cause de leur incrédulité et de leur désobéissance. Et, parce que la félicité chez les autres n'apparaît à ces derniers qu'au travers d'une comparaison avec leurs propres misères du moment, il s'ensuit qu'ils auront à subir les peines corporelles et les calamités qui sont réservées à ceux qui, non seulement vivent sous des maîtres mauvais et cruels, mais aussi à ceux qui ont pour ennemi le roi éternel de tous les saints, Dieu tout-puissant. Et parmi ces peines corporelles, on doit aussi compter pour chacun des méchants une seconde mort. Car, même si l'Écriture est claire au sujet d'une résurrection universelle, pourtant, on ne lit pas que la vie éternelle est promise à tous les réprouvés. En effet, saint *Paul* (1 Co 15.42,43), sur la question de savoir avec quels corps les humains ressusciteront, dit : *le corps est semé corruptible, et ressuscite incorruptible ; il est semé méprisable, il ressuscite dans la gloire ; il est semé dans la faiblesse, il ressuscite dans la puissance*. Gloire et puissance ne s'appliquent pas aux corps des méchants. Et le nom de *seconde mort* ne s'applique pas non plus à ceux qui ne peuvent jamais mourir qu'une fois. Et, bien que sous la forme d'un énoncé métaphorique une vie éternelle calamiteuse puisse être appelée une mort éternelle, il reste que cela ne peut se comprendre clairement comme *seconde mort*. Le feu préparé pour les méchants est un feu éternel, c'est-à-dire un état dans lequel nul ne peut se trouver sans être torturé, à la fois dans le corps et dans l'esprit, après la résurrection, qu'il endurera pour toujours ; en ce sens, le feu est inextinguible et les tourments éternels. Mais on ne peut en déduire que celui qui sera jeté dans le feu, ou tourmenté par ces tourments, les endurera et leur résistera, tout en étant éternellement grillé et torturé et, néanmoins, qu'il ne sera jamais ni détruit ni

mort. Et, bien qu'il y ait de nombreux passages pour affirmer le feu et les tourments éternels (dans lesquels les humains peuvent être jetés les uns après les autres pour toujours), je n'en trouve pourtant aucun affirmant qu'il y aura là-dedans une vie éternelle pour une personne individuelle quelconque, mais au contraire une mort éternelle, qui est la seconde mort : *la mort et la* ^{Ap 20.13,14} *tombe rendirent leurs morts, et après chacun fut jugé selon ses œuvres. Alors, la mort et la tombe furent précipitées dans l'étang de feu. Voilà la seconde mort.* Selon ce texte il est évident qu'il doit y avoir une seconde mort de chacun de ceux qui seront condamnés au jour du jugement, après cela ils ne mourront plus.

Les joies de la vie éternelle sont toutes comprises dans ^{Joies de la vie éternelle et salut sont une même chose.} l'Écriture sous le nom de SALUT, ou *être sauvé*. Être sauvé, c'est être en sécurité relativement à des maux particuliers ou absolument contre tous les maux, incluant le besoin, la maladie et la mort elle-même. Puisque l'humain fut créé dans la condition d'immortel, non sujet à la corruption, et par conséquent sujet à rien qui tende à la dissolution de sa ^{Salut de la mort et de la misère sont une seule et même chose.} nature, et qu'il tomba hors de ce bonheur du fait du péché d'Adam, il s'ensuit qu'être *sauvé* du péché c'est être sauvé de tout le mal et de toutes les calamités que ce péché a apportés parmi nous. Et donc, dans l'Écriture sainte, rémission du péché, et salut de la mort et de la misère sont une seule et même chose comme on le voit par les mots de notre Sauveur qui, ayant guéri un paralytique, dit (Mt 9.2) : *confiance, mon fils, tes péchés sont pardonnés* et, voyant que les scribes prenaient pour un blasphème le fait qu'un homme prétende pardonner les péchés, demanda (v. 5) : *est-il plus facile de dire : tes péchés sont pardonnés, ou de dire : lève-toi et marche ?* voulant dire par là que c'était une seule et même chose, s'agissant du salut des malades, de dire *tes péchés sont pardonnés* ou *lève-toi et marche* et que, s'il parlait ainsi, c'était seulement pour montrer qu'il avait le pouvoir de pardonner les péchés. Par ailleurs, il est évident en raison que, dès lors que la mort et la misère étaient les punitions du péché, l'absolution du péché devait aussi être l'absolution de la

mort et de la misère, c'est-à-dire le salut absolu comme celui dont jouiront les fidèles après le jugement, du fait du pouvoir et de la faveur de Jésus Christ qui, pour cette cause, est appelé notre SAUVEUR.

Quant aux saluts particuliers, ils sont ainsi compris (1 Sa 14.39) *comme le Seigneur qui sauva Israël est vivant*, entendons, de ses ennemis du moment, et (2 Sa 22,4) *tu es mon sauveur, tu me sauves de la violence*, enfin (2 R 13.5) *Dieu donna un sauveur aux Israélites et ainsi ils furent délivrés des mains des Assyriens*, et ainsi de suite. Il n'y a rien à en dire : ce n'est ni difficile ni intéressant de corrompre l'interprétation de ce genre de textes.

En revanche, en ce qui concerne le salut universel, puisqu'il ^{*Le lieu du salut éternel.*} doit être au royaume du ciel, la question de son lieu est d'une grande difficulté. D'une part, par le mot *royaume* (qui est un état ordonné par les humains en vue de leur sécurité perpétuelle contre les ennemis et contre le besoin), il semble que ce salut doive être sur la terre. En effet, le mot salut nous renvoie au règne glorieux de notre roi, par la conquête, non à la sécurité par la fuite ; et donc, là où nous cherchons le salut, nous devons chercher aussi le triomphe, et avant le triomphe il nous faut chercher la victoire, et avant la victoire la bataille : il n'est pas facile de supposer que cela aura lieu au ciel. Or, si bonne qu'en soit la raison, je ne m'y tiendrai pas, sans référence à des passages très évidents de l'Écriture. L'état de salut est longuement décrit en Ésaïe 33.20-24 :

Contemple Sion, la cité de nos solennités, tes yeux verront Jérusalem, domaine tranquille, tente qu'on ne démontera plus, dont les piquets ne seront plus jamais arrachés, dont les cordes ne seront plus enlevées.

C'est là que le Seigneur sera pour nous magnifique, ce sera une région de larges fleuves et de vastes canaux ; mais aucun vaisseau à rames n'y passera, le navire magnifique ne le traversera pas.

Car le Seigneur est notre juge, il est notre législateur. Le Seigneur est notre roi, c'est lui qui nous délivre.

Tes cordes sont relâchées, elles ne maintiennent plus le mât, on ne déploie pas l'étendard. Alors, on partagera le produit du pillage en quantité, les boiteux eux-mêmes s'empareront du butin.

L'habitant ne dira plus : je suis malade. Le peuple qui habitera là sera absous de son iniquité.

Dans ces mots, le lieu d'où viendra le salut est désigné : *Jérusalem, domaine tranquille*, et l'éternité qui lui est propre : *une tente qu'on ne démontera plus*, etc. ; le Sauveur de tout cela : *le Seigneur, leur juge, leur législateur, leur roi ; il nous sauvera* ; le salut : *le Seigneur sera pour eux comme un large courant d'eau vive*, etc ; la condition de leurs ennemis, *leurs cordes sont relâchées, leurs mâts faibles, le boiteux prendra leur butin* ; la condition du sauvé : *l'habitant ne dira pas : je suis malade*. Enfin, tout cela est compris sous le nom d'absolution du péché : *le peuple qui habitera ici sera absous de son iniquité*. Selon ce passage, il est alors évident que le salut sera sur la terre quand Dieu régnera (au retour du Christ) à Jérusalem, et que de Jérusalem viendra le salut des gentils qui seront reçus au royaume de Dieu, ainsi que le même prophète le dit plus directement (65 [66]. 20,21) : *Ils (c'est-à-dire les gentils qui maintenaient des Juifs en servitude) amèneront tous vos frères, de toutes les nations, en offrande à Dieu, à cheval, en char, en litière, sur des mules, sur des bêtes rapides, jusqu'à la sainte montagne, Jérusalem, dit le Seigneur, tout comme les enfants d'Israël amèneront l'offrande sur des plats purifiés dans la maison du Seigneur. Et je prendrai aussi parmi eux des prêtres et des lévites, dit le Seigneur*. Par là, on voit manifestement que le premier siège du royaume de Dieu (qui est le lieu à partir duquel s'opérera notre salut, à nous qui étions les gentils) sera Jérusalem. La même chose est également confirmée par notre Sauveur, dans son dialogue avec la femme de Samarie, au sujet du lieu de culte de Dieu, à qui il dit (Jn 4.22) : que les Samaritains vouaient un culte à ce qu'ils ne connaissaient pas, alors que les Juifs vouent un culte à ce qu'ils connaissent *car le salut est des Juifs (ex Judaeis, c'est-à-dire commence par les Juifs)*, comme s'il avait dit : vous vouez

un culte à Dieu, mais vous ne savez pas par qui il vous sauvera, alors que nous, nous savons que ce sera par quelqu'un de la tribu de Juda, un Juif, pas un Samaritain. Donc, la femme lui répondit aussi, ce qui n'est pas dépourvu de pertinence : *nous savons que le Messie viendra*. Ainsi, ce que notre Sauveur dit, *le salut est des Juifs*, est la même chose que ce que saint Paul dit (Rm 1.16,17) : *l'évangile est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du Juif d'abord, puis du Grec*. C'est en lui en effet que la justice de Dieu est révélée, de la foi à la foi, de la foi du Juif à la foi du gentil. Dans le même sens, le prophète Joël, décrivant le jour du jugement (Jl 3.3,4), dit que Dieu *placera des prodiges dans le ciel et sur la terre, du sang, du feu, des colonnes de fumée*. *Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang à l'avènement du jour du Seigneur, grandiose et redoutable* ; il ajoute (v. 32 [3.5]) : *et il adviendra que quiconque invoquant le nom du Seigneur sera sauvé*. Car le salut sera sur la montagne de Sion et à Jérusalem. Et Abdias, v. 17, dit la même chose : *sur le mont Sion sera la délivrance, là sera la sainteté et la maison de Jacob possédera leurs possessions*, entendons, les possessions des *païens*, possessions dont le détail est donné dans les vers suivants, par *la montagne d'Esau*, le *pays des Philistins*, les *champs d'Ephraïm*, de *Samarie*, *Galaad*, et les *cités du sud*, et il conclut avec ces mots : *et le Seigneur assume son règne*. Tous ces lieux sont ceux du salut et sont le royaume de Dieu (après le jour du jugement) sur la terre. D'un autre côté, je n'ai trouvé aucun texte qui pourrait être invoqué valablement pour prouver l'ascension des saints au ciel, autrement dit au *cælum empyreum*, ou en toute autre région éthérée, étant entendu qu'elle est appelée le royaume du ciel, une appellation qui peut venir de ce que Dieu, qui était le roi des Juifs, les gouverna par ses commandements, qu'il envoya à Moïse par des anges venus du ciel ; or, après leur révolte, du ciel il leur envoya son fils pour les réduire à l'obéissance : il le leur enverra à nouveau pour les gouverner, eux et les autres fidèles, à partir du jour du jugement, et pour toujours ; ou encore, parce que le trône de ce grand roi, le nôtre, est au ciel, et que la terre n'est que son escabeau

de pieds. En revanche, que les sujets de Dieu doivent avoir une place aussi élevée que son trône, plus haute que l'escabeau de ses pieds, cela ne semble pas convenir à la dignité d'un roi, et pour cela non plus je ne peux trouver de texte évident dans l'Écriture sainte.

En partant de ce qui a été dit du royaume de Dieu et du salut, il n'est pas difficile d'interpréter ce que veut dire MONDE À VENIR. L'Écriture ^{2 P 2.5} mentionne trois mondes, l'*ancien monde*, le *monde actuel*, et le *monde à venir*. Saint Pierre dit du premier : *Dieu n'a pas épargné non plus l'ancien monde, mais il préserva, lors du déluge dont il submergea le monde des impies, Noé, le huitième, lui qui proclamait la justice*, etc. Et donc le *premier monde* allait d'Adam au déluge universel. Du monde actuel, notre Sauveur dit (Jn 18.36) : *mon royaume n'est pas de ce monde*. En effet, il n'est venu que pour enseigner aux humains le chemin du salut et, par sa doctrine, restaurer le royaume de ^{2 P 3.13} son père. Du monde à venir, saint Pierre dit : *cependant, nous attendons selon sa promesse des ieux nouveaux et une terre nouvelle*. Tel est ce MONDE, où le Christ, descendu du ciel par les nuages, en puissance et en gloire, enverra ses anges et rassemblera ses élus des quatre vents et des contrées les plus reculées de la terre, et il régnera alors sur eux (au nom de son père) à jamais.

Le *salut* d'un pécheur suppose une RÉDEMPTION *R* antérieure, car ^{édemption} celui qui une fois est coupable d'un ^t péché est redevable de la pénalité attachée à ce péché et doit payer (ou un autre pour lui) une rançon que l'offensé, au pouvoir de qui il se trouve, exigera. Étant donné que la personne offensée est Dieu tout-puissant, qui a toute chose en son pouvoir, une telle rançon doit être payée avant d'obtenir le salut, comme il a plu à Dieu de l'exiger. On n'entend pas par rançon le prix du péché, équivalant à l'offense, qu'aucun pécheur ne pourrait payer pour lui-même, ni aucun homme juste pour un autre. Pour un dommage fait à quelqu'un, on peut s'amender par restitution ou par un salaire, mais le péché ne peut être ôté par un salaire, car cela ferait de la liberté de pécher une chose qui se vend. Or, le péché peut être pardonné à celui qui se

repent, soit *gratis*, soit par la pénalité qu'il plaira à Dieu d'accepter. Dans l'Ancien Testament, généralement Dieu acceptait le sacrifice et l'oblation. Pardonner le péché n'est pas un acte d'injustice, encore qu'il y ait eu menace de peine. Même parmi les humains, si la promesse d'un bien engage ceux qui promettent, il reste que les menaces, c'est-à-dire la promesse d'un mal, ne les engagent pas : elles engagent Dieu encore moins qui est infiniment plus miséricordieux que les humains. En ce sens, Christ notre Sauveur n'a donc pas payé pour nous *racheter*, comme si sa mort, par sa seule vertu, aurait pu rendre injuste, de la part de Dieu, la punition des pécheurs par une mort éternelle. À sa première venue, le Christ fit le sacrifice et l'oblation de lui-même, comme il a plu à Dieu de les exiger pour le salut, lors de sa seconde venue, de ceux qui, entre-temps, se repentiraient et croiraient en lui. Et bien que cet acte pour notre *rédemption* ne soit pas toujours appelé dans l'Écriture *sacrifice* ou *oblation*, mais parfois *prix*, néanmoins, par *prix*, on ne doit pas comprendre une chose dont la valeur est telle qu'il pourrait demander notre pardon à son père offensé, mais ce prix qu'il plut à Dieu le père, en sa miséricorde, d'imposer.

¹ La toile de fond de ce chapitre est la question de la finitude. L'État n'est pas chez Hobbes la forme de la cité terrestre, ce vestibule conduisant les créatures soumises aux béatitudes de la cité céleste. Il y a longtemps que la philosophie des choses civiles, précisément depuis Marsile de Padoue, a compris la vie civile comme recherche de la vie suffisante dans ce monde-ci, et l'État chez Hobbes, comme déjà chez Bodin, est à lui-même sa propre fin.

² La question du salut des âmes est seconde par rapport à la question posée aux humains dans ce monde-ci : la conservation de soi. Or, l'État a été institué volontairement par les humains en vue de leur vie suffisante, il n'existe donc aucune autorité en dehors de celle du souverain : dans la vie présente, les questions liées à la finitude relèvent du gouvernement des choses finies.

³ La question de la finitude nous est posée, à nous humains, par Adam. La chute est la chute dans le fini : c'est pourquoi la question de l'État ne peut pas se poser autrement que par rapport à la vie historique et mondaine. Voir chapitre 11, p. 188, note 1.

⁴ Il est clair que la vie éternelle ne saurait s'entendre, à proprement parler, que sur la terre, autrement dit dans l'obéissance au souverain civil, qui est en charge ici-bas du salut des corps.

5 Tel est bien un des fondements de la méditation hobbesienne sur la vie : c'est par nature que l'homme est mortel, et l'Écriture ne dit rien d'autre, mais montre que c'est seulement par la grâce que l'âme est immortelle. Le texte de Job que Hobbes a en tête est celui-ci : « L'homme enfanté par la femme est bref de jours et gorgé de tracas. Comme fleur cela éclôt puis c'est coupé, cela fuit comme l'ombre et ne dure pas... Quand l'homme expire, où donc est-il ? » (Job 14.1,2 et 10) ; Hobbes l'évoque à nouveau au chapitre 38.

6 Virgile, *Énéide*, VI : « Le Tartare s'étend, s'ouvre et s'enfonce aux profondes ténèbres, deux fois autant que le regard peut mesurer d'espace entre la terre et l'Olympe éthéré. »

*De la signification, dans l'Écriture,
de ÉGLISE*

Dans les livres de l'Écriture sainte, le mot *église* (*ecclesia*) L'église est la maison du Seigneur. signifie plusieurs choses. Parfois (quoique pas souvent) il est pris dans le sens de *maison de Dieu*, c'est-à-dire un temple dans lequel les chrétiens se rassemblent pour exécuter publiquement les devoirs sacrés ; comme dans 1 Co 14.34 : *que vos femmes se taisent dans les églises* ; mais il s'agit là d'une métaphore pour désigner la congrégation assemblée et, depuis lors, le mot est utilisé pour le bâtiment lui-même, pour distinguer entre le temple des chrétiens et celui des idolâtres. Le temple de Jérusalem était la *maison de Dieu* et la maison de la prière ; et c'est ainsi que tout bâtiment destiné par les chrétiens au culte du Christ est appelé *maison du Christ* ; par conséquent, les pères grecs l'appellent κυριακή, *la maison du Seigneur* ; et dans notre langue cela devint *kyrke*, et *church*.

Église (quand il ne s'agit pas d'une maison) signifie la même Ecclesia, au sens propre. chose que *ecclesia* dans les États grecs, c'est-à-dire une congrégation ou une assemblée de citoyens appelés pour entendre le magistrat s'adresser à eux ; dans l'État à Rome, cela s'appelait *concio*, tout comme celui qui parlait s'appelait *ecclesiastes*, et *concionator*. Quand les gens étaient appelés par une Ac 19.39 autorité licite, c'était une *ecclesia legitima*, une *église licite* [*lawfull church*], ἔννομος ἐκκλησία. Mais, quand ils étaient excités par une clameur tumultueuse et séditeuse, alors il s'agissait d'une église en désordre, ἐκκλησία συγκεχυμένη.

Parfois, le mot est encore pris pour désigner ceux qui ont le droit de faire partie de la congrégation, même si elle n'est pas effectivement assemblée,

autrement dit, pour désigner toute la multitude des chrétiens, si grande que soit sa dispersion, comme là où il est dit (Ac 8.3) : *quant à Saül, il ravageait l'église*. C'est dans ce sens qu'il est dit que le Christ est le chef de l'église. Tantôt, c'est pour désigner une certaine partie des chrétiens, comme (Col 4.15) : *salue l'église qui est dans sa maison* ; tantôt, pour désigner aussi les élus seulement, comme (Ep 5.27) : *une église glorieuse, sans tache ni ride, sainte, sans aucun défaut*, ce qui veut dire une *église triomphante* ou une *église à venir* ; tantôt, pour désigner une congrégation de ceux qui professent le christianisme, que ce qu'ils professent soit vrai ou falsifié, comme cela s'entend de Mt 18.17, où il est dit : *dis-le à l'église, et s'il refuse d'écouter l'église, qu'il soit pour toi comme un gentil ou un publicain*.

Et c'est dans ce dernier sens uniquement que l'église doit être prise pour une personne une, autrement dit qu'elle peut avoir la puissance de En quel sens l'église est une personne une. vouloir, de prononcer, de commander, d'être obéie, de faire des lois, ou de faire n'importe quelle action. En effet, sans l'autorisation d'une congrégation licite, quoi que puisse faire un groupe de personnes, il s'agit de l'action particulière de chacun de ceux qui étaient présents et qui contribuèrent à son exécution, et non de l'action de tous considérés comme formant un tout, comme s'il s'agissait d'un unique corps, et moins encore de l'action des absents ou de ceux qui, bien que présents, ne voulaient pas qu'elle soit faite. Conformément à ce sens, je définis une église comme étant une Définition de « église ». *communauté d'humains professant la religion chrétienne, unie en la personne une d'un souverain, sous l'ordre de qui ils doivent s'assembler, et qui ne doivent pas s'assembler sans son autorité¹*. Or, puisqu'en tous les États cette assemblée, qui est sans garantie de la part du souverain civil, est illicite, cette église aussi, qui est assemblée dans n'importe quel État ayant interdit qu'elle s'assemble, est une assemblée illicite.

Il s'ensuit également qu'il y n'a sur la terre aucune église Un État chrétien et une église sont une même chose. universelle telle que tous les chrétiens soient contraints de lui

obéir, parce qu'il n'y a pas de puissance sur la terre à laquelle tous les autres États sont assujettis. Il y a des chrétiens sous l'autorité de différents princes et États, mais chacun d'eux est sujet de cet État dont il est lui-même un membre ; en conséquence, il ne peut être assujetti aux commandements de n'importe quelle autre personne. Donc, une église, entendons une église qui a le pouvoir d'ordonner, de juger, d'absoudre, de condamner, ou de faire n'importe quoi d'autre, est pareille à une république civile [*Civil Commonwealth*] composée de chrétiens, et cela s'appelle un *État civil* [*Civill State*], en ce que les sujets sont des *humains*, et une *église*, en ce que ses sujets sont *chrétiens*. Gouvernement *temporel* et *spirituel* ne sont rien que deux mots importés dans le monde pour faire que les humains voient double et se trompent sur leur *souverain licite*². Il est vrai que les corps des fidèles après la résurrection ne seront pas seulement spirituels, mais éternels : mais en ce monde-ci, ils sont frustes et corruptibles. Dans cette vie, il n'y a donc pas d'autre gouvernement que temporel, que ce soit de l'État ou de la religion ; il n'y a pas non plus de doctrine, que le gouvernement, à la fois de l'État et de la religion, interdise d'enseigner, et qu'il soit licite aux sujets de pratiquer. Et ce gouvernement doit être un, ou alors il est nécessaire qu'il s'ensuivre des factions et la guerre civile entre l'*église* et l'*État*, entre les *spiritualistes* et les *temporalistes* ; entre le *glaive de la justice* et le *bouclier de la foi* et (ce qui est pire) dans le propre cœur de chaque chrétien, entre le *chrétien* et l'*homme*. Les docteurs de l'église sont appelés *pasteurs*, c'est aussi le cas des souverains civils. Or, si les pasteurs ne sont pas subordonnés l'un à l'autre, de sorte qu'il y ait un unique pasteur en chef, des doctrines opposées seront enseignées aux humains, dont l'une sera nécessairement fausse, et peut-être les deux. Quant à savoir qui est ce pasteur en chef, conformément à la loi de nature, on l'a déjà montré : c'est le souverain civil ; et à qui l'Écriture a attribué cette charge, c'est ce qu'on va voir dans les chapitres suivants.

1 Définition qui emprunte son principe à la définition de l'État, à une nuance près cependant : puisque l'église est l'assemblée des fidèles, leur rassemblement doit se faire avec l'autorisation du souverain. Ce qui signifie clairement que le souverain (civil) doit d'abord être institué pour qu'une église puisse être licitement rassemblée. Il faut donc considérer que si la constitution d'une église est, en son principe, pareille à celle d'une république – l'une comme l'autre obéissant au principe de l'ordination à l'un – c'est cependant l'institution de celle-ci qui est première puisqu'elle autorise le rassemblement de celle-là – à moins que l'église ne soit elle-même un État. Dans les deux cas, elle obéit à la forme de la civilité. C'est le principe d'unification de la multitude (chrétienne ou non) qui est ici constitutif (voir chapitre 16, p. 270, note 1).

2 C'est là une affirmation centrale de Hobbes : il n'y a pas de différence entre le spirituel et le temporel. Cette distinction porte en elle la prétention du pape à la *plenitudo potestatis* et, en général, l'ambition de toute église à opposer à la puissance d'État le « bouclier de la foi ». Ce qui, ainsi que Hobbes le dit plus bas, divise le citoyen en homme et en chrétien : la religion chrétienne, quand elle n'est pas soumise à la souveraineté civile, est donc aux yeux de Hobbes impropre à être une religion civile.

*Des DROITS du royaume de Dieu,
chez Abraham, Moïse, les grands prêtres,
et les rois de Juda*

Le père des fidèles, premier au royaume de Dieu par convention, fut *Abraham*. C'est avec lui, en effet, que la convention a été faite la première fois. Par elle, il s'obligeait lui-même, et sa descendance après lui, à reconnaître les commandements de Dieu et à leur obéir, non seulement en ce qu'il aurait à en prendre connaissance (comme il en est des lois morales) par la lumière naturelle, mais aussi en ce que Dieu les lui communiquerait d'une manière spéciale par des rêves et des visions. Car, pour ce qui est des lois morales, ils y étaient déjà obligés, et il n'y avait aucun besoin de faire un quelconque contrat avec eux, qui aurait augmenté ou renforcé l'obligation par laquelle, tant Abraham que ses descendants, et aussi tous les autres humains, étaient naturellement soumis à obéir à Dieu tout-puissant. Par conséquent, la convention faite par Abraham avec Dieu était de prendre pour commandements de Dieu ce qui, au nom de Dieu, lui était commandé dans un rêve ou une vision, de les communiquer à sa famille et de susciter chez celle-ci l'obéissance à ces mêmes commandements.

*Les droits souverains
d'Abraham.*

Dans ce contrat que Dieu fit avec Abraham, on peut observer trois points ayant une conséquence importante dans le gouvernement du peuple de Dieu. Premièrement, lors de la conclusion de cette convention, Dieu ne s'adressa qu'à Abraham seulement, et donc il ne contracta avec personne de sa famille ou de sa descendance, si ce n'est en ce que leurs volontés (qui est l'essence de toute convention), avant le contrat, étaient impliquées dans la volonté d'Abraham, qui était donc réputé disposer du pouvoir licite pour obtenir d'eux

qu'ils exécutent toutes les dispositions de la convention passée pour eux. Conformément à cela (Gn 18.18, 19), Dieu dit : *toutes les nations de la terre seront bénies en lui, car j'ai voulu le connaître afin qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui d'observer la voie du Seigneur*. On peut conclure de cela ce premier point, selon lequel ceux à qui Dieu n'a pas parlé immédiatement recevront les commandements positifs de Dieu de leur souverain, comme la famille et les descendants d'Abraham les reçurent d'Abraham, Abraham seul avait le pouvoir d'ordonner la religion à son propre peuple. leur père, leur seigneur et souverain civil. En conséquence, dans chaque État, ceux qui n'ont pas eu la révélation surnaturelle du contraire doivent obéir à la loi de leur propre souverain, dans les actes et pratiques extérieurs de la religion. Quant à la *pensée* et à la *croyance* intimes des humains, dont les gouvernants humains ne peuvent avoir connaissance (puisque Dieu seulement connaît les cœurs), elles ne relèvent pas de la volonté et ne sont pas l'effet des lois, mais de la volonté et de la puissance de Dieu, et donc elles ne dépendent pas de l'obligation¹.

De cela procède un autre point : quand un quelconque de ses sujets prétendait avoir une vision ou une inspiration Nulle inspiration privée n'est opposable à la religion d'Abraham. privée, ou une autre révélation de Dieu, pour soutenir une doctrine interdite par Abraham, ou quand ses sujets suivaient un tel individu et se ralliaient à lui, il n'était pas illicite, de la part d'Abraham, de les punir. En conséquence, il est licite aujourd'hui de la part du souverain de punir quiconque opposera son inspiration privée aux lois : en effet, le souverain occupe la même place, dans l'État, qu'Abraham occupait dans sa propre famille.

Un troisième point procède également de cela : de même Abraham seul est juge et interprète de ce que Dieu disait. que personne, excepté Abraham dans sa famille, ne peut prendre connaissance de ce qu'est, et n'est pas, la parole de Dieu, de même personne ne le peut dans l'État chrétien, excepté le souverain. Dieu, en effet, parla seulement à Abraham, et lui seulement pouvait savoir ce que Dieu disait

et l'interpréter pour sa famille. Ainsi donc, ceux qui occupent la place d'Abraham dans un État sont les seuls interprètes de ce que Dieu a dit.

La même convention a été renouvelée avec Isaac, et ensuite avec Jacob, mais elle ne l'a plus été par la suite jusqu'à ce que les Israélites soient libérés des Égyptiens et arrivent au pied du mont Sinaï. Alors, elle fut renouvelée par Moïse (comme je l'ai dit auparavant, chapitre 35) de telle sorte qu'ils devinrent dès cet instant le peuple particulier de Dieu, dont le lieutenant était Moïse, à son époque ; quant à la succession à cette charge, elle revint à Aaron et à ses héritiers après lui, afin qu'Israël soit à jamais pour Dieu un royaume sacerdotal.

Du fait de cette constitution, Dieu a acquis un royaume. Or, vu que Moïse n'avait aucune autorité pour gouverner les Israélites, en tant que successeur au droit d'Abraham, parce qu'il ne pouvait s'en réclamer par héritage, il n'apparaît pas, jusqu'à nouvel ordre, que le peuple ait été obligé de le prendre pour le lieutenant de Dieu, plus longtemps que les gens ne croyaient que Dieu lui parlait. Et donc, son autorité (indépendamment de la convention qu'ils passèrent avec Dieu) dépendait seulement de l'opinion qu'ils avaient de sa sainteté et de la réalité de ses dialogues avec Dieu, comme de la vérité de ses miracles. Or, si cette opinion venait à changer, ils n'étaient plus obligés de prendre quoi que ce soit qu'il leur proposait, au nom de Dieu, pour la loi de Dieu. Il importe donc d'examiner quel était l'autre fondement de leur obligation de lui obéir. En effet, ce ne pouvait être le commandement de Dieu qui pouvait les obliger parce que Dieu ne leur parla pas immédiatement, mais par la médiation de Moïse – et notre Sauveur dit de lui-même : *si je me rends témoignage à moi-même, mon témoignage n'est pas vrai* – et moins encore si Moïse porte témoignage pour lui-même (en particulier pour réclamer un pouvoir royal sur le peuple de Dieu), son témoignage ne saurait être reçu. Son autorité, donc, comme l'autorité de tous les autres princes, doit être fondée sur le consentement des gens et sur leur promesse de lui obéir. Et il en fut ainsi

Sur quoi l'autorité de Moïse se fonde.

Jn 5.31

(Ex 20.18) : *quand ils virent les flamboiements, la voix du cor et la montagne fumante, ils s'écartèrent et se tinrent à distance. Et ils dirent à Moïse : parle-nous toi-même et nous entendrons, mais que Dieu ne nous parle pas, ce serait notre mort.* Telle est leur promesse d'obéissance et, par elle, ils s'obligèrent eux-mêmes à obéir à tout ce qu'il pourrait leur communiquer comme étant le commandement de Dieu².

Et, bien que la convention constitue un royaume sacerdotal, c'est-à-dire héréditaire pour Aaron, pourtant cela doit s'entendre de la succession, après la mort de Moïse. Car quiconque ordonne et fonde la politique, en tant que premier fondateur d'un État (qu'il s'agisse d'une monarchie, d'une aristocratie ou d'une démocratie), doit nécessairement avoir la puissance souveraine sur le peuple tout le temps que dure son action. Or, que Moïse ait eu cette puissance, c'est ce qu'affirme l'Écriture avec évidence ; d'abord, dans le texte ci-dessus, parce que le peuple promet l'obéissance, non à Adam, mais à lui. Deuxièmement (Ex 24.1,2) : *Et Dieu dit à Moïse : Monte vers le Seigneur, toi, Aaron, Nadav et Avihou, ainsi que soixante-dix des anciens d'Israël. Mais Moïse seulement approchera du Seigneur ; eux n'approcheront pas et le peuple ne montera pas avec lui.* Il est tout à fait clair ici que Moïse, qui était seul appelé vers Dieu (et non pas Aaron, ni les autres prêtres, ni les soixante-dix anciens, ni le peuple à qui il était interdit de monter), était le seul à représenter la personne de Dieu aux Israélites ; autrement dit, il était leur seul souverain après Dieu. Et, bien qu'il soit dit ensuite (v. 9) : *alors Moïse monta, ainsi qu'Aaron, Nadav et Avihou, et soixante-dix des anciens d'Israël. Ils virent le Dieu d'Israël et sous ses pieds, c'était comme une sorte de pavement de saphir, etc.*, néanmoins, cela n'eut pas lieu avant que Moïse eût été avec Dieu et qu'il eût rapporté au peuple les mots que Dieu lui avait dits. Lui seul se rendit là pour les affaires du peuple ; les autres, comme des nobles de son entourage, furent admis par honneur à cette grâce particulière, ce qui ne fut pas permis au peuple, une grâce qui consistait

Moïse (après Dieu) était, à vie, souverain des Juifs, bien qu'Aaron eût la prêtrise.

(comme dans le verset suivant) à voir Dieu et à vivre : *Dieu n'étendit pas la main sur eux ; ils contemplèrent Dieu, ils mangèrent et il burent* (autrement dit, ils vécurent), mais ils ne portèrent au peuple aucun commandement venu de lui. Une fois encore, partout il est dit *le Seigneur parla à Moïse*, dans toutes les autres occasions de gouvernement, de même aussi pour l'ordonnancement des cérémonies de la religion, telles qu'elles figurent dans les chapitres 25 à 31 de l'Exode, et tout au long du Lévitique – rarement à Aaron. Moïse jeta au feu le veau fabriqué par Aaron. Enfin, la question de l'autorité d'Aaron, à l'occasion de sa révolte, avec Myriam, contre Moïse, fut jugée par Dieu lui-même pour Moïse. De même, sur la question de savoir qui – de Moïse ou du peuple – a le droit de gouverner le peuple : quand Coré, Datân, Abiram et deux cent cinquante princes de l'assemblée *s'ameutèrent* (Nb 16.3) *contre Moïse et Aaron et leur dirent : en voilà assez, tous les membres de la congrégation sont saints et le Seigneur est au milieu d'eux, de quel droit vous élevez-vous au-dessus de l'assemblée du Seigneur ?* Dieu fit se fendre la terre qui avala Coré, Datân et Abiram avec leurs femmes et leurs enfants, tous vivants, et brûla ces deux cent cinquante princes. Donc, ni Aaron, ni le peuple, ni une quelconque aristocratie des premiers princes du peuple n'avaient la souveraineté sur les Israélites directement après Dieu, mais Moïse uniquement ; et cela ne valait pas seulement pour les questions de politique civile, mais aussi de religion, car Moïse était seul à parler avec Dieu, et donc il était le seul à pouvoir dire au peuple ce que Dieu exigeait de lui. Personne, sous peine de mort, ne pouvait être assez présomptueux pour s'approcher de la montagne où Dieu parla à Moïse. *Fixe des limites* (dit le Seigneur, Ex 19.12) *pour le peuple en disant : gardez-vous de monter sur la montagne et d'en toucher les abords, quiconque touchera la montagne sera mis à mort.* Et encore ceci (v. 21) : *descends et avertis le peuple de ne pas se précipiter vers le Seigneur pour le regarder.* À partir de là, on peut conclure que quiconque, dans un État chrétien, tient la place de Moïse est le seul messenger de Dieu et le seul interprète de ses commandements. Et,

conformément à cela, dans l'interprétation de l'Écriture, personne ne doit aller au-delà des limites établies par les différents souverains. Car, puisque Dieu parle désormais dans les Écritures, celles-ci sont le mont Sinaï, et ses limites sont les lois de ceux qui représentent la personne de Dieu sur la terre. Se référer aux Écritures et trouver là les œuvres merveilleuses de Dieu, apprendre à le craindre, c'est ce qui est permis. En revanche, les interpréter, c'est-à-dire s'occuper de ce que Dieu dit à celui qu'il désigne pour gouverner sous lui, et se faire soi-même juge de ce qu'il gouverne, ou non, comme Dieu le lui a commandé, c'est transgresser les limites que Dieu a tracées pour nous et regarder Dieu avec insolence³.

À l'époque de Moïse, il n'y avait aucun prophète, ni Tous les esprits étaient subordonnés à l'esprit de Moïse. personne prétendant à l'esprit de Dieu, sinon ceux que Moïse avait approuvés et autorisés. Car il y avait alors soixante-dix hommes dont on dit qu'ils prophétisaient selon l'esprit de Dieu, et ceux-là étaient les élus de Moïse. À leur sujet, Dieu dit à Moïse (Nb 11.16) : *Rassemble-moi soixante-dix des anciens d'Israël, des hommes dont tu sais qu'ils sont des anciens du peuple.* Dieu leur transmet de son esprit, mais ce n'était pas un esprit différent de celui de Moïse, car il est dit (v. 25) : *Dieu descendit dans la nuée et il préleva un peu de l'esprit qui était en Moïse pour le donner aux soixante-dix anciens.* Mais j'ai déjà montré (chapitre 36) que par *esprit*, on entend *tournure d'esprit*, en sorte que le sens de ce passage n'est rien d'autre que celui-ci : Dieu les revêtit d'un esprit conforme et subordonné à celui de Moïse ; ils pouvaient prophétiser, c'est-à-dire parler au nom de Dieu, de telle manière qu'ils professent des doctrines (en tant que ministres de Moïse, et sous son autorité) en accord avec celles de Moïse. En effet, ils étaient des ministres ; et, quand deux d'entre eux prophétisèrent dans le camp, on pensa que c'était nouveau et illicite ; aussi, au même chapitre, versets 27 et 28, ils furent accusés et Josué, ne sachant pas que c'était par l'esprit de Moïse qu'ils prophétisaient, engagea Moïse à le leur interdire. Il est manifeste ici qu'aucun sujet ne doit avoir de prétention à la

prophétie ou à l'esprit en s'opposant à la doctrine établie par celui que Dieu a installé à la place de Moïse.

À la mort d'Aaron, ensuite après Moïse, le royaume, en tant que royaume sacerdotal, et en vertu de la convention, passa au fils d'Aaron, Éléazar, le grand prêtre. Et Dieu le constitua souverain (directement après lui) au moment où il désigna Josué comme général de l'armée. Car Dieu dit expressément (Nb 27.21) au sujet de Josué : *il se présentera devant le prêtre Éléazar qui demandera conseil pour lui, devant le Seigneur ; sur un mot de lui ils sortiront, et sur un mot de lui ils rentreront, lui et les enfants d'Israël avec lui.* Donc, la puissance suprême de faire la guerre et la paix revenait au prêtre. La puissance suprême de juger relevait aussi des grands prêtres, car c'étaient eux qui gardaient le livre de la loi, cependant que seuls les prêtres et les lévites étaient des juges subordonnés dans les affaires civiles, comme on le voit en Dt 17.8,9,10. Quant à la manière de pratiquer le culte de Dieu, il n'y a jamais eu de doute que le grand prêtre, jusqu'à l'époque de Saül, avait l'autorité suprême. Donc, les puissances civile et ecclésiastique étaient réunies en une seule et même personne, le grand prêtre ; et il doit en être ainsi chez quiconque gouverne selon le droit divin, autrement dit selon l'autorité immédiate de Dieu⁴.

La période allant de la mort de Josué jusqu'à l'époque de Saül est souvent mentionnée dans le livre des Juges de cette façon : *en ce temps, il n'y avait pas de roi en Israël*, et parfois avec cet ajout : *chacun faisait ce qui, à ses yeux, était juste.* Il faut entendre par là que, là où il est dit *il n'y avait pas de roi*, cela signifie *il n'y avait pas de puissance souveraine* en Israël. Et c'était bien le cas, si nous considérons la mise en œuvre et l'exercice d'une telle puissance. Car, après la mort de Josué et d'Éléazar, *ce fut une autre génération qui se leva* (Jg 2.10) *mais elle n'avait connu ni le Seigneur, ni l'œuvre qu'il avait faite pour Israël, mais fit ce qui est mal aux yeux du Seigneur, et servit les Baals.* Les Juifs avaient cette qualité, remarquée par saint Paul, de *chercher*

Après Moïse, la souveraineté revint au grand prêtre.

De la puissance souveraine, entre l'époque de Josué et celle de Saül.

un signe, non seulement avant de se soumettre au gouvernement de Moïse, mais encore après s'être obligés eux-mêmes par leur soumission ; alors que signes et miracles ont pour but de procurer la foi, non d'éviter aux humains de la violer une fois qu'ils l'ont donnée, car à cela, ils sont obligés par la loi de nature. Or, si nous considérons non l'exercice du gouvernement, mais le droit de gouverner, la puissance souveraine appartenait toujours au grand prêtre. Donc, quelle qu'ait été l'obéissance concédée à l'un quelconque des juges (qui étaient des hommes exceptionnellement choisis par Dieu pour sauver ses sujets insoumis des mains de l'ennemi), on ne peut en tirer argument contre le droit qu'a le grand prêtre à la puissance souveraine, en tous les domaines relevant à la fois de la politique et de la religion. Et ni les juges ni Samuel lui-même n'avaient une vocation ordinaire, mais extraordinaire au gouvernement ; ce n'est pas par devoir qu'ils furent obéis par les Israélites, mais par révérence envers la faveur dont ils disposaient auprès de Dieu, faveur qui apparaissait à travers leur sagesse, leur courage, leur félicité. Donc, jusqu'alors, le droit de régler à la fois la politique et la religion était indivisible.

Aux juges succédèrent les rois. Et, de même qu'auparavant *Des droits des rois d'Israël.* toute autorité, à la fois religieuse et politique, appartenait au grand prêtre, elle résidait désormais dans le roi. En effet, la souveraineté sur le peuple – qui, auparavant, n'existait pas seulement en Dieu, en vertu de la puissance divine et d'un pacte particulier des Israélites, mais aussi, immédiatement après Dieu, dans le grand prêtre, en tant que son vicaire sur la terre – fut rejetée par le peuple, avec le consentement de Dieu lui-même. En effet, quand ils dirent à Samuel (1 S 8.5) *donne-nous un roi pour nous juger, comme les autres nations*, ils signifièrent par là qu'ils ne seraient plus gouvernés par les commandements que le prêtre leur adressait au nom de Dieu, mais par un qui les commanderait de la même manière que toutes les autres nations étaient commandées ; et, par conséquent, en déposant le grand prêtre de l'autorité royale, ils déposaient ce gouvernement particulier de Dieu. Et pourtant, Dieu y consentit, qui dit à

Samuel (v. 7) : *écoute la voix du peuple, en tout ce qu'ils te diront. Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi. Ils ne veulent plus que je règne sur eux.* Ayant donc rejeté Dieu, au nom de qui les prêtres gouvernaient, il ne restait aucune autorité aux prêtres, sinon celle qu'il plaisait au roi de leur laisser, ce qui était plus ou moins selon que le roi était bon ou mauvais. Quant au gouvernement des affaires civiles, il est manifeste qu'il était tout entier entre les mains du roi. Car dans le même chapitre (v. 20) ils disent qu'ils seront comme toutes les nations, que leur roi sera leur juge, qu'il marchera devant eux, qu'il mènera leur combat ; autrement dit, qu'il aura toute l'autorité en paix comme en guerre. L'ordonnancement de la religion est inclus dans cela car, à l'époque, il n'y avait pas d'autre parole de Dieu, à partir de laquelle la religion était réglée, que la loi de Moïse, laquelle était leur loi civile. Par ailleurs, on lit (1 R 2.27) que Salomon *démit Abiatar de sa fonction de prêtre du Seigneur* : il avait donc autorité sur le grand prêtre, comme sur tout autre sujet, ce qui est une marque capitale de suprématie sur la religion. On lit aussi (1 R 8) qu'il consacra le temple, qu'il bénit le peuple, qu'il fit lui-même, en personne, cette excellente prière en usage lors des consécration de toutes les églises et maisons de prière, ce qui est une autre grande marque de suprématie en matière de religion. En outre, on lit (2 R 22) que, lorsqu'il y eut un problème causé par la découverte du livre de la loi dans le temple, celui-ci ne fut pas tranché par le grand prêtre ; Josias envoya celui-ci, avec d'autres, pour enquêter à son sujet auprès de la prophétesse Houlda ; ce qui est une autre marque de suprématie en matière de religion. Enfin, on lit (1 Ch 26.30) que David fit des Hébronites, Hashavyahou et ses frères, des officiers d'Israël pour les territoires de l'Ouest *pour toutes les affaires du Seigneur, et le service du roi.* De même (v. 32) qu'il fit d'autres Hébronites, qu'il *avait établis sur les Rubénites, les Gadites et la moitié de la tribu de Manassé* (c'était là le reste d'Israël établi au-delà du Jourdain) *pour toutes les affaires de Dieu et celles du roi.* N'est-ce pas là une plénitude de puissance, à la fois *temporelle* et *spirituelle*, comme disent ceux qui voudraient la

diviser ? Pour conclure, de la première institution du royaume de Dieu jusqu'à la captivité, la suprématie en matière de religion était dans les mêmes mains que la suprématie en matière de souveraineté civile ; quant à la charge de prêtre, après l'élection de Saül, il ne s'agissait pas d'un magistère, mais d'un ministère.

Mis à part le fait que les gouvernements et de la politique et de la religion étaient réunis, d'abord dans les grands prêtres, ensuite dans les rois, en tout cas en ce qui concerne le droit, il apparaît pourtant que, selon la même histoire sainte, le peuple ne comprenait pas cela. Parmi le peuple, une grande partie, probablement la plus grande, tant qu'elle ne voyait pas de grands miracles se produire, ou (ce qui est pareil à un miracle) une grande habileté, ou une grande réussite dans ce que leurs gouvernants entreprenaient, n'accordait plus un crédit suffisant à la réputation de Moïse ou aux colloques qui se tenaient entre Dieu et les prêtres. Ils saisissaient l'occasion, chaque fois que leurs gouvernants leur déplaisaient, en critiquant tantôt la politique, tantôt la religion, de changer de gouvernement ou de se révolter contre leur obéissance selon leur bon plaisir. C'est de là que vinrent, de temps à autre, les troubles civils, les divisions et les calamités de la nation. Ainsi, par exemple, après la mort d'Éléazar et de Josué, la génération suivante qui n'avait pas vu les merveilles de Dieu, mais qui fut abandonnée à la faiblesse de sa propre raison, ne se sachant pas elle-même obligée par la convention d'un royaume sacerdotal, ne tint plus compte ni du commandement du prêtre, ni de la loi de Moïse, et chacun fit ce qui, à ses propres yeux, lui semblait juste. Dans les affaires civiles, ils obéirent à certains dont ils pensaient, de temps à autre, qu'ils étaient capables de les délivrer de l'oppression d'une nation voisine ; ils ne consultaient pas Dieu (comme ils auraient dû), mais tels hommes ou telles femmes dont ils se disaient qu'ils étaient prophètes à cause de leur prédiction des choses à venir. Et, même s'ils

*Au temps des rois, la
pratique de la suprématie
religieuse n'était pas
conforme à son droit.*

avaient une idole dans leur chapelle, et si leur chapelain était un Lévite, ils pensaient rendre un culte au Dieu d'Israël.

Par la suite, quand ils demandèrent un roi à la manière des nations, ils n'avaient pas le dessein de rompre avec le culte de Dieu, leur roi, mais, désespérant de la justice des fils de Samuel, ils voulaient un roi pour les juger dans les affaires civiles, mais non pour permettre à leur roi de changer la religion dont ils pensaient que Moïse la leur avait recommandée. Ainsi, ils avaient toujours un prétexte, de l'ordre de la justice ou de la religion, pour se dispenser eux-mêmes de l'obéissance, à chaque fois qu'ils avaient l'espoir de gagner. Samuel fut mécontent du peuple, pour la raison qu'il désirait un roi (en effet, Dieu était déjà leur roi, et Samuel ne détenait son autorité que de lui), pourtant, quand Saül ne suivit pas son conseil, qui était d'exécuter Agag comme Dieu l'avait ordonné, Samuel oignit un autre roi, à savoir David pour qu'il retire la succession à ses héritiers. Roboam n'était pas un idolâtre, mais quand le peuple reconnut en lui un oppresseur, ce motif d'ordre civil fit que dix tribus le quittèrent pour Jéroboam, un idolâtre. En général, à travers toute l'histoire des rois, aussi bien de Juda que d'Israël, il y avait des prophètes qui sanctionnaient toujours les rois pour des transgressions de la religion, et parfois aussi pour des erreurs d'État, comme Josaphat qui fut sermonné par le prophète Jéhu pour avoir aidé le roi d'Israël contre les Syriens, et Ézéchias par Ésaïe pour avoir montré ses trésors aux ambassadeurs de Babylone. Cela ^{2 Ch 19.2} montre que, même si le pouvoir d'État et le pouvoir religieux résidaient dans les rois, il reste qu'aucun de ceux-ci n'échappait au contrôle de leur emploi, sinon ceux qui en étaient dispensés à cause de leurs capacités naturelles ou de leurs réussites. Ainsi, en s'appuyant sur la pratique de ces temps-là, on ne peut tirer aucun argument disant que le droit de suprématie en matière de religion ne résidait pas dans les rois, à moins de le placer dans les prophètes, et de conclure du fait qu'Ézéchias priant le Seigneur devant les Chérubins ne reçut pas de réponse sur le moment, mais ensuite par le prophète Ésaïe, qu'Ésaïe

était donc le chef suprême de l'église ; ou encore, de ce que Josias, consultant Houlda la prophétesse, au sujet du livre de la loi, que ni lui ni le grand prêtre n'avaient l'autorité suprême, mais que Houlda l'avait donc pour les affaires de la religion – ce qui, je pense, n'est l'avis d'aucun docteur.

Pendant leur captivité, les Juifs n'avaient pas du tout d'État. Et, après leur retour, bien qu'ayant renouvelé leur convention avec Dieu, il n'y eut pourtant aucune promesse d'obéissance, que ce soit à Esdras ou à qui que ce soit d'autre. Et, tout de suite après être devenus sujets des Grecs (dont les coutumes et la démonologie, ainsi que les doctrines cabalistiques, altérèrent beaucoup leur religion), rien ne put être retenu de la confusion aussi bien de l'État que de la religion, de sorte que rien ne peut être retenu en ce qui concerne la suprématie de l'un ou de l'autre. En conséquence, pour ce qui regarde l'Ancien Testament, nous pouvons conclure que quiconque avait la souveraineté de l'État sur les Juifs avait aussi l'autorité suprême en matière de culte extérieur de Dieu, et représentait la personne de Dieu, à savoir la personne de Dieu le père, bien qu'il ne fût pas appelé du nom du père, jusqu'au temps où il envoya dans le monde son fils Jésus Christ pour racheter le genre humain de ses péchés, et le ramener au sein de son royaume éternel afin d'y être sauvé à jamais. C'est de cela que traite le chapitre suivant.

*Après la captivité, les Juifs
n'avaient pas d'État établi.*

¹ Il en est d'Abraham comme il en sera de Moïse : c'est en tant que souverains civils qu'ils ont autorité sur les fidèles. Aussi, en l'absence de révélation surnaturelle – autorisée – c'est au souverain que le citoyen d'un État doit obéir en matière civile comme en matière religieuse. Il s'agit, bien entendu, de tout ce qui concerne la vie civile, c'est-à-dire les actions extérieures de chacun ; car la pensée, la conscience et l'intime conviction sont *libres* et échappent à la volonté souveraine.

Cette thèse hobbesienne est déjà contenue en son principe dans la réforme luthérienne : « L'âme n'est pas soumise au pouvoir de César, il ne peut ni l'instruire ni la guider, ni la tuer ni lui donner vie, ni la lier ni la délier, ni la juger ni la condamner, ni la retenir ni l'abandonner. Toutes choses qui devraient nécessairement être, s'il avait pouvoir pour lui commander et lui imposer des lois. En revanche, il peut le faire pour le corps, les biens et l'honneur ; car cela ressortit à son pouvoir » (Luther, *De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance*, trad. Lefebvre, Paris, Aubier Montaigne 1973). Ce

thème, développé par Hobbes sous la forme de l'affirmation de la liberté de la pensée et de la croyance, thème d'une véritable *tolérance* (ce qui relativise considérablement la vulgate au sujet de l'absolutisme de Hobbes affirmé sans nuances), a sa contrepartie : la soumission absolue du corps. Le souverain règne sur les corps, non sur les âmes. Au reste, le fondement théologique constamment invoqué par Hobbes à ce sujet, lui permettant de nier sans restriction la prétention de toute église au pouvoir civil, est la parole christique : *mon royaume n'est pas de ce monde*.

Ayant donc défini, chapitre précédent, l'église sur le modèle formel de la génération de l'État, les chapitres suivants ne feront que conduire à l'affirmation catégorique des derniers chapitres : l'église (romaine ou autre) n'est pas le « royaume de Dieu », mais le « royaume des ténèbres ».

2 Affirmation fondamentale : l'obéissance à Moïse procède de deux fondements : l'un est la *croyance* selon laquelle il a reçu ses lois de Dieu, l'autre est la *promesse* d'obéissance qui lui a été faite. Le deuxième point est constamment invoqué par Hobbes pour justifier l'obligation absolue faite aux humains d'obéir au souverain institué puisqu'ils lui ont eux-mêmes volontairement promis l'obéissance pour leur propre défense.

3 L'insolence : elle n'est, semble-t-il, définie nulle part ailleurs dans l'ouvrage. Comme on le voit, l'insolent est celui qui prétend interpréter, c'est-à-dire juger, non pour son compte privé, mais publiquement, c'est-à-dire en se substituant au jugement souverain, ou en le discutant : les insolents sont donc les « faux » prophètes et les *divines* ; ils détournent la multitude de ce qu'il y a lieu de croire et de ne pas croire.

4 Le souverain civil est souverain et « grand prêtre » : telle est la clé de la paix civile, c'est aussi la leçon politique développée par *Léviathan*.

De l'OFFICE de notre SAUVEUR BÉNI

Dans l'Écriture sainte, on voit que l'*office* du *messie* est en Les trois parties de l'office du Christ. trois parties. La première est celle d'un *rédempteur*, d'un *sauveur* ; la seconde, d'un *pasteur*, *conseiller* ou *maître*, c'est-à-dire un prophète envoyé par Dieu pour convertir ceux que Dieu a élus pour le salut. La troisième est celle d'un *roi*, un *roi éternel*, mais sous son père, comme Moïse et les grands prêtres l'étaient chacun en son temps. À ces trois parties correspondent trois époques. Quant à notre rédemption, il a œuvré pour elle lors de sa première venue, par le sacrifice, par lequel il fit don de lui-même pour nos péchés sur la croix ; il œuvra alors à notre conversion pour une part, et, pour une autre part, il œuvre maintenant par ses ministres, et continuera d'œuvrer jusqu'à son retour. Et, après son retour, son *règne* glorieux sur ses élus commencera, un règne qui doit durer éternellement.

Il appartient à l'*office* d'un *rédempteur*, c'est-à-dire de celui Son office comme rédempteur. qui paie la rançon du péché (une rançon qui est la mort), d'être sacrifié et, par là, de couvrir sa propre tête de nos iniquités, de les éloigner de nous, comme Dieu l'a exigé. Non que la mort d'un seul homme, même sans péché, puisse compenser les offenses de tous les humains, dans la rigueur de la justice, mais dans la miséricorde de Dieu à qui il plut d'accepter l'ordonnancement de tels sacrifices pour le péché. Dans l'ancienne loi (comme on peut le lire en Lévitique 16) le Seigneur exigea qu'une fois l'an eût lieu l'expiation de tous en Israël, les prêtres comme les autres. Pour cela, Aaron seul devait sacrifier pour lui-même et les prêtres un jeune taureau. Mais, pour le reste du peuple, celui-ci devait lui donner deux jeunes boucs dont l'un devait être *sacrifié*, alors que sur la tête de l'autre, le *bouc émissaire*, il devait imposer

les mains en confessant les iniquités du peuple, et les déposer toutes sur la tête du bouc que quelqu'un, ensuite, conduirait dans le désert pour qu'il s'y *échappe*, emportant avec lui les iniquités du peuple. De même que le sacrifice de l'un des boucs était un prix suffisant (parce que acceptable) pour la rançon de tout Israël, de même la mort du messie est un prix suffisant pour les péchés de tout le genre humain, parce que rien de plus ne fut exigé. Il semble que les souffrances du Christ notre Sauveur soient figurées ici aussi clairement que dans l'oblation d'Isaac ou que dans toute autre de ses représentations dans l'Ancien Testament. Il fut à la fois le bouc sacrifié et le bouc émissaire : *il fut opprimé, et il fut humilié* (Es 53.7) ; *il n'ouvrit pas la bouche ; comme un agneau il est traîné à l'abattoir, comme une brebis devant ceux qui la tondent, il n'ouvre pas la bouche*. Ici, il est le *bouc sacrifié* : *il a porté nos souffrances* (v. 4), *ce sont nos douleurs qu'il a supportées*. Et aussi (v. 6) : *le Seigneur a fait retomber sur lui les iniquités de nous tous*. Ainsi, il est le *bouc émissaire* : *il a été retranché de la terre des vivants* (v. 8) *à cause de la révolte de mon peuple*. Là encore, il est le *bouc sacrifié* ; également (v. 11) : *il portera leurs péchés*. Ainsi, l'agneau de Dieu équivaut à ces deux boucs, au bouc sacrifié en celui qui est mort, et au bouc émissaire en celui dont la résurrection a été opportunément suscitée par son père, et qui, par son ascension, fut extrait du séjour des humains.

Donc, dans la mesure où celui qui *rédime* n'a aucun titre sur la *chose rédimée* avant la *rédemption* et le paiement de la rançon, et que cette rançon était la mort du rédempteur, il est manifeste que notre Sauveur (en tant qu'homme) n'était pas le roi de ceux qu'il rédima avant de souffrir la mort, c'est-à-dire pendant ce temps où il vivait corporellement sur la terre. Je dis qu'alors il n'était pas roi sur le moment, en vertu du pacte que les fidèles font avec lui dans le baptême ; cependant, par le renouvellement de leur pacte avec Dieu dans le baptême, ils étaient obligés de lui obéir comme à un roi (sous son père) dès qu'il lui plairait de prendre sur lui le royaume. En accord avec cela, notre Sauveur lui-même dit expressément (Jn 18.36) : *mon*

Le royaume du Christ n'est pas de ce monde.

royaume n'est pas de ce monde. Or, vu que l'Écriture ne mentionne que deux mondes depuis le déluge – celui qui est ici et maintenant et qui subsistera jusqu'au jugement (donc aussi appelé *le dernier jour*), et celui qui adviendra après le jour du jugement, quand il y aura un nouveau ciel, et une nouvelle terre – le royaume du Christ ne doit pas commencer avant la résurrection universelle. C'est ce que dit notre Sauveur (Mt 16.27) : *Le fils de l'homme va venir avec ses anges dans la gloire de son père, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres.* Rendre à chacun selon ses œuvres, c'est exécuter l'office d'un roi, et ce ne saurait être avant sa venue dans la gloire de son père, avec ses anges. Quand notre Sauveur dit (Mt 23.2) : *les scribes et les pharisiens siègent dans la chaire de Moïse ; faites donc et observez tout ce qu'ils peuvent vous dire*, il dit explicitement que c'est à eux, non à lui-même qu'il attribue, pour cette fois, la puissance royale. C'est aussi ce qu'il fait en disant (Lc 12.14) : *qui m'a établi pour être juge ou pour vous départager ?* Et (Jn 12.47) : *je ne viens pas pour juger le monde, mais pour sauver le monde.* Et pourtant, notre Sauveur est venu en ce monde comme s'il pouvait être roi dans le monde à venir ; en effet, il était le messie, c'est-à-dire le Christ, c'est-à-dire prêtre oint et le prophète souverain de Dieu ; autrement dit, il devait avoir toute la puissance qui était en Moïse le prophète, dans les grands prêtres qui succédèrent à Moïse, et dans les rois qui succédèrent aux prêtres. Et saint Jean dit expressément (Jn 5.22) : *le père ne juge personne, il a remis tout jugement au fils*, ce qui ne s'oppose pas à cet autre passage : *Je ne viens pas juger le monde*, car il s'agit du monde donné, l'autre du monde à venir ; tout comme il est dit qu'au retour du Christ (Mt 19.28) *lors du renouvellement de toutes choses, quand le fils de l'homme siègera sur son trône de gloire, vous qui m'avez suivi, vous siégerez vous aussi sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël.* Il est manifeste que son royaume n'avait pas commencé quand il dit cela.

Mais alors, quand le Christ était sur terre et s'il n'avait pas de royaume en ce monde, à quelle fin est-il venu une

Le but de la venue du Christ était de renouveler la convention du royaume de Dieu, et de convaincre les

première fois ? C'était pour restaurer en Dieu, et par une convention nouvelle, le royaume qui, étant le sien par

élus d'y adhérer ; ce qui était la deuxième partie de son office.

l'ancienne convention, lui avait été retiré par la rébellion des Israélites lors de l'élection de Saül. Pour cela, il devait prêcher devant eux qu'il était le *messie*, c'est-à-dire le roi que les prophètes leur avaient promis, et s'offrir lui-même en sacrifice pour les péchés de ceux qui, par leur foi, se soumettraient au royaume et, dans le cas où la nation entière le refuserait, il devait appeler à l'obéissance ceux qui, parmi les gentils, croiraient en lui. En sorte qu'il y a deux parties dans l'office de notre Seigneur durant son passage sur la terre : l'un est de se proclamer lui-même Christ ; l'autre est, par l'enseignement et l'accomplissement de miracles, de persuader les humains de vivre de telle façon que les croyants mériteront de jouir de l'immortalité, et aussi de les y préparer, au moment où il viendrait en majesté pour prendre possession du royaume de son père. C'est donc la raison pour laquelle il appelle le temps de sa prédication la *régénération* – ce qui, au sens propre, n'est pas un royaume et pas non plus une garantie pour désobéir aux magistrats de l'époque (il ordonnait d'obéir à ceux qui siégeaient dans la chaire de Moïse et de payer le tribut à César). En revanche, la régénération était seulement une avance, sur le royaume de Dieu qui était à venir, faite à ceux à qui Dieu avait fait la grâce d'être ses disciples et de croire en lui. C'est pourquoi il est dit que les dévots sont déjà au *royaume de la grâce* comme étant naturalisés dans ce royaume céleste.

Il n'y a donc rien là-dedans que le Christ fasse ou enseigne qui tende à diminuer le droit civil des Juifs ou de César. Car,

La prédication du Christ n'était contraire ni à la loi des Juifs d'alors, ni à celle de César.

pour ce qui est de l'État que les Juifs avaient alors, à la fois ceux qui faisaient les lois et ceux qui étaient gouvernés, tous espéraient le messie et le royaume de Dieu. Or, cela n'aurait pas été possible si leurs lois avaient interdit au messie (à son arrivée) de se manifester et de se déclarer. Donc, vu qu'il n'a rien fait d'autre, sinon prêcher et accomplir des miracles ici et là pour prouver par lui-même qu'il était ce messie, il n'y avait rien là de

contraire à leurs lois. Le royaume dont il se réclamait devait être dans un autre monde¹ ; il enseignait aux gens, en attendant, à obéir à ceux qui siégeaient dans la chaire de Moïse ; il les autorisa à payer son tribut à César ; il refusa d'être lui-même juge. Comment, dès lors, ses mots et ses actions pouvaient-ils être séditieux, ou tendre au renversement de leur gouvernement civil d'alors ? Mais Dieu, ayant fixé son sacrifice pour ramener ses élus à la convention de leur obéissance antérieure, utilisa à cet effet comme moyen leur malignité et leur ingratitude. Ce n'était pas non plus contraire aux lois de César. En effet, bien que Pilate lui-même (pour plaire aux Juifs) le livrât pour être crucifié, pourtant, avant de le faire, il déclara ouvertement qu'il n'était pas fautif, et inscrivit au titre de sa condamnation, non pas, comme le voulaient les Juifs, qu'*il prétendait être roi*, mais simplement qu'*il était le roi des Juifs*. Malgré leur protestation, il refusa d'ailleurs tout changement, en disant : *ce que j'ai écrit, je l'ai écrit*.

Quant à la troisième partie de son office, qui était d'être *roi*, j'ai déjà montré que son royaume ne devait pas La troisième partie était d'être roi des élus (sous son père). commencer avant la résurrection. Mais alors, il sera roi, non seulement comme Dieu, car dans ce sens il l'est déjà, et le sera sur toute la terre, en vertu de son omnipotence, mais aussi il le sera de ses élus, d'une manière particulière, en vertu du pacte qu'ils ont fait avec lui par leur baptême. C'est ainsi que notre Sauveur dit (Mt 19.28) que ses apôtres devraient siéger sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël : *quand le fils de l'homme siégera sur son trône de gloire*, ce qui signifie qu'il devrait régner alors en sa nature humaine ; également (Mt 16.27) : *le fils de l'homme va venir avec ses anges dans la gloire de son père, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres*. On lit la même chose en Marc 13.26 et 14.62 et de façon plus explicite pour ce qui est du moment (Lc 22.29,30) : *je dispose pour vous du royaume, comme mon père en a disposé pour moi : ainsi vous mangerez et boirez à ma table dans mon royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël*. On voit ici manifestement que

le royaume que son père lui a attribué ne doit pas être avant que le fils de l'homme ne soit venu en sa gloire et n'ait fait de ses apôtres les juges des douze tribus d'Israël. Or, attendu qu'il n'y a pas de mariage au royaume du ciel, on peut se demander ce que les humains mangeront et boiront alors ; de quel nourriture parle-t-on ici ? Notre Sauveur l'explique (Jn 6.27) en disant : *n'œuvrez pas pour obtenir cette nourriture périssable, mais pour celle qui demeure en vie éternelle, celle que le fils de l'homme vous donnera*. Ainsi, manger à la table du Christ signifie manger de l'arbre de vie, c'est-à-dire jouir de l'immortalité au royaume du fils de l'homme. Selon ce passage et beaucoup d'autres, il est évident que le royaume de notre Sauveur doit s'exercer dans sa nature humaine.

D'ailleurs, s'il doit être roi, alors ce n'est que subordonné à Dieu le père et comme son vicaire, comme l'était Moïse dans le désert et comme les grands prêtres l'étaient avant le règne de Saül, et ensuite les rois. C'est en effet une des prophéties concernant le Christ qu'il devrait être (dans son office) comme était Moïse : *C'est un prophète comme toi* (Dt 18.18) *que je leur susciterai du milieu de leurs frères ; je mettrai mes paroles dans sa bouche*. Et cette ressemblance avec Moïse est encore visible dans les actions de notre Sauveur lui-même, alors qu'il était vivant sur la terre. De même, en effet, que Moïse choisit douze princes des tribus pour gouverner sous lui, de même notre Sauveur choisit douze apôtres, qui siègeront sur douze trônes et jugeront les douze tribus d'Israël. De même aussi, tout comme Moïse autorisa soixante-dix anciens à recevoir l'esprit de Dieu, et à prophétiser devant le peuple, autrement dit (comme je l'ai déjà montré) à s'adresser à lui au nom de Dieu, de même notre Sauveur ordonna soixante-dix disciples pour prêcher son royaume et le salut de toutes les nations. Et aussi, de même que lorsqu'il y eut une plainte, adressée à Moïse, au sujet de ceux des soixante-dix qui prophétisaient dans le camp d'Israël, il justifia cela en disant que dans cette affaire ils étaient au service de son gouvernement, de même, quand saint Jean se plaignit à notre Sauveur au sujet de quelqu'un qui repoussait les démons en

*Au royaume de Dieu,
l'autorité du Christ est
subordonnée à celle de son
père.*

son nom, il justifia cela en disant (Lc 9.50) : *ne l'empêchez pas, car celui qui n'est pas contre vous est pour vous.*

De plus, notre Sauveur ressemble à Moïse par l'institution des *sacrements*, tant de l'*admission* au royaume de Dieu que de la *commémoration* de la délivrance de ses élus de leur misérable condition. Tout comme les enfants d'Israël avaient le rite de la *circoncision* pour sacrement de leur entrée au royaume de Dieu, avant l'époque de Moïse, un rite qui n'était plus pratiqué au désert, mais qui fut à nouveau restauré dès l'arrivée en terre promise, de même aussi les Juifs, avant la venue de notre Sauveur, avaient un rite de *baptême* consistant à laver avec de l'eau tous ceux, parmi les gentils, qui adoptèrent le Dieu d'Israël. Saint Jean le Baptiste utilisa ce rite pour recevoir tous ceux qui s'engagèrent avec le Christ à la suite de sa prédication disant qu'il était déjà arrivé dans le monde ; et notre Sauveur l'institua comme un sacrement que tous ceux qui croyaient en lui devaient recevoir. L'Écriture n'énonce pas formellement la cause à partir de laquelle le baptême a été pratiqué la première fois. Mais on peut probablement penser qu'il s'agit d'une imitation de la loi de Moïse concernant la lèpre, par laquelle le lépreux recevait l'ordre d'être tenu éloigné du camp d'Israël un certain temps ; passé ce temps, le prêtre ayant jugé qu'il était propre, il était admis dans le camp après un lavage solennel. Et donc, il peut s'agir là d'un aspect du lavage par le baptême, par quoi ceux qui, ayant été purifiés de la lèpre du péché par la foi, sont reçus dans l'église par la solennité du baptême. On fait aussi une autre conjecture tirée des cérémonies des gentils, en un cas précis qui arrive rarement : c'est quand un homme qu'on pensait mort revenait par hasard à la vie, les autres hésitaient à lui parler, comme s'il s'agissait d'un fantôme, avant d'être à nouveau admis au nombre des humains par un lavage, tout comme les enfants nouveau-nés étaient lavés de l'impureté de leur naissance – ce qui était une sorte de nouvelle naissance. Cette cérémonie des Grecs, à l'époque où la Judée était sous la domination d'Alexandre et des Grecs qui lui succédèrent, peut assez probablement avoir été

introduite dans la religion des Juifs. Mais, étant donné qu'il n'est pas vraisemblable que notre Sauveur ait accrédité un rite païen, le plus vraisemblable est que ce rite procède de la cérémonie légale du lavage après la lèpre. Quant à l'autre sacrement, manger de l'agneau pascal, il est manifestement imité du sacrement de la *cène du Seigneur* où rompre le pain et verser le vin font garder en mémoire notre délivrance de la misère du péché, par la passion du Christ, tout comme manger l'agneau pascal faisait garder en mémoire la délivrance des Juifs de leur servitude d'Égypte. Donc, vu que l'autorité de Moïse n'était que subordonnée, et qu'il n'était qu'un lieutenant de Dieu, il s'ensuit que le Christ dont l'autorité, en tant qu'homme, était pareille à celle de Moïse, n'était rien de plus que subordonné à l'autorité de son père. La même chose est énoncée plus expressément par la prière qu'il nous a enseignée : *notre père, que ton royaume arrive*, et : *car le royaume, la puissance et la gloire t'appartiennent* ; et par ceci : *il viendra dans la gloire de son père*, et par ce que saint Paul dit (1 Co 15.24) : *alors vient la fin, quand il remettra le royaume à Dieu le père*, et par de nombreux autres passages très explicites.

Donc, notre Sauveur, à la fois en enseignant et en régnant, La personne que Moïse et le Christ représentent est un seul et même Dieu. représente (comme le faisait Moïse) la personne de Dieu le quel, depuis lors, est appelé le père. Or, étant toujours une seule et même substance, il est une personne comme représentée par Moïse, et une autre personne comme représentée par son fils, le Christ. En effet, une *personne* étant relative à un *représentant*, il suit de la pluralité des représentants qu'il y ait une pluralité de personnes, quoique d'une seule et même substance².

¹ Voir chapitre 40, p. 667, note 1.

² Voir le chapitre 16 sur la personne, la multitude et son représentant. Au début du chapitre suivant, la question de la *trinité*, un Dieu en trois personnes, sera examinée plus en détail.

Du POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE

Pour comprendre ce qu'est le POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE et en qui il réside, il importe de distinguer deux périodes depuis l'ascension de notre Sauveur : l'une avant la conversion des rois et des hommes investis de la puissance [power]¹ civile souveraine, l'autre après leur conversion. En effet, il fallut longtemps après l'ascension avant qu'un roi, ou souverain civil, n'embrasse la religion chrétienne ou n'autorise son enseignement public.

Entre-temps, il est manifeste que le *pouvoir ecclésiastique* résidait dans les apôtres et, après eux, dans ceux qu'ils avaient ordonnés pour De l'esprit saint qui tomba sur les apôtres. prêcher l'évangile et convertir les humains au christianisme et pour orienter ceux qui ont été convertis dans la voie du salut. Après cela, le pouvoir fut à nouveau transmis à d'autres par ceux qui étaient ordonnés, ce qui se fit par imposition des mains sur ceux qui étaient nouvellement ordonnés. Cela signifie le don de l'esprit saint, ou esprit de Dieu, à ceux qu'ils ordonnèrent comme ministres de Dieu pour promouvoir son royaume. Ainsi, cette imposition des mains n'était rien d'autre que le sceau de la commission qu'ils recevaient de prêcher le Christ et d'enseigner sa doctrine ; quant au don de l'esprit saint par l'imposition des mains, c'était une imitation de ce que Moïse faisait. En effet, Moïse usa de la même cérémonie avec son ministre Josué, comme on le lit en Deutéronome 34.9 : *Josué, fils de Noun, était rempli d'un esprit de sagesse, car Moïse lui avait imposé les mains.* Donc, notre Sauveur, entre sa résurrection et son ascension, donna son esprit aux apôtres, d'abord *en soufflant sur eux, et en disant* (Jn 20,22) : *recevez l'esprit saint* ; et, après son ascension (Ac 2.2,3), en envoyant sur eux *le souffle d'un vent violent et des*

langues de feu fourchues, non par imposition des mains : comme Dieu qui n'imposa pas non plus les mains sur Moïse. Mais ses apôtres, après celui-ci, transmirent le même esprit par imposition des mains, comme Moïse fit pour Josué. On voit manifestement par là en qui, en ces premiers temps, alors qu'il n'y avait aucun État chrétien, réside continûment le pouvoir ecclésial, à savoir en ceux qui l'ont reçu des apôtres par impositions successives des mains.

Nous avons une troisième fois ici un support de la personne de ^{De la trinité.} Dieu. En effet, de même que Moïse et les grands prêtres étaient les représentants de Dieu dans l'Ancien Testament, et notre Sauveur lui-même, comme homme durant son passage sur la terre, de même aussi l'esprit saint, c'est-à-dire les apôtres, et leurs successeurs qui ont reçu l'esprit saint, dans l'office de prêcher et d'enseigner, le représentent depuis lors. Mais une personne (ainsi que je l'ai montré auparavant, chapitre 13) est celui qui est représenté, autant de fois qu'il est représenté ; et donc, Dieu qui a été représenté (autrement dit personnifié) trois fois peut, à proprement parler, être dit former trois personnes, bien que ni le mot *personne* ni celui de *trinité* ne lui soient affectés dans la Bible. En fait, saint *Jean* dit (1 Jn 5.7) : *ils sont trois à rendre témoignage dans le ciel : le père, le verbe, l'esprit saint ; et ces trois font un.* Or, ceci n'est pas contraire, mais plutôt s'accorde exactement avec trois personnes au sens propre de personne, qui est ce qui est représenté par un autre. Ainsi, en effet, Dieu le père, en tant que représenté par Moïse, est une personne, et, en tant que représenté par son fils, il est une autre personne ; et, représenté par les apôtres, comme par les docteurs qui enseignent selon l'autorité qui procède de ceux-ci, il est une troisième personne : et pourtant, chaque personne ici est la personne d'un seul et même Dieu. Mais on peut demander ici de quoi ces trois-là portaient témoignage. Saint *Jean* (v. 11) nous dit de quoi ils sont donc les témoins : que *Dieu nous a donné la vie éternelle par son fils*. De plus, si l'on devait demander en quel passage apparaît ce témoignage, la réponse serait facile. En effet, Dieu a attesté de cela par les

miracles qu'il a produits, d'abord avec Moïse, ensuite avec son fils lui-même, enfin avec ses apôtres qui avaient reçu l'esprit saint : tous, en leur temps, représentaient la personne de Dieu, que ce soit en prophétisant Jésus Christ ou en le prêchant. Et, pour ce qui est des apôtres, c'était le propre de l'apostolat, chez les douze premiers grands apôtres, de porter témoignage de sa résurrection, ainsi que cela apparaît clairement (Ac 1.21,22) là où saint Pierre, quand un nouvel apôtre devait être choisi en remplacement de Judas Iscariote, utilise ces mots : *il y a des hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête, à commencer par le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé ; il faut donc que l'un d'entre eux devienne avec nous témoin de sa résurrection.* Ces mots donnent l'interprétation de l'expression de Jean *porter témoignage*. Dans le même passage une autre trinité de témoins sur la terre est mentionnée. En effet, Jean dit (v. 8) : *ils sont trois à rendre témoignage sur la terre, l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois-là convergent vers l'un.* Autrement dit, les grâces de l'esprit de Dieu et les deux sacrements, baptême et cène du Seigneur, tous convergent vers un unique témoignage pour affermir la conscience des croyants en la vie éternelle. De ce témoignage, il dit (v. 10) : *qui croit au fils de Dieu a ce témoignage en lui-même.* Quant à cette trinité sur la terre, son unité n'est pas celle de la chose ; en effet, l'esprit, l'eau, le sang ne sont pas la même substance, bien qu'ils délivrent le même témoignage. En revanche, dans la trinité du ciel, les personnes sont les personnes d'un seul et même Dieu, quoique représenté en trois différents moments et circonstances. Pour conclure au sujet de la doctrine de la trinité, pour autant que l'on puisse l'extraire directement de l'Écriture, elle est en substance ceci : que Dieu qui, toujours, est un et le même, était la personne représentée par Moïse, la personne représentée par son fils incarné, et la personne représentée par les apôtres. En tant qu'il est représenté par les apôtres, l'esprit saint par lequel ils parlaient est Dieu ; en tant que représenté par son fils (qui était Dieu et homme), le fils est ce Dieu ; en tant que représenté par

Moïse et les grands prêtres, le père, c'est-à-dire le père de notre Seigneur Jésus Christ, est ce Dieu. À partir de là, on peut trouver la raison pour laquelle ces noms de *père*, *fils* et *esprit saint* ne sont jamais employés dans l'Ancien Testament pour signifier la divinité. La raison en est qu'il s'agit de personnes, c'est-à-dire qu'elles tiennent leurs noms de ce qu'elles sont des représentants², ce qui ne pouvait exister avant que plusieurs personnages ne représentent la personne de Dieu en gouvernant ou en dirigeant sous lui.

Nous voyons ainsi comment le pouvoir ecclésiastique fut laissé aux apôtres par notre Sauveur, et comment ceux-ci furent (dans le but de mieux exercer ce pouvoir) revêtus de l'esprit saint, qui est donc parfois appelé *paracletus* dans le Nouveau Testament, ce qui veut dire un *aide*, ou celui appelé à l'aide, bien que le mot soit couramment traduit par *consolateur*. Examinons maintenant la puissance elle-même, ce qu'elle était et sur qui elle s'exerçait.

Le cardinal Bellarmin³, dans sa troisième controverse générale, a soulevé un grand nombre de questions concernant le pouvoir ecclésiastique du pape de Rome ; il commence avec celle-ci : la puissance doit-elle être monarchique, aristocratique ou démocratique ? Toutes ces sortes de puissance sont souveraines et coercitives. Supposons maintenant qu'il apparaisse que notre Sauveur n'a laissé aucune puissance coercitive aux ecclésiastiques, mais seulement le pouvoir de proclamer le royaume du Christ et de convaincre les humains de s'y soumettre, et avec des préceptes et des conseils pour enseigner à ceux qui se sont soumis ce qu'ils doivent faire pour être reçus au royaume de Dieu quand il arrivera ; et que les apôtres et autres ministres de l'évangile sont nos instituteurs, mais pas nos gouvernants, et que leurs préceptes ne sont pas des lois, mais de bons conseils, alors toute cette controverse serait vaine.

J'ai déjà montré (au chapitre précédent) que le royaume du Christ n'est pas en ce monde ; donc ses ministres non plus (sauf s'ils sont rois) ne peuvent exiger l'obéissance en son nom. En effet, si le

*Le pouvoir ecclésiastique
n'est que le pouvoir
d'enseigner.*

*Un argument en faveur de
cela vient du pouvoir du
Christ lui-même ;*

roi suprême n'a pas sa puissance royale en ce monde, selon quelle autorité ses commis pourraient-ils exiger l'obéissance ? Tout comme mon père m'a envoyé (dit notre Sauveur), je vous envoie. Or, notre Sauveur a été envoyé pour persuader les Juifs de retourner au royaume de son père, et inviter les gentils à le recevoir, non pas pour régner en majesté, ni comme lieutenant de son père avant le jour du jugement⁴.

Le temps séparant l'ascension de la résurrection universelle du nom même de régénération ; est appelé, non un règne, mais une régénération ; c'est-à-dire une préparation des humains en vue du second et glorieux retour du Christ au jour du jugement ; comme cela ressort des paroles de notre Sauveur en Mt 19.28 : *quand le fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous qui m'avez suivi, vous siégerez vous aussi sur douze trônes* et saint Paul (Ep 6.15) : *comme chaussures au pied, la préparation de l'évangile de la paix*.

Ce temps est comparé par notre Sauveur à la pêche, c'est-à-dire de la comparaison de cela avec la pêche, le levain, la semence ; au fait de gagner les humains à l'obéissance, non par la coercition et la punition, mais par la persuasion ; et donc, il ne dit pas à ses apôtres qu'il fera d'eux autant de Nemrods, non des *chasseurs d'hommes, mais des pêcheurs d'hommes*. Ce temps est comparé aussi au levain et aux semences, ainsi qu'à la multiplication d'un grain de sénevé. En tout cela, la contrainte est exclue, et par conséquent il ne peut y avoir aucun règne réel durant ce temps. Le travail des ministres du Christ est l'évangélisation, c'est-à-dire la proclamation du Christ et une préparation en vue de sa seconde venue, tout comme l'évangélisation de Jean-Baptiste préparait sa première venue.

Encore une fois, l'office du ministre du Christ en ce monde, de la nature de la foi ; est d'amener les humains à croire, et de faire qu'ils aient foi dans le Christ. Or, la foi n'a aucune relation avec la contrainte et le commandement et n'en dépend pas, elle relève seulement de la certitude et des preuves tirées de la raison, ou de ce que les humains croient déjà. Donc, les ministres du Christ en ce monde n'ont aucun pouvoir, à ce titre, de punir quiconque ne croit pas ce

qu'ils disent ou les contredit. Je dis que ce titre de ministres du Christ ne leur confère aucun pouvoir de punir ; en revanche, s'ils ont la puissance civile souveraine par institution politique, alors ils peuvent effectivement punir licitement tout ce qui contredit leurs lois en quoi que ce soit. D'ailleurs, ^{2 Co 1.24} saint Paul dit expressément de lui-même et des autres prédicateurs de l'évangile, en ce temps : *nous ne régentons pas votre foi, mais nous coopérons à votre joie.*

Que les ministres du Christ dans ce monde-ci n'ont aucun ^{de l'autorité que le Christ a laissée aux princes civils.} droit de commander, on peut encore le démontrer par l'autorité légitime que le Christ a laissée aux princes, tant chrétiens qu'infidèles. Saint Paul dit (Col 3.20) : *enfants, obéissez en tout à vos parents, voilà ce que le Seigneur attend de vous* ; et (v. 22) : *esclaves, obéissez en tout à vos maîtres selon la chair, non parce qu'on vous surveille, comme si vous cherchiez à plaire, mais avec la simplicité de cœur de ceux qui craignent le Seigneur.* Cela, c'est ce qui est dit à ceux dont les maîtres sont des infidèles, et pourtant ils sont tenus de leur obéir *en tout* ; et aussi en ce qui concerne l'obéissance aux princes (Rm 13, 1-6), les exhortant à *être assujettis aux puissances suprêmes*, saint Paul dit *que toute puissance est établie par Dieu et que nous devons leur être assujettis non seulement par crainte de leur colère mais encore par motif de conscience.* Et saint Pierre dit (1 P 2, 13,14,15) : *soyez soumis à toute ordonnance humaine, à cause du Seigneur ; que ce soit au roi car il est éminent ou à ceux qui gouvernent car ils sont délégués par lui pour punir les mauvais et louer les gens de bien. Car c'est la volonté de Dieu.* Et saint Paul dit encore (Tt 3.1) : *rappelle-leur de s'assujettir aux principautés, aux puissances et d'obéir aux magistrats.* Ces princes et ces puissances dont parlent ici saint Pierre et saint Paul étaient tous des infidèles. On est donc encore plus tenu d'obéir à ces chrétiens qui, par l'ordonnance de Dieu, exercent sur nous la puissance souveraine. Dès lors, comment pourrions-nous être obligés d'obéir à n'importe quel ministre du Christ, s'il nous commandait une chose contraire au commandement du roi ou

d'un autre représentant souverain de l'État dont nous sommes membres et dont nous attendons d'être protégés ? Il est donc manifeste que le Christ n'a pas laissé à ses ministres, en ce monde-ci, à moins qu'ils ne soient aussi revêtus de l'autorité civile, une quelconque autorité pour commander aux humains.

Mais alors (pourrait-on objecter), si un roi, ou un sénat, ou Ce que les chrétiens peuvent faire pour éviter la persécution. une autre personne souveraine nous interdit de croire au Christ ? À cela je réponds que pareille interdiction est sans effet, parce que croyance et incroyance ne résultent pas de commandements humains. La foi est un don de Dieu, qu'un humain ne peut ni donner ni retirer contre une promesse de récompenses ou des menaces de torture. Et, si l'on demande encore : au cas où notre prince légitime nous ordonne de dire à haute voix ce que nous ne croyons pas, devons-nous obéir à un ordre pareil ? Professer de vive voix n'est qu'un geste extérieur, et rien de plus que tout autre geste par lequel nous signalons notre obéissance⁵ : ici, un chrétien fermement assuré de sa foi au Christ dans son cœur a la même liberté que celle accordée par le prophète Élisée à Naamân le Syrien. Naamân était converti dans son cœur au Dieu d'Israël, il dit en effet (2 R 5.17,18) : *ton serviteur n'offrira plus d'holocauste ni de sacrifice à d'autres dieux qu'au Seigneur. Mais que le Seigneur pardonne ton serviteur pour cela : lorsque mon maître entre dans la maison de Rimmôn pour le culte, et qu'il s'appuie sur ma main, je me prosterne aussi dans la maison de Rimmôn. Quand je me prosterne dans la maison de Rimmôn, que le Seigneur pardonne ton serviteur pour cela.* Le prophète approuva et lui dit *va en paix*. En ce cas, Naamân croyait dans son cœur, mais en se prosternant devant l'idole Rimmôn, il niait effectivement le vrai Dieu autant que s'il l'avait fait par sa bouche. Mais alors qu'allons-nous répondre à notre Sauveur qui dit : *quiconque me renie face aux humains, je le renierai face à mon père qui est au ciel.* On peut dire ceci : l'action d'un sujet – comme était Naamân, contraint à faire une chose par obéissance à son souverain et qui ne la fait pas selon sa propre conscience, mais conformément aux lois de son pays – n'est pas son action,

mais celle de son souverain. Et dans ce cas celui qui nie le Christ face aux hommes, ce n'est pas non plus lui qui le nie, mais celui qui le gouverne et la loi de son pays. Si quelqu'un accuse cette doctrine comme étant contraire au christianisme véritable et sincère, je lui demande, dans le cas où il y aurait dans un État chrétien un sujet ayant embrassé dans son cœur la religion mahométane à qui son souverain demande d'assister à l'office divin de l'église chrétienne, et cela sous peine de mort, je lui demande donc s'il pense que ce mahométan est obligé en conscience d'accepter d'être mis à mort pour cette cause, plutôt que d'obéir au commandement de son prince légitime. S'il répond qu'il doit plutôt accepter la mort, alors il autorise tous les individus privés à désobéir à leurs princes pour conserver leur vraie ou fausse religion. Et s'il répond qu'il doit obéir, alors il s'autorise à lui-même ce qu'il refuse à un autre, ce qui est contraire aux paroles de notre Sauveur : *ce que vous voulez qu'on vous fasse, faites-le aux autres*, et contraire à la loi de nature (indubitable et éternelle loi de Dieu) : *ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse*.

Mais dirons-nous alors de tous ces martyrs dont parle l'histoire de *Des martyrs*. l'église, qu'ils ont renoncé à leurs vies sans nécessité ? Pour répondre à cela, il faut faire une distinction entre les personnes mises à mort pour ce motif : parmi elles, les unes ont reçu la vocation de prêcher et d'enseigner ouvertement le royaume du Christ ; les autres n'ont pas eu pareille vocation, rien d'autre que leur propre foi n'a été exigé d'eux. Les premiers, s'ils ont été mis à mort pour avoir porté témoignage de ce que Jésus Christ s'est relevé d'entre les morts, étaient de vrais martyrs. Un *martyr* en effet (pour donner la définition vraie de ce mot) est un témoin de la résurrection de Jésus le messie ; et nul ne peut être martyr sauf ceux qui ont eu une rencontre avec lui sur la terre, et qui l'ont vu s'être relevé, car un témoin doit avoir vu ce qu'il atteste ou alors son témoignage n'est pas bon. Et que nul, sauf cette sorte de personne, ne puisse être appelé martyr, c'est ce qui ressort clairement de ces mots de saint Pierre

(Ac 1.21,22) : *il y a des hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête, à commencer par le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé : il faut donc que l'un d'entre eux devienne un martyr* (autrement dit un témoin) *de sa résurrection*. Par où l'on peut voir que celui qui est témoin de la vérité de la résurrection du Christ, c'est-à-dire de la vérité de cet article fondamental de la religion chrétienne, à savoir que Jésus était le Christ, doit être un disciple qui eut une rencontre avec lui, et le vit avant et après sa résurrection. Par conséquent, ce doit être l'un de ses disciples de l'origine, alors que ceux qui n'étaient pas dans ce cas ne peuvent témoigner de rien de plus que de ce que leurs ancêtres ont dit, et ne sont donc que les témoins de ce que d'autres ont témoigné : ils ne sont que des seconds martyrs, ou des martyrs des témoins du Christ.

Celui qui soutient toute doctrine qu'il a lui-même tirée du récit de la vie de notre Sauveur, et des actes ou épîtres des apôtres, ou qui croit du fait de l'autorité d'un individu privé, celui-là s'opposera aux lois et à l'autorité de l'État civil, et est très éloigné d'être un martyr du Christ ou un martyr de ses martyrs. Ce nom de martyr est si chargé d'honneur qu'il ne se mérite qu'en mourant pour ce seul article de foi : *Jésus est le Christ*, autrement dit, il est celui qui nous a rachetés, et il reviendra pour nous donner le salut et la vie éternelle dans son royaume de gloire. Mourir pour un principe servant l'ambition et le profit du clergé n'est pas obligatoire ; et ce n'est pas non plus la mort du témoin, mais le témoignage lui-même qui fait le martyr, car le mot ne signifie rien d'autre que celui qui porte témoignage, qu'il soit ou non mis à mort pour son témoignage.

De plus, celui qui n'est pas envoyé pour prêcher cet article fondamental, mais qui, de sa propre autorité, prend sur lui de le faire, encore qu'il soit un témoin, et donc un premier martyr du Christ ou un second de ses apôtres, de ses disciples ou de leurs successeurs, celui-là, pourtant, n'est pas obligé de mourir pour cette raison parce que, n'ayant pas été appelé pour cela, il ne peut

être exigé qu'il meure. Il ne peut pas non plus se plaindre s'il perd la récompense qu'il espérait de la part de ceux qui ne l'avaient pas envoyé faire ce travail. Ainsi donc, personne ne peut être un martyr, que ce soit au premier ou au second degré, s'il n'a pas un mandat pour prêcher le Christ venu dans la chair, autrement dit personne qui n'ait été envoyé pour convertir les infidèles. Personne en effet n'est un témoin pour celui qui croit déjà et n'a donc besoin d'aucun témoin, mais il l'est pour ceux qui nient une chose, en doutent ou n'en ont pas entendu parler. Le Christ envoya ses apôtres et ses soixante-dix disciples avec le pouvoir de prêcher ; il n'a pas envoyé tous ceux qui croyaient, et ils les envoya vers les incroyants : *je vous envoie (dit-il) comme des agneaux parmi les loups*, non comme des agneaux vers d'autres agneaux.

Enfin, les points de leur mandat, tels qu'ils sont Justification tirée des points de leur mandat : prier, expressément établis dans l'évangile, ne font nullement état d'un quelconque pouvoir sur la congrégation.

D'abord, il est dit (Mt 10) que les dix apôtres furent envoyés aux brebis perdues de la maison d'Israël, et qu'ils eurent l'ordre de prêcher *que le royaume de Dieu s'est rapproché*. Cela dit, à l'origine, prêcher est cet acte qu'un crieur, un héraut ou un autre officier a coutume de faire publiquement pour la proclamation d'un roi. Or, un crieur n'a aucun droit de commander quiconque. Et (Lc 10.2), les soixante-dix disciples sont envoyés comme *ouvriers, non comme maîtres des moissons*, et sont tenus de dire (v. 9) : *le royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous*. Royaume signifie ici non le royaume de grâce, mais le royaume de gloire, car ils sont tenus de l'annoncer (v. 11) à ces villes qui ne les accueilleront pas, comme un avertissement de ce que ce jour-là sera plus supportable pour Sodome que pour ces villes. Et (Mt 20.28) notre Sauveur dit à ses disciples qui recherchaient la première place que leur office était d'administrer (*to minister*), tout comme le fils de l'homme vint, non pour être administré, mais pour administrer. Les prédicateurs n'exercent pas le

pouvoir d'un magistère, mais d'un ministère. *Ne vous faites pas appeler maîtres* (dit notre Sauveur, Mt 23.10), *car vous n'avez qu'un seul maître, le Christ.*

Un autre point de leur mandat est d'*enseigner à toutes les nations* ; ^{enseigner,} comme on le dit en Mt 28.19, ou dans saint *Marc* (16.15) : *allez par le monde entier proclamer l'évangile à toutes les créatures.* Enseigner et prêcher sont donc une seule et même chose. En effet, ceux qui proclament la venue d'un roi doivent en même temps faire connaître de quel droit il vient, s'ils veulent que les humains se soumettent à lui. C'est ce que fit saint Paul en s'adressant aux Juifs de Thessalonique : *trois sabbats de suite il raisonna avec eux à partir des Écritures ; il expliquait et établissait que le Christ devait souffrir, ressusciter des morts et que ce Jésus est le Christ.* Or, enseigner à partir de l'Ancien Testament que Jésus était Christ (autrement dit roi), et qu'il se releva d'entre les morts, ce n'est pas dire que les humains, après avoir cru à cela, doivent obéir à ceux qui le leur ont dit, en allant contre les lois et les commandements de leurs souverains, mais qu'ils doivent rester prudents dans l'espoir de la venue prochaine du Christ, avec patience et foi tout en obéissant à leurs magistrats du moment.

Un autre point de leur mandat est de *baptiser, au nom du père, du fils et* ^{baptiser,} *de l'esprit saint.* Qu'est-ce que le baptême ? C'est l'immersion dans de l'eau. Mais qu'est-ce qu'immerger quelqu'un dans de l'eau au nom de quelque chose ? Ces mots du baptême signifient ceci : celui qui est baptisé est immergé ou lavé, comme signe qu'il devient un homme nouveau, et un sujet loyal de ce dieu dont la personne est représentée dans l'ancien temps par Moïse, et les grands prêtres, quand il régnait sur les Juifs ; et aussi de Jésus Christ, son fils, à la fois dieu et homme, qui nous a rachetés et qui, dans sa nature d'homme, représentera la personne de son père dans son royaume éternel avec la résurrection. C'est aussi accepter la doctrine des apôtres qui, assistés par l'esprit du père et du fils, demeurèrent nos guides pour nous amener dans ce royaume, et être l'unique et certaine voie vers celui-ci. Telle est notre promesse lors du

baptême, cependant que l'autorité des souverains terrestres n'est aucunement supprimée jusqu'au jour du jugement. (C'est en effet ce qui est expressément affirmé par saint Paul (1 Co 15.22,23,24) : *comme tous meurent en Adam, en Christ tous recevront la vie ; mais chacun à son rang ; d'abord les prémices, Christ, puis ceux qui appartiennent au Christ, lors de sa venue ; ensuite viendra la fin, quand il remettra la royauté à Dieu le père, après avoir détruit toute règle, toute autorité, toute puissance*). Il est manifeste que, par le baptême, nous ne constituons pas au-dessus de nous une autre autorité, par laquelle nos actions extérieures doivent être gouvernées en cette vie ; en revanche, nous promettons de recevoir la doctrine des apôtres comme notre règle de conduite vers notre vie éternelle.

Le pouvoir de *remettre les péchés, et leur rémission*, ce qu'on ^{pardonner et remettre les péchés.} appelle encore le pouvoir de *déliver* et de *lier*, ou parfois les *clés du royaume du ciel*, est une conséquence du fait d'avoir autorité pour baptiser ou pour refuser de baptiser. Le baptême, en effet, est le sacrement de l'allégeance de ceux qui seront reçus au royaume de Dieu, c'est-à-dire dans la vie éternelle, c'est-à-dire dans la rémission des péchés. Car, tout comme la vie éternelle fut perdue en commettant le péché, elle est recouvrée par la rémission des péchés des humains. La fin du baptême est la rémission des péchés, et donc saint Pierre conseilla à ceux qu'il avait convertis par son sermon de Pentecôte et qui lui demandaient ce qu'ils devaient faire, *de se repentir et de se faire baptiser au nom de Jésus, pour la rémission des péchés*. Et, étant donné que baptiser c'est déclarer l'entrée des humains au royaume de Dieu, et que refuser de baptiser c'est déclarer qu'ils en sont exclus, il s'ensuit que le pouvoir de prononcer leur rejet ou leur admission dans le royaume fut donné à ces mêmes apôtres et à leurs substituts et successeurs. Et donc, notre Sauveur, après avoir soufflé sur eux, dit (Jn 20.22) *recevez l'esprit saint* ; il ajouta au verset suivant : *ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. Ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus*. Par ces mots, le pouvoir de pardonner ou de retenir les

péchés n'est pas conféré, simplement et absolument, à la manière dont Dieu, qui connaît le cœur humain et la vérité de la pénitence et de la conversion, les pardonne et les retient, mais conditionnellement à celui qui fait pénitence. Et ce pardon, ou absolution, dans le cas où celui qui est absous n'a qu'un faux repentir, est par là même annulé, sans autre acte ou sentence de celui qui absout, et cela ne produit aucun effet de salut, mais au contraire aggrave son péché. Donc, les apôtres et leurs successeurs ne doivent suivre que les marques extérieures du repentir ; si les marques sont visibles, ils n'ont pas le pouvoir de refuser l'absolution, mais si elles ne sont pas visibles, ils n'ont pas le pouvoir d'absoudre. On voit la même chose au sujet du baptême, car pour un Juif converti ou un gentil, les apôtres n'avaient pas le pouvoir de refuser le baptême, pas plus que de l'accorde au non-pénitent : Or, vu que personne n'est capable de discerner la vérité du repentir d'autrui, au-delà des marques extérieures tirées de ses paroles et de ses actions – toutes choses susceptibles d'hypocrisie –, il y a une autre question qui surgit : qui est constitué juge de ces marques ? À cela, notre Sauveur lui-même a répondu : *si ton* ^{Mt 18. 15, 16, 17} *frère (dit-il) vient à pécher, va le trouver et fais-lui tes reproches seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi une ou deux personnes. S'il refuse de les écouter, dis-le à l'église, et s'il refuse d'écouter même l'église, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain.* Il ressort de là manifestement que le jugement concernant la vérité du repentir ne relève pas d'une seule personne, mais de l'église, c'est-à-dire de l'assemblée des fidèles, ou de ceux qui ont le pouvoir de les représenter. Mais, outre le jugement, il faut aussi nécessairement prononcer la sentence ; et cela revient toujours aux apôtres, ou à quelque pasteur de l'église, en tant que porte-parole. Notre Sauveur parle de cela au verset 18 : *tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel.* Et la pratique de Paul était conforme à cela (1 Co 5.3,4,5) quand il dit : *pour moi, absent de corps, mais présent d'esprit, j'ai déjà jugé comme si j'étais présent celui qui a*

commis une telle action : au nom du Seigneur Jésus, et avec son pouvoir, lors d'une assemblée où je serai spirituellement parmi vous, qu'un tel homme soit livré à Satan – autrement dit, jeté hors de l'église comme quelqu'un dont les péchés ne sont pas pardonnés. Saint Paul ici prononce la sentence : l'assemblée fut la première à entendre la cause (puisque saint Paul était absent), et par conséquent à le condamner. Or, dans le même chapitre (v. 11,12) le jugement en pareil cas est plus expressément attribué à l'assemblée : *je vous ai écrit de ne pas avoir de relations avec un homme qui porte le nom de frère, si c'est un fornicateur, etc. et de ne pas manger avec un tel homme. Est-ce à moi en effet de juger ceux du dehors ? N'est-ce pas ceux du dedans que vous avez à juger ?* La sentence qui jetait quelqu'un hors de l'église était prononcée par l'apôtre ou le pasteur, mais le jugement de la cause, sur le fond, revenait à l'église, c'est-à-dire (puisque c'était à une époque antérieure à celle de la conversion des rois et de ceux qui avaient l'autorité souveraine dans l'État) l'assemblée des chrétiens habitant dans la même ville, comme à Corinthe, dans l'assemblée des chrétiens de Corinthe.

Cet aspect du pouvoir des clés, par lequel certains étaient *De l'excommunication.* chassés du royaume de Dieu, s'appelle *excommunication*. *Excommunier* c'est, originairement, ἀποσυνάγωγον ποιεῖν, *jeter hors de la synagogue*, c'est-à-dire rejeter du lieu du service divin. Le mot est tiré de la coutume des Juifs qui rejetaient de leur synagogue ceux dont ils pensaient que les mœurs et les doctrines étaient contagieuses, tout comme les lépreux étaient séparés de la congrégation d'Israël jusqu'à ce que le prêtre les déclare purifiés.

L'usage de l'excommunication et son effet, alors qu'elle *Usage de l'excommu
nication en dehors de la
puissance civile.* n'était pas encore soutenue par la puissance civile, était de faire que ceux qui n'étaient pas excommuniés évitent de rencontrer ceux qui l'étaient, et rien de plus. Il n'était pas suffisant de les faire passer pour des païens, qui n'avaient jamais été chrétiens, car avec ceux-ci on pouvait manger et boire, ce qui ne pouvait pas se faire avec les personnes excommuniées,

comme le disent les paroles de saint Paul (1 Co 5.9,10, etc.) : où il interdit formellement à ceux qui ne sont pas excommuniés d'avoir des *relations avec les fornicateurs*. Mais (puisque ceci ne pouvait se faire qu'en sortant du monde), il limita cela aux fornicateurs et autres individus vicieux comptant parmi ses frères. *Avec un pareil individu* (dit-il) on ne doit ni entretenir de relations, *ni manger*. Il n'y a là rien de plus que ce que dit notre Sauveur (Mt 18.17) : *qu'il soit pour toi comme un païen, et comme un publicain*. En effet, les publicains (ce mot désigne les fermiers et receveurs du revenu de l'État) étaient tellement haïs et détestés des Juifs qui payaient ce revenu, que *publicain* et *pécheur* étaient pour eux la même chose : au point que, lorsque notre Sauveur accepta l'invitation de *Zacchée*, un publicain, bien que ce fût pour le convertir, on lui en fit le reproche comme d'un crime. Et donc, quand notre Sauveur ajoutait *publicain* à *païen*, il leur interdisait de manger avec un excommunié.

Quant à les tenir en dehors de la synagogue ou des lieux de l'assemblée, il n'en n'avait pas le pouvoir, seul l'avait le propriétaire du lieu, qu'il soit chrétien ou païen. Et, parce que tous les lieux sont, en droit, sous l'autorité de l'État, aussi bien ce qui a été excommunié que celui qui n'a jamais été baptisé pouvaient y entrer sur mandat du magistrat civil : tout comme Paul, avant sa conversion, entra dans leur synagogue à Damas pour arrêter les chrétiens, hommes et femmes, et les envoyer enchaînés à Jérusalem, sur mandat du grand prêtre.

Il ressort de cela que, si des chrétiens devenaient apostats *Elle est sans effet sur un apostat,* en un lieu où la puissance civile persécutait l'église ou ne la soutenait pas, dans son effet, l'excommunication ne produisait ni dommage en ce monde ni terreur. Pas de terreur à cause de leur incroyance, et pas non plus de dommage parce qu'ils retrouvaient ainsi les faveurs du monde ; et, vis-à-vis du monde à venir, ils n'étaient pas dans une situation pire que ceux qui n'avaient jamais cru. Le dommage retombait plutôt sur l'église qui provoquait

ceux qu'elle rejetait hors d'elle à mettre librement à exécution leurs intentions mauvaises.

L'excommunication n'avait donc d'effet que sur ceux qui ^{*mais seulement sur les fidèles.*} croyaient que Jésus Christ allait revenir en gloire, pour régner et juger à la fois les vivants et les morts, et, par conséquent, qu'il refuserait l'entrée en son royaume à ceux dont les péchés étaient retenus ; autrement dit, à ceux que l'église avait excommuniés. Et c'est cela que saint Paul appelle excommunication : la livraison de la personne excommuniée à Satan. En effet, en dehors du royaume du Christ, tous les autres royaumes sont rassemblés dans le royaume de Satan. C'est de cela que le fidèle a peur aussi longtemps qu'il demeure excommunié, c'est-à-dire dans un état où ses péchés ne sont pas pardonnés. On peut entendre par cela que l'excommunication, à l'époque où la religion chrétienne n'était pas autorisée par la puissance civile, était utilisée seulement pour corriger les mœurs, non les erreurs d'opinion. Il s'agit là, en effet, d'une punition à laquelle personne ne saurait être sensible, sinon les croyants qui espèrent le retour de notre Sauveur pour juger le monde. Et ceux qui croyaient ainsi n'avaient besoin d'aucune autre opinion, mais devaient seulement mener une vie droite pour être sauvés.

L'injustice entraîne l'excommunication. Ainsi (Mt 18), si ^{*Quelle faute entraîne l'excommunication.*} ton frère t'offense, dis-le-lui en privé, puis avec des témoins, enfin dis-le à l'église, et alors, s'il n'obéit pas, *qu'il soit pour toi comme un païen et comme un publicain*. La vie dissolue entraîne aussi l'excommunication, ainsi (1 Co 5.11) : *si quelqu'un porte le nom de frère, si c'est un fornicateur, ou un rapace, ou un idolâtre, ou un calomniateur, ou un ivrogne, ou un filou, avec un tel individu tu ne dois pas manger*. Mais excommunier quelqu'un qui adhère à ce fondement que *Jésus est le Christ*, pour une différence d'opinion sur d'autres questions telles que ce fondement ne s'en trouve pas ébranlé, l'Écriture ne l'autorise pas et il n'y en a pas non plus d'exemple chez les apôtres. Il y a en fait un texte chez saint Paul (en Tite 3.10) qui paraît dire le contraire : *celui qui est*

hérétique, rejette-le après un premier et un second avertissement. En effet, un hérétique est celui qui, étant membre de l'église, enseigne pourtant des opinions privées que l'église a interdites ; c'est à son propos que saint Paul conseille à *Tite* de le *rejeter* après un premier et un second avertissement. Or, *rejeter* celui-là (dans ce passage) ce n'est pas l'*excommunier* ; c'est *ne plus lui donner d'avertissement, c'est le laisser seul et délaissier la discussion avec lui* comme étant quelqu'un qui ne peut être convaincu que par lui-même. Le même apôtre dit (2 Tm 2.23) : *les controverses vaines et stupides, évite-les.* Le mot *évite*, dans ce passage, ou *rejette* dans le passage précédent, est le même dans l'original – παραιτοῦ – or, les questions stupides peuvent être délaissées sans excommunication. De même aussi (Tt 3.9) : *évite les questions stupides*, où l'original περιῦστασο (*délaissie-les*) est l'équivalent du précédent *rejette*. Il n'y a pas d'autre passage dont on puisse tirer argument aussi vivement pour appuyer le rejet hors de l'église de fidèles qui croient en ce fondement, uniquement à cause d'une élaboration particulière et qui leur est propre, procédant peut-être d'une conscience bonne et pieuse. Tout au contraire, tous ces passages qui commandent d'éviter pareilles controverses sont écrits comme des leçons s'adressant aux pasteurs (comme étaient Timothée et Tite) afin qu'ils ne produisent pas de nouveaux articles de foi en fixant le détail de chaque controverse, ce qui contraind les gens à charger leur conscience d'un fardeau inutile ou les provoque à rompre l'unité de l'église. Ces leçons, les apôtres eux-mêmes les suivirent bien. Saint Pierre et saint Paul, bien que leur controverse fussent d'importance (ainsi qu'on peut le lire en G1 2.11), ne s'exclurent pas l'un l'autre de l'église. Toutefois, durant la période des apôtres, il y eut d'autres pasteurs qui ne les observaient pas ; par exemple Diotréphès (3 Jn 9) qui exclut de l'église des gens, dont saint Jean lui-même pensa qu'il était convenable de les y admettre, et cela à cause de l'orgueil qu'il tirait de sa prééminence. Ainsi, dès ces premiers temps, vanité et ambition avaient trouvé l'entrée de l'église du Christ.

Pour qu'une personne soit passible d'excommunication, plusieurs conditions sont requises. La première est qu'elle soit membre d'une Personnes passibles d'excommunication. communauté quelconque, c'est-à-dire d'une assemblée licite, c'est-à-dire d'une quelconque église chrétienne ayant le pouvoir de juger du motif pour lequel elle doit être excommuniée. En effet, là où une communauté n'existe pas, il ne peut y avoir aucune excommunication, pas plus que là où il n'y a pas de juge il ne peut y avoir de pouvoir de rendre une sentence.

Il s'ensuit qu'une église ne peut être excommuniée par une autre. En effet, ou bien elles ont un pouvoir égal de s'excommunier l'une l'autre, et dans ce cas l'excommunication n'est pas disciplinaire, et n'est pas non plus un acte d'autorité, mais un schisme et la dissolution de la charité ; ou bien l'une est subordonnée à l'autre, en cela qu'elles n'ont l'une et l'autre qu'une voix, et alors elles ne sont qu'une seule et même église et la partie excommuniée n'est plus une église, mais le nombre dispersé de personnes individuelles.

En outre, puisque la sentence d'excommunication comporte l'avis de ne pas rester en relation, ni même de manger avec celui qui est excommunié, si un prince souverain, ou une assemblée souveraine, est excommunié la sentence est sans aucun effet. Car tous les sujets sont contraints par la loi de nature d'être proches de leur propre souverain et d'être avec lui (quand il l'exige) ; ils ne peuvent ni l'expulser licitement du lieu relevant de son domaine d'autorité, qu'il soit profane ou sacré, ni sortir de ce domaine sans sa permission. Et ils peuvent moins encore (s'il les convoque pour un pareil honneur) refuser de manger avec lui. Quant aux autres princes et aux autres États, puisqu'ils ne sont pas des parties d'une seule et même congrégation, ils n'ont pas besoin d'une autre sentence, quelle qu'elle soit, pour les empêcher de rester en relation avec l'État excommunié. L'institution elle-même, en effet, en ce qu'elle unit une multitude en une communauté, dissocie une communauté d'une autre, en sorte que l'excommunication est inutile pour maintenir les rois et les États séparés les uns des autres : elle ne produit pas d'autre effet que celui qui est

dans la nature même de la politique, sinon qu'elle incite les princes à se faire la guerre entre eux.

L'excommunication d'un sujet chrétien obéissant aux lois de son propre souverain, chrétien ou païen, n'a pas non plus d'effet si, car il croit que *Jésus est le Christ*, [qu'] *il a l'esprit de Dieu* (1 Jn 4.1) et [que] *Dieu demeure en lui, et lui en Dieu* (1 Jn 4.15). Or, celui qui a l'esprit de Dieu, celui qui demeure en Dieu, celui en qui Dieu demeure, celui-là ne peut subir aucun tort par l'excommunication des hommes. Celui donc qui croit que Jésus est le Christ est libre de tous les dangers qui menacent les personnes excommuniées. Celui qui ne croit pas cela n'est pas chrétien. Par conséquent, un chrétien véritable et sincère n'est pas passible d'excommunication, tout comme, d'ailleurs, celui qui affecte d'être chrétien jusqu'à ce que son hypocrisie transparaisse dans ses mœurs, c'est-à-dire jusqu'à ce que son comportement soit contraire à la loi de son souverain, loi qui est la règle des mœurs, et à laquelle le Christ et ses apôtres nous ont enjoint de nous assujettir. En effet, l'église ne peut juger des mœurs que par les actions extérieures, des actions qui ne peuvent jamais être illicites, sauf quand elles vont contre la loi de l'État.

Si le père, la mère, le maître peuvent être excommuniés, on ne peut cependant interdire aux enfants de rester avec eux ni de manger avec eux ; ce serait, en effet (dans la plupart des cas) les obliger à ne rien manger du tout car ils n'ont pas les moyens de se procurer de la nourriture. Ce serait aussi les autoriser à désobéir à leurs parents et à leurs maîtres, ce qui est contraire à ce que les apôtres ont prescrit.

En résumé, le pouvoir d'excommunier ne peut s'étendre au-delà de la fin en vue de laquelle les apôtres et les pasteurs de l'église ont été commis par notre Sauveur, et qui ne consiste pas à régir par le commandement et la coaction, mais par l'enseignement des humains et leur orientation vers le chemin du salut dans le monde à venir. Et, de même qu'un maître, quelle que soit la science, peut abandonner son élève quand celui-ci s'obstine à ne pas pratiquer

les règles, mais ne peut l'accuser d'injustice puisqu'il n'a jamais été contraint de lui obéir, de même, celui qui enseigne la doctrine chrétienne peut abandonner ses disciples qui s'obstinent à mener une vie non chrétienne ; mais il ne peut dire qu'ils lui font du tort puisqu'ils n'étaient pas obligés de lui obéir. À celui qui enseigne, on peut en effet appliquer la réponse que Dieu fit à Samuel ^{1 S 8} *ce n'est pas toi qu'ils ont rejeté, mais moi*. L'excommunication est donc sans effet quand il lui manque l'appui de la puissance civile, comme c'est le cas quand un État chrétien, ou un prince, est excommunié par une autorité étrangère ; par conséquent on ne doit pas en avoir peur. L'expression *fulmen excommunicationis* (c'est-à-dire *les foudres de l'excommunication*) fut une première fois employée par l'évêque de Rome qui s'imaginait être le roi des rois, comme les païens avaient fait de Jupiter le roi des dieux et l'affublaient de la foudre, dans leurs poèmes et leurs images, pour soumettre et punir les géants qui oseraient défier sa puissance. Son imagination repose sur deux erreurs : l'une est que le royaume de Dieu est en ce monde, ce qui s'oppose aux propres paroles de notre Sauveur, *mon royaume n'est pas de ce monde* ; l'autre est qu'il est le vicaire du Christ, non seulement sur ses propres sujets, mais sur tous les chrétiens du monde, ce qui n'a aucun fondement dans l'Écriture et dont le contraire sera prouvé en son lieu.

Quand saint Paul arriva à *Thessalonique*, où il y avait une synagogue des Juifs (Ac 17.2,3) *comme il en avait l'habitude, il alla les trouver et, trois sabbats de suite, il leur adressa la parole ; à partir des Écritures, il expliquait et établissait que le Christ devait souffrir, ressusciter des morts et que ce Jésus qu'il prêchait était le Christ*. Les Écritures dont il est question ici sont les Écritures des Juifs, autrement dit l'Ancien Testament. Ceux à qui il avait à prouver que Jésus était le Christ, relevé d'entre les morts, étaient aussi des Juifs qui croyaient déjà qu'elles étaient la parole de Dieu. Là-dessus (verset 4) certains crurent, et (verset 5) d'autres ne crurent pas. Par quelle raison, alors que tous croyaient en l'Écriture, ne croyaient-ils pas tous de

*De l'interprétation des
Écritures avant que les
souverains civils ne
deviennent chrétiens.*

la même façon, mais que les uns approuvaient et que les autres désapprouvaient les citations de saint Paul, et que chacun avait son interprétation ? Cette raison, la voici : saint Paul vint à eux sans aucune commission légale et comme quelqu'un qui ne voulait pas commander, mais convaincre, ce qu'il devait faire soit par des miracles, comme fit Moïse devant les Israélites en Égypte, en sorte qu'ils puissent voir son pouvoir dans l'œuvre de Dieu, soit par le raisonnement à partir de l'Écriture déjà reçue, en sorte qu'ils puissent voir la vérité de sa doctrine dans la parole de Dieu. Or, quiconque convainc en raisonnant à partir de principes écrits fait de celui à qui il parle un juge à la fois de la signification de ces principes, et aussi de la force de ses déductions à partir d'eux. Si ces Juifs de Thessalonique n'étaient pas juges des allégations de saint Paul à partir des Écritures, qui d'autre l'était ? Si c'était saint Paul, était-il nécessaire qu'il en cite des passages pour prouver sa doctrine ? Il lui suffisait de dire : c'est ce que je trouve dans l'Écriture, c'est-à-dire dans vos lois dont je suis l'interprète en tant qu'envoyé du Christ. Il n'y avait donc aucun interprète de l'Écriture à l'interprétation de qui les Juifs de Thessalonique étaient obligés de se soumettre : chacun pouvait croire, ou ne pas croire, selon que les interprétations lui semblaient ou non conformes aux passages allégués. En général, dans tous les cas, celui qui prétend administrer une preuve fait juge de sa preuve celui à qui il s'adresse. Dans le cas particulier des Juifs, ils étaient tenus par des paroles expresses (Dt 17) d'accepter que les questions difficiles soient tranchées par les prêtres et les juges d'Israël d'alors. Mais cela doit s'entendre des Juifs non encore convertis.

Quant à la conversion des gentils, il n'était pas besoin d'invoquer les Écritures auxquelles ils ne croyaient pas. Les apôtres travaillaient donc à réfuter leur idolâtrie par la raison, et, ce travail une fois fait, ils les convainquaient d'avoir foi dans le Christ en témoignant de sa vie et de sa résurrection. Ainsi, il ne pouvait pas encore y avoir de controverse au sujet de l'autorité dans l'interprétation des Écritures, attendu que personne n'était forcé, étant infidèle,

de suivre l'interprétation de qui que ce soit au sujet de n'importe quelle Écriture – sauf l'interprétation par le souverain des lois de son pays.

Examinons maintenant la conversion elle-même pour voir ce qui en elle pouvait causer pareille obligation. Ceux qui étaient convertis ne l'étaient à rien d'autre qu'au fait de croire ce que les apôtres prêchaient ; et les apôtres ne prêchaient rien d'autre que Jésus était le Christ, c'est-à-dire le roi qui allait les sauver et régner sur eux éternellement dans le monde à venir ; et par conséquent qu'il n'était pas mort, mais revenu d'entre les morts et qu'il s'était élevé jusqu'au ciel, qu'il reviendrait un jour pour juger le monde (lequel ressusciterait aussi pour être jugé) et récompenser chacun selon ses œuvres. Aucun d'eux ne prêchait que lui-même ou tout autre apôtre était un interprète de l'Écriture de telle sorte que tous ceux qui devenaient chrétiens devaient tenir pour loi leur interprétation. En effet, interpréter les lois est une partie de l'administration d'un royaume existant dans le présent ; or, un tel royaume, les apôtres n'en avaient pas. Ils priaient alors, comme tous les autres pasteurs depuis lors, *que ton royaume arrive* ; et ils exhortaient leurs convertis à obéir aux princes de leurs peuples d'alors. Le Nouveau Testament n'était pas encore publié en un seul volume. Chacun des évangélistes se faisait l'interprète de son propre évangile, et chaque apôtre de sa propre épître. Et notre Sauveur lui-même dit de l'Ancien Testament : *vous scrutez les Écritures parce que vous pensez acquérir par elles la vie éternelle : ce sont elles qui rendent témoignage pour moi*. S'il ne leur avait pas signifié qu'ils devaient les interpréter, il ne leur aurait pas ordonné de trouver là la preuve qu'il était le Christ ; ou bien il les aurait interprétées lui-même, ou il les aurait renvoyés à l'interprétation des prêtres.

Quand surgissait une difficulté, les apôtres et les anciens de l'église s'assemblaient entre eux et déterminaient ce qui devait être prêché et enseigné, et comment ils devaient interpréter les Écritures devant le peuple ; mais ils ne retiraient pas aux gens la liberté de les lire et de les interpréter pour eux-mêmes. Les apôtres adressaient différentes lettres et autres écrits pour leur

instruction, mais cela aurait été inutile s'ils ne les avaient pas autorisés à les interpréter, c'est-à-dire à en examiner la signification. Il en fut ainsi du temps des apôtres ; il a dû en être ainsi jusqu'à l'époque où il y avait des pasteurs qui pouvaient autoriser un interprète dont l'interprétation devait toujours être retenue. Or, cela ne pouvait exister avant que les rois ne soient pasteurs, ou les pasteurs rois.

On dit d'un écrit qu'il est *canonique* de deux façons. En Du pouvoir de faire que l'Écriture fasse loi. effet, *canon* signifie *règle*, et une règle est un précepte qui guide et oriente quelqu'un quelle que soit l'action. De tels préceptes, même s'il s'agit de ceux qu'un maître donne à son disciple, ou un conseiller à son ami, sans avoir le pouvoir de les forcer à les observer, sont cependant des canons, parce que ce sont des règles. En revanche, quand ils sont donnés par quelqu'un à qui celui qui les reçoit est tenu d'obéir, alors ces canons ne sont pas seulement des règles, mais des lois. Donc, la question ici est de savoir quel est ce pouvoir de faire que les Écritures (qui sont les règles de la foi chrétienne) fassent lois.

Cette partie de l'Écriture qui, la première, devint loi fut les Des dix commandements. dix commandements, écrits sur deux tables de pierre, que Dieu lui-même délivra à Moïse et que Moïse fit connaître au peuple. Avant ce temps, il n'existait pas de loi de Dieu écrite ; Dieu n'ayant encore choisi aucun peuple pour être son royaume particulier, n'avait donné aucune loi aux humains, sauf la loi de nature, c'est-à-dire les préceptes de la raison naturelle, écrite dans le cœur de tout humain. Sur ces deux tables, la première contenait la loi de souveraineté : 1. qu'ils ne devaient pas obéir aux dieux des autres nations, ni les honorer, et cela en ces mots : *non habebis deos alienos coram me*, c'est-à-dire *tu n'auras pas comme dieux les dieux auxquels les autres nations rendent un culte, mais seulement moi*. Par là, il leur était interdit d'obéir, ou d'honorer, comme leur roi ou comme leur gouvernant, tout autre dieu que celui qui leur parla alors par l'intermédiaire de Moïse, et ensuite par les grands prêtres ; 2. qu'ils *ne*

devaient pas faire d'image pour le représenter ; autrement dit, ils ne devaient pas se choisir pour eux-mêmes, ni au ciel ni sur la terre, un quelconque représentant, selon leur propre caprice, mais uniquement Moïse et Aaron, que Dieu avait désignés pour cet office ; 3. qu'ils *ne devaient pas prendre le nom de Dieu en vain* ; autrement dit, ils ne devaient pas parler légèrement de leur roi, ni discuter son droit ou les commissions de Moïse et d'Aaron, ses lieutenants ; 4. qu'ils *devaient s'abstenir chaque septième jour de se livrer à leurs occupations habituelles*, et employer ce jour à honorer Dieu publiquement. La deuxième table contient le devoir des humains les uns vis-à-vis des autres : *honorer ses parents, ne pas tuer, ne pas commettre l'adultère, ne pas voler, ne pas vicier le jugement par un faux témoignage*, et enfin *ne pas former le dessein, même dans son cœur, de causer un préjudice à quelqu'un*. Cela dit, la question est de savoir qui doit conférer à ces tables écrites la force obligatoire des lois. Il n'y a aucun doute qu'elles ont été faites lois par Dieu lui-même : mais, puisqu'une loi n'oblige pas, et n'est pas non plus une loi pour quiconque, sauf pour ceux qui la reconnaissent comme l'acte du souverain, comment le peuple d'Israël, à qui il était interdit d'approcher de la montagne pour entendre ce que Dieu disait à Moïse, fut-il obligé d'obéir à toutes ces lois que lui proposait Moïse ? En réalité, certaines d'entre elles étaient les lois de nature, comme toutes celles de la deuxième table, et donc elles étaient reconnues comme lois de Dieu, pas seulement par les Israélites, mais par tout peuple. En revanche, pour celles qui étaient propres aux Israélites, comme celles de la première table, la question demeure, étant entendu qu'ils s'étaient obligés eux-mêmes à obéir à Moïse dès qu'ils les eurent reçues de lui, en ces termes (Ex 20.19) : *parle-nous toi-même et nous entendrons ; mais que Dieu ne nous parle pas, ce serait notre mort*. Donc, c'est alors Moïse seulement, et après lui le grand prêtre – dont Dieu déclara (par l'intermédiaire de Moïse) devoir administrer son royaume particulier – qui avait la puissance de faire que ce court écrit du Décalogue soit loi dans l'État d'Israël. Mais Moïse et Aaron, ainsi que les grands prêtres qui leur succédèrent,

étaient les souverains civils. Donc, jusque-là, établir le canon, ou faire de l'Écriture la loi, appartenait au souverain civil.

La loi judiciaire, c'est-à-dire les lois que Dieu prescrit aux ^{*Des lois judiciaire et lévitique.*} magistrats d'Israël pour le règlement de leur administration de la justice et des sentences ou jugements qu'ils auraient à prononcer lors de procès opposant un individu à un autre, et la loi lévitique, c'est-à-dire le règlement que Dieu prescrit pour les rites et cérémonies des prêtres et des lévites, leur furent toutes délivrées par Moïse seulement ; et donc, elles devinrent également lois en vertu de la même promesse d'obéissance à Moïse. Quant à savoir si ces lois furent alors écrites ou bien si, n'ayant pas été écrites, elles furent seulement édictées devant le peuple par Moïse (après avoir été quarante jours avec Dieu dans la montagne) en paroles, ce n'est pas explicite dans le texte : en tout cas, elles étaient toutes des lois positives, équivalentes à l'Écriture sainte, et rendues canoniques par Moïse, le souverain civil.

Après l'arrivée des Israélites dans les plaines de Moab, en face de ^{*La deuxième loi.*} Jéricho, et quand ils furent prêts à entrer dans la terre promise, Moïse ajouta aux lois antérieures plusieurs autres, que l'on appelle donc Deutéronome, c'est-à-dire *deuxièmes lois*. Celles-ci sont (comme cela est écrit en Dt 29.1) : *les paroles du contrat que le Seigneur ordonna à Moïse de conclure avec les enfants d'Israël, en plus du contrat conclu avec eux à l'Horeb*. En effet, après avoir expliqué ces lois antérieures au début du livre du Deutéronome, il en ajouta d'autres allant du chapitre 12 à la fin du chapitre 26. Cette loi (Dt 27.1), ils reçurent l'ordre de l'inscrire sur de grandes pierres couvertes de chaux à leur passage du Jourdain ; elle fut aussi écrite par Moïse lui-même en un livre et déposées entre les mains des *prêtres et des anciens d'Israël* (Dt 31.9), et il fut ordonné *de la placer à côté de l'arche*, car, dans l'arche elle-même il n'y avait que les *dix commandements*. C'est cette loi dont Moïse ordonna aux rois d'Israël d'en conserver un exemplaire ; et c'est cette loi qui, après avoir été longtemps perdue, fut retrouvée dans le temple à l'époque de Josias et reçue comme loi de

Dieu en vertu de son autorité. Or, aussi bien Moïse, au moment de sa rédaction, que Josias, au moment de sa redécouverte, possédaient la souveraineté civile. Donc, jusque-là, le pouvoir d'établir un écrit canonique résidait dans le souverain civil.

À côté de ce livre de la loi, il n'y avait pas d'autre livre reçu par les Juifs comme loi de Dieu, depuis l'époque de Moïse jusqu'après la captivité. Les prophètes en effet (à part quelques-uns) vivaient à l'époque de la captivité elle-même, et les autres peu de temps avant ; leurs prophéties étaient loin d'être reçues de tous, car ils furent persécutés en partie par les faux prophètes, et en partie par les rois que ces derniers avaient séduits. Et ce livre lui-même, que Josias confirma être loi de Dieu, et avec lui toute l'histoire des œuvres de Dieu, furent perdus pendant la captivité et le sac de Jérusalem comme on le voit en 2 Esdras 14.21 : *la loi est brûlée, et donc personne ne connaît les choses qui sont faites par toi, ou les œuvres qui commenceront*. Et, avant la captivité, entre l'époque où la loi fut perdue (ce que l'Écriture ne mentionne pas, mais ^{1 R 14,26} qu'on peut probablement situer au temps de Roboam, quand Shishaq, roi d'Égypte, s'empara des restes du temple) et le temps de Josias où elle fut retrouvée, il n'y avait pas de parole de Dieu écrite, et le gouvernement était à la discrétion des rois, où selon les orientations de ceux que chacun d'eux considérait comme un prophète.

On peut déduire de cela que les Écritures de l'Ancien Testament que nous avons aujourd'hui n'étaient pas canoniques, et n'étaient pas non plus une loi pour les Juifs, jusqu'au renouvellement de leur contrat avec Dieu, à leur retour de captivité, et la restauration de leur État sous Esdras. Mais dès ce moment, elles furent considérées comme la loi des Juifs, et, comme telle, elle fut traduite en grec par les soixante-dix anciens de Judée, rangée dans la bibliothèque de Ptolémée à Alexandrie, et approuvée comme parole de Dieu. Or, attendu qu'Esdras était le grand prêtre, et que le grand prêtre était leur souverain civil, il est manifeste

*Quand l'Ancien Testament
a été fait canonique*

que les Écritures n'ont jamais été faites lois que par la puissance civile souveraine.

Par les écrits des pères qui vivaient en un temps où la religion chrétienne n'avait pas encore été reçue et autorisée par l'empereur Constantin, nous pouvons voir que les livres du Nouveau Testament dont nous disposons aujourd'hui étaient tenus par les chrétiens de cette époque (mis à part quelques-uns, peu nombreux, appelés hérétiques, le reste était appelé église catholique) pour les préceptes de l'esprit saint, et, par conséquent, pour le canon ou la règle de la foi. Telles étaient la vénération et l'opinion qu'ils avaient de ceux dont ils avaient reçu l'enseignement, tout comme, en général, la vénération que les disciples portent à leurs premiers maîtres n'est pas mince, quel que soit l'enseignement qu'ils ont reçu d'eux. Il n'y a donc aucun doute que, lorsque saint Paul écrivait aux églises qu'il avait converties, ou tout autre apôtre ou disciple du Christ à ceux qui alors avaient embrassé la foi au Christ, ces écrits étaient reçus par eux comme étant la véritable doctrine chrétienne. Mais en ce temps, alors que ce n'était ni le pouvoir ni l'autorité de celui qui enseignait, mais la foi de ceux qui écoutaient qui les amenait à la recevoir, ce n'était pas les apôtres qui rendaient leurs propres écrits canoniques, mais chaque converti qui, pour lui-même, les considérait comme tels.

Mais la question, ici, n'est pas ce que tout chrétien tenait par lui-même pour une loi, ou pour le canon (ce qu'il pouvait rejeter par le même droit qu'il l'acceptait), mais ce qu'était le canon pour ceux qui ne pouvaient agir en quoi que ce soit contrairement à celui-ci sans commettre une injustice. Que le Nouveau Testament dût en ce sens être canonique, c'est-à-dire une loi en tout lieu où la loi de l'État ne l'a pas rendu tel, est contraire à la nature de la loi. Une loi, en effet (comme on l'a déjà montré), est le commandement de cet homme, ou de cette assemblée, à qui nous avons donné l'autorité souveraine de faire les règles qui dirigent nos actions, comme il le pensera approprié, et aussi

*Le Nouveau Testament
commença à être canonique
sous les souverains chrétiens.*

pour nous punir quand nous faisons ce qui leur est contraire⁶. Si donc quelqu'un d'autre nous propose d'autres règles que le gouvernant souverain n'a pas prescrites, ce ne sont que conseils et avis ; que ceux-ci soient bons ou mauvais, celui qui est conseillé peut sans injustice refuser d'en tenir compte et, s'ils sont contraires aux lois déjà établies, il peut ne pas les observer sans injustice, si bons qu'il les trouve. Je dis que, dans ce cas, il ne peut les suivre dans ses actions, et pas non plus dans ses échanges avec les autres, bien qu'il puisse sans en être blâmé suivre ses maîtres privés, souhaiter avoir la liberté d'agir en suivant pratiquement leurs avis, et que ceux-ci soient publiquement reçus comme étant la loi. En effet, par sa nature, la foi intérieure est invisible et par conséquent elle est exempte de toute juridiction humaine ; en revanche, les mots et les actions qui en procèdent en ce qu'elles rompent notre obéissance civile sont une injustice à la fois devant Dieu et devant les hommes⁷. Aussi, étant donné que notre Sauveur a nié que son royaume était en ce monde, vu qu'il a dit qu'il n'était pas venu pour juger, mais pour sauver le monde, il ne nous a pas assujettis à d'autres lois que celles de l'État : autrement dit, les Juifs à la loi de Moïse (dont il dit, en Matthieu 5, qu'il ne la détruisait pas, mais qu'il l'accomplissait), les autres nations à leurs différents souverains, et tous les humains à la loi de nature. Tant lui-même que ses apôtres nous ont recommandé d'observer cela comme une condition nécessaire pour qu'il nous admette, le dernier jour, dans son royaume éternel, où protection et vie dureront à jamais. Attendu que notre Sauveur et ses apôtres ne nous ont pas laissé de nouvelles lois qui nous obligent en ce monde, mais une nouvelle doctrine pour nous préparer au monde à venir, les livres du Nouveau Testament qui contiennent cette doctrine – en attendant que ceux à qui Dieu donna le pouvoir d'être législateurs sur la terre ordonnèrent de leur obéir – n'étaient pas des canons obligatoires, c'est-à-dire des lois, mais seulement de bons et prudents conseils pour orienter les pécheurs vers la voie du salut, et que tout un chacun pouvait prendre et refuser à ses propres risques, sans injustice.

Encore une fois, la commission de Christ notre Sauveur à ses apôtres et disciples était de proclamer son royaume (non dans le présent, mais) dans l'avenir, d'enseigner à toutes les nations, de baptiser ceux qui croiraient, d'entrer dans les maisons de ceux qui les recevraient, et, là où ils ne seraient pas reçus, de secouer la poussière de leur pied contre eux, mais non d'appeler le feu de l'enfer pour les détruire ni de les forcer à croire par l'épée. Cela ne relève pas de la puissance, mais de la persuasion. Il les envoya comme des agneaux parmi les loups, non comme des rois parmi leurs sujets. Ils n'avaient pas reçu mandat de faire des lois, mais d'obéir et d'enseigner l'obéissance aux lois existantes, et, par conséquent, ils ne pouvaient pas faire de leurs écrits des canons obligatoires, sans l'aide de la puissance civile souveraine. Et donc, l'Écriture du Nouveau Testament n'est loi que là où le souverain civil licite l'a faite telle. Et là aussi, le roi ou souverain en fait une loi pour lui-même, par laquelle il se soumet lui-même, non au docteur ou à l'apôtre qui l'a converti, mais à Dieu lui-même et à son fils Jésus Christ, aussi immédiatement que le firent les apôtres eux-mêmes.

Ce qui paraît conférer force de loi au Nouveau Testament, *Du pouvoir des conciles de faire des Écritures la loi.* au regard de ceux qui ont embrassé la doctrine chrétienne, aux temps et lieux des persécutions, est le décret qu'ils prirent entre eux dans leur synode. On trouve en effet (Ac 15.28) un énoncé sous cette forme du concile des apôtres, des anciens et de toute l'église : *il nous semble bon que l'esprit saint et nous-mêmes ne vous imposent aucune autre charge que ces choses nécessaires*, etc. ; il s'agit là d'un énoncé signalant un pouvoir d'imposer une charge sur ceux qui ont reçu leur doctrine. Cela dit, *imposer une charge à un autre* semble être la même chose qu'*obliger*, et donc les actes du concile étaient des lois pour les chrétiens d'alors. Cependant, ils n'étaient pas plus des lois que ces autres préceptes : *repens-toi, sois baptisé, respecte les commandements, crois à l'évangile, viens à moi, vends tout ce que tu as, donne-le au pauvre et suis-moi*. Il ne s'agit pas là d'ordonner, mais d'inviter et d'appeler les humains au

christianisme, comme dans Esaïe 55.1 : *Ô vous tous qui êtes assoiffés, venez vers les eaux, venez et achetez le lait et le vin sans argent.* Car, premièrement, le pouvoir des apôtres n'était pas différent de celui de notre Sauveur, qui était d'inviter les humains à embrasser le royaume de Dieu, ce qu'ils avaient eux-mêmes reconnu être le royaume (non dans le présent, mais) à venir ; et ceux qui n'ont pas de royaume ne peuvent faire des lois. Et deuxièmement, si les actes de leur concile étaient des lois, on ne pouvait leur désobéir sans pécher. Or, on ne lit nulle part que ceux qui ne reçoivent pas la doctrine du Christ sont, par là, dans le péché, mais qu'ils sont morts dans leurs péchés, c'est-à-dire que leurs péchés contre les lois auxquelles ils devaient obéir ne leur ont pas été pardonnés. Ces lois étaient les lois de nature et les lois civiles de l'État auxquelles tout chrétien s'est soumis lui-même par un pacte. Ainsi donc, par la charge que les apôtres pouvaient faire peser sur ceux qu'ils avaient convertis, on ne doit pas entendre les lois, mais les conditions proposées à ceux qui visaient le salut, conditions qu'ils pouvaient accepter ou refuser à leurs risques, sans pécher une nouvelle fois, quoique sans échapper au risque d'être condamnés et exclus du royaume de Dieu pour leurs péchés passés. Et donc, saint Jean ne dit pas, à propos des infidèles, que la colère de Dieu *fondra* sur eux, mais que ^{Jn 3.36} *la colère de Dieu demeurera sur eux*, et non pas qu'il seront condamnés, ^{Jn 3.18} mais qu'*ils sont déjà condamnés*. Et l'on ne peut pas non plus se représenter que le bénéfice de la foi soit la *rémission des péchés*, sans se représenter en même temps que le coût de l'infidélité est que *ces mêmes péchés soient retenus*.

Mais ce serait dans quel but (se demandera-t-on) que les apôtres et, après eux, les autres pasteurs de l'église se seraient assemblés pour se mettre d'accord sur la doctrine qui devrait être enseignée tant en matière de foi que de mœurs, si personne n'était obligé d'observer leurs décrets ? On peut répondre à cela que les apôtres et les anciens de ce concile étaient obligés, du fait d'y entrer, d'enseigner la doctrine qui y serait définie et de décréter son enseignement dans la mesure où aucune loi antérieure à laquelle ils étaient contraints d'obéir

ne s'y opposait – mais non pas que tous les autres chrétiens devraient être obligés d'observer ce qu'ils enseignaient. En effet, quand bien même pouvaient-ils délibérer sur ce que chacun d'entre eux pouvait enseigner, il reste qu'ils ne pouvaient délibérer sur ce que les autres devaient faire, à moins que leur assemblée n'ait un pouvoir législatif, ce que personne ne peut avoir sauf les souverains civils. En effet, bien que Dieu soit le souverain du monde entier, nous ne sommes pas tenus de prendre pour sa loi tout ce qui nous est proposé par tout un chacun en son nom, ni tout ce qui est contraire à la loi civile à laquelle Dieu nous a expressément enjoint d'obéir.

Vu que les actes du concile des apôtres n'étaient pas alors des lois, mais des conseils, les actes de tous autres docteurs ou de tous autres conciles par la suite le sont encore moins s'ils sont assemblés en dehors de l'autorité du souverain civil. Et, par conséquent, les livres du Nouveau Testament, bien qu'étant les règles les plus parfaites de la doctrine chrétienne ne pouvaient pas être faites lois par une autorité quelconque autre que celle des rois ou des assemblées souveraines.

Le premier concile qui fit que les Écritures que nous avons maintenant soient le canon n'est pas avéré. En effet, cette collection des canons des apôtres, attribuée à *Clément*, premier évêque de Rome après saint Pierre, est sujette à discussion. Car, bien que les livres canoniques y soient décomptés, ces mots *sint vobis omnibus clericis et laicis libri venerandi*, etc. renvoient à une distinction entre le clergé et les laïcs qui n'existait pas à une époque aussi proche de celle de Pierre. Le premier concile avéré ayant établi le canon de l'Écriture fut celui de Laodicée (canon 59) qui interdit de lire d'autres livres que ceux-ci dans les églises. Il s'agit là d'un commandement qui n'est pas adressé à chaque chrétien, mais seulement à ceux qui avaient autorité pour lire quelque chose publiquement dans l'église, c'est-à-dire aux ecclésiastiques uniquement.

En ce qui concerne les officiers ecclésiastiques à l'époque des apôtres, les uns exerçaient un magistère, les autres un

Du droit de constituer des officiers ecclésiastiques à l'époque des apôtres.

ministère. Les offices du magistère étaient de prêcher aux infidèles l'évangile du royaume de Dieu, d'administrer les sacrements et le service divin, et d'enseigner les règles de la foi et des mœurs aux convertis. Quant à l'office du ministère, c'était celui des diacres, c'est-à-dire de ceux qui étaient désignés pour administrer les besoins séculiers de l'église à l'époque où ses membres vivaient de l'argent d'un fonds commun constitué par les dons volontaires des fidèles.

Parmi les officiers du magistère, les apôtres étaient les premiers et les principaux, et ils ne furent d'abord que douze. Ceux-là furent choisis et constitués par notre Sauveur lui-même, et leur office n'était pas seulement de prêcher, d'enseigner et de baptiser, mais encore d'être martyrs (témoins de la résurrection de notre Sauveur). Ce témoignage était le signe spécifique et essentiel par lequel l'apostolat était distingué d'un autre magistère ecclésiastique, car il était nécessaire à un apôtre soit d'avoir vu notre Sauveur après sa résurrection, soit d'avoir été avec lui avant, et d'avoir vu ses œuvres et autres preuves de sa divinité par où il pouvait être considéré comme un témoin avéré. Et donc, lors de l'élection d'un nouvel apôtre pour remplacer Judas Iscariote, saint Pierre dit (Ac 1.21,22) : *il y a des hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête, à commencer par le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé : il faut donc que l'un d'entre eux devienne avec nous témoin de sa résurrection.* Par ces mots *il faut* est révélé ce qui est nécessairement le propre d'un apôtre : avoir accompagné les tout premiers apôtres, à l'époque où notre Sauveur se manifestait lui-même dans la chair.

Le premier apôtre, parmi ceux qui n'avaient pas été constitués par le Christ au temps où il était sur la terre, fut *Matthias* qui fut ainsi choisi : il y avait environ cent vingt chrétiens assemblés à Jérusalem (Ac 1.15). Ceux-là en désignèrent deux, *Joseph le Juste*, et *Matthias* (v. 23) et l'on tira au sort ; et (v. 26) *le sort tomba sur Matthias qui fut adjoint aux apôtres.* En sorte que nous voyons ici que l'ordination de cet apôtre fut un

Matthias est créé apôtre par la congrégation.

acte de la congrégation, et non de saint Pierre ou des onze en tant que membres de l'assemblée.

Après lui, il n'y eut plus d'autre apôtre ordonné, sauf Paul Paul et Barnabas furent créés apôtres par l'église d'Antioche. et Barnabas, ce qui fut fait (Ac 13.1,2,3) de cette façon : *il y avait à Antioche, dans l'église du lieu, des prophètes et des hommes chargés de l'enseignement : Barnabas, Siméon appelé Niger et Lucius de Cyrène, Manaen compagnon d'enfance d'Hérode le tétrarque, et Saül. Un jour qu'ils célébraient le culte du Seigneur et jeûnaient, l'esprit saint dit : « Réservez-moi Barnabas et Saül pour l'œuvre à laquelle je les destine. » Alors, après avoir imposé les mains, ils leur donnèrent congé.*

On voit par là manifestement que, même si elle fut suscitée par l'esprit saint, leur vocation leur fut annoncée et leur mission autorisée par l'église particulière d'Antioche. Et que leur vocation soit celle de l'apostolat, cela se voit en ce qu'ils sont appelés (Ac 14.14) apôtres, et que c'est en vertu de cet acte de l'église d'Antioche qu'ils sont apôtres, c'est ce que saint Paul déclare clairement (Rm 1.1) en utilisant l'expression que l'esprit saint utilisa en l'appelant ; il se caractérise lui-même comme *apôtre réservé pour l'évangile de Dieu*, ce qui est une allusion aux mots de l'esprit saint *réservez-moi Barnabas et Saül*. Mais étant donné que le travail d'un apôtre consistait à être le témoin de la résurrection du Christ, on peut ici poser la question de savoir comment saint Paul qui n'a pas été avec notre Sauveur avant sa passion pouvait savoir qu'il était ressuscité. À cela il est facile de répondre que notre Sauveur lui-même lui apparut sur le chemin de Damas, depuis le ciel, après son ascension *et le choisit comme un instrument pour répondre de son nom devant les nations païennes, les rois et les Israélites*. En conséquence (ayant vu le Seigneur après sa passion), il était un témoin sérieux de sa résurrection. Quant à Barnabas, il était un disciple d'avant la passion. Il est donc évident que Paul et Barnabas furent des apôtres, et pourtant ils ont été choisis et autorisés (non par les seuls premiers apôtres,

mais) par l'église d'Antioche, comme Matthias le fut par celle de Jérusalem qui lui donna l'autorité.

Bishop [évêque] est un mot de notre langue formé à partir Les magistères qui sont des offices de l'église. du grec *episcopus*, signifiant le superviseur, ou le surveillant d'une affaire quelconque, en particulier un pasteur ou un berger. Par la suite, il est d'un emploi métaphorique, non seulement parmi les Juifs qui étaient des bergers, mais aussi parmi les païens pour signifier l'office d'un roi ou de tout autre gouvernant ou guide du peuple, que ce soit selon la règle des lois ou selon sa doctrine. C'est ainsi que les apôtres furent les premiers évêques, institués par le Christ lui-même ; en ce sens l'apostolat de Judas est appelé (Ac 1.20) son *épiscopat*. Par la suite, quand des anciens furent établis dans les églises chrétiennes, avec la charge de guider le troupeau du Christ par leurs doctrines et leurs avis, ces anciens furent aussi appelés évêques. Timothée était un ancien (ce mot d'*ancien*, dans le Nouveau Testament, désigne aussi bien un office qu'un âge), et pourtant il était aussi évêque. Et les évêques se satisfaisaient du nom d'anciens ; saint Jean lui-même, l'apôtre bien-aimé de notre Seigneur, commence sa seconde épître par ces mots : *L'ancien à la dame élue*. Par là il est évident que *évêque*, *pasteur*, *ancien*, *docteur*, c'est-à-dire celui qui *enseigne*, sont autant de noms pour un même office à l'époque des apôtres. Car il n'y avait alors aucun gouvernement par la coercition, mais seulement par la doctrine et la persuasion. Le royaume de Dieu était encore à venir, dans un monde nouveau, en sorte qu'il ne pouvait y avoir aucune autorité pour contraindre en aucune église tant que l'État n'avait pas embrassé la foi chrétienne, et par conséquent, il n'y avait pas diversité d'autorité quoiqu'il y eût diversité d'emplois.

À côté du magistère que sont ces emplois dans l'église, à savoir apôtres, évêques, anciens, pasteurs, docteurs dont la vocation était de proclamer le Christ aux Juifs et aux infidèles, et de diriger les croyants et de les instruire, on n'en trouve pas d'autres dans le Nouveau Testament. En effet, les noms

d'*évangélistes* et de *prophètes* ne signifient aucun office, mais plusieurs dons grâce auxquels plusieurs personnages ont été un profit pour l'église, tels que les évangélistes, en écrivant la vie et les actions de notre Sauveur, comme étaient les apôtres saint *Matthieu* et saint *Jean*, les disciples saint *Marc* et saint *Luc*, et n'importe qui d'autre écrivant sur ce sujet (comme on dit que saint *Thomas* et saint *Barnabé* l'ont fait bien que l'église n'ait pas reçu les livres transmis sous leur nom) et comme prophètes par le don d'interprétation de l'Ancien Testament, et parfois en déclarant leur révélation spéciale à l'église. En effet, ni ces dons, le don des langues, ni celui de chasser les démons ou de guérir d'autres maladies, ou n'importe quoi d'autre ne donnait lieu à un office dans l'église, sauf la vocation et l'élection régulière à la charge d'enseigner.

De même que les apôtres Matthias, Paul et Barnabé ne furent pas désignés par notre Sauveur lui-même, mais élus par l'église, c'est-à-dire par l'assemblée des chrétiens, à savoir Matthias par l'église de Jérusalem, Paul et Barnabé par celle d'Antioche, de même aussi les *prêtres* et *pasteurs* en d'autres cités étaient élus par les églises de ces cités. On a une preuve de cela dans la manière dont Paul procéda à l'ordination des prêtres dans les cités où il avait converti des gens à la foi chrétienne, immédiatement après être devenu apôtre avec Barnabé. On lit (Ac 14.23) : *ils désignèrent des anciens dans chaque église*, ce qui, à première vue, peut être invoqué pour dire qu'ils les avaient choisis eux-mêmes en leur donnant leur autorité. Mais, si l'on se réfère au texte original, il devient évident qu'ils furent autorisés et choisis par l'assemblée des chrétiens dans chaque cité. Les mots, en effet, sont ceux-ci : χειροτονήσαντες αὐτοῖς πρεσβυτέρους καὶ ἐκκλησίαν, c'est-à-dire quand ils eurent ordonné les anciens en levant les mains dans chaque congrégation. Cela dit, il est bien connu que dans toutes ces cités, la manière dont magistrats et officiers étaient choisis était à la majorité des suffrages, et que (puisque la manière courante de distinguer les votes affirmatifs des votes négatifs était le vote à main levée) pour ordonner un officier dans une de ces cités, il suffisait

Ordination de ceux qui enseignent.

seulement de rassembler le peuple, et de l'élire à la majorité des votes, que ce soit à la majorité des mains levées ou à la majorité des voix, des billes, des haricots ou des cailloux que chaque votant plaçait dans une urne marquée d'un signe positif ou négatif, chaque cité ayant ses coutumes en ce domaine. C'était donc l'assemblée qui élisait ses propres anciens, les apôtres présidaient seulement l'assemblée en la convoquant pour cette élection, les déclaraient élus en leur donnant la bénédiction, ce qu'on appelle maintenant consécration. Et, pour cette raison, ceux qui présidaient les assemblées – ce que faisaient les anciens (en l'absence des apôtres) – étaient appelés προεσῶτες et en latin *antistites* ; ces mots signifient la première personne de l'assemblée ayant la charge de compter les votes et ainsi de déclarer qui était choisi et, quand les votes étaient égaux, de trancher la question en ajoutant son vote, ce qui est la charge de président d'un conseil. Et (puisque dans toutes les églises les prêtres étaient ordonnés de la même manière) là où le mot est *établir* (en Tite 1.5) : ἵνα καταστήσης

κατά πόλιν πρεσβυτέρους, *si je t'ai laissé en Crète, c'est pour que tu établisses dans chaque ville des anciens*, on doit entendre la même chose, à savoir que celui qui devait rassembler les fidèles devait ordonner les prêtres à la majorité des suffrages. C'eût été une chose étrange si dans une ville où les gens n'avaient peut-être jamais vu un magistrat choisi autrement que par une assemblée, ceux de cette ville qui devenaient chrétiens avaient imaginé un autre moyen d'élire leurs maîtres et leurs guides, autrement dit leurs prêtres (encore appelés évêques), que celui d'un vote à la majorité comme le donne à entendre le mot qu'emploie saint Paul (Ac 14.23) : χειρονήσαντες. Et jamais non plus le choix des évêques (avant que les empereurs n'estiment nécessaire de réglementer cela afin de maintenir la paix chez les chrétiens) ne se fit autrement que par les assemblées de chrétiens dans chacune des villes.

Cela est confirmé dans l'élection des évêques de Rome, jusqu'à maintenant, par la continuation de cette pratique. En effet, si l'évêque d'un lieu quelconque

avait le droit d'en choisir un autre pour lui succéder à la charge pastorale dans une cité au moment où il la quittait pour aller ailleurs exercer sa charge, il aurait eu plus encore le droit de désigner son successeur au lieu où il résidait en dernier ou mourait. Or, on ne trouve nulle part qu'un quelconque évêque de Rome ait jamais désigné son successeur. En effet, pendant longtemps ils furent choisis par le peuple, comme on peut le voir par le soulèvement provoqué par l'élection entre *Damasus* et *Ursicinus* dont Ammianus Marcellinus dit qu'il fut si grave que *Juventius*, le préfet, incapable de rétablir la paix entre eux, fut contraint de quitter la cité et qu'à cette occasion on retrouva plus d'une centaine de morts dans l'église elle-même. Et, bien que par la suite les évêques de Rome aient été choisis d'abord par l'ensemble du clergé de Rome, ensuite par les cardinaux, il reste qu'aucun d'entre eux n'a jamais été désigné par son prédécesseur. Si donc ils ne prétendaient pas avoir le droit de désigner leurs propres successeurs, je pense raisonnable de conclure qu'ils n'avaient pas le droit de désigner les successeurs d'autres évêques sans recevoir un pouvoir supplémentaire que personne ne pouvait retirer de l'église pour le leur conférer, sauf celui qui dispose de l'autorité licite, non seulement pour enseigner mais pour commander à l'église, ce que personne ne peut faire sinon le souverain civil.

Le mot *ministre*, *διάκονος* dans l'original, signifie celui qui Ce que sont les ministres de l'église. volontairement travaille pour un autre ; et celui-là diffère du serviteur en ceci seulement que les serviteurs sont obligés par leur condition de faire ce qui leur est commandé, alors que les ministres ne sont obligés qu'à la mission qui est la leur et ne sont donc tenus à rien d'autre qu'à leur mission. En sorte que ceux qui enseignent la parole de Dieu et ceux qui administrent les intérêts séculiers de l'église sont les uns et les autres des ministres, bien qu'ils soient ministres de personnes différentes. En effet, les pasteurs de l'église, appelés (Ac 6.4) *ministres de la parole*, sont des ministres du Christ dont c'est la parole. Mais le ministère d'un *diacre*, qui est appelé (verset 2 du même

chapitre) *service des tables*, est un service pour l'église ou congrégation. En sorte que ni un seul homme ni toute l'église ne peuvent jamais dire de leur pasteur qu'il est leur ministre. En revanche, au sujet d'un diacre – que sa charge soit de servir les tables, distribuer la subsistance aux chrétiens vivant dans chaque cité d'un fonds commun ou de collectes, comme aux premiers temps, ou encore pour prendre soin de la maison de prière, du revenu ou de toute autre affaire terrestre de l'église –, l'ensemble de la congrégation peut proprement appeler ce diacre son ministre.

En tant que diacres, leur emploi, en effet, était de servir la congrégation, bien qu'à l'occasion ils ne manquaient pas de prêcher l'évangile et de défendre la doctrine du Christ, chacun selon ses dons, comme fit saint Étienne ; à la fois de prier et de baptiser, comme fit Philippe, car Philippe (Ac 8.5), qui prêcha l'évangile en Samarie et (v. 38) baptisa l'eunuque, était Philippe le diacre, non Philippe l'apôtre. Il est manifeste en effet (v. 1) que, lorsque Philippe prêcha en Samarie, les apôtres étaient à Jérusalem, et (v. 14) *apprenant que la Samarie avait accueilli la parole de Dieu, les apôtres qui étaient à Jérusalem y envoyèrent Pierre et Jean* qui, en imposant les mains, firent que ceux qui étaient baptisés (v. 15) reçurent l'esprit saint. Il était nécessaire en effet que, pour conférer l'esprit saint, leur baptême soit administré, ou confirmé, par un ministre de la parole, non par un ministre de l'église. Et donc, pour confirmer le baptême de ceux que Philippe le diacre avait baptisés, les apôtres envoyèrent deux d'entre eux de Jérusalem à Samarie, Pierre et Jean, lesquels conférèrent à ceux qui n'étaient que baptisés ces grâces qui étaient les signes de l'esprit saint qui en ce temps accompagnaient tout vrai croyant. On peut comprendre ce que sont ces signes par ce que dit saint Marc (16.17) : *et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons, ils parleront des langues nouvelles, ils prendront dans leurs mains des serpents, et s'ils boivent quelque poison mortel, cela ne leur fera aucun mal ; ils imposeront les mains à des malades et ceux-ci seront guéris*. Cela, Philippe ne pouvait pas le donner, mais les apôtres le

pouvaient, et (comme on le voit dans ce passage) ils le firent effectivement à chaque vrai croyant qui était baptisé par un ministre du Christ lui-même. Aujourd'hui, ou bien les ministres du Christ ne peuvent conférer ce pouvoir, ou bien les vrais croyants sont peu nombreux – ou alors le Christ a très peu de ministres.

Que les premiers diacres étaient choisis non par les apôtres Comment ils sont choisis. mais par une congrégation de disciples, c'est-à-dire de chrétiens de toutes sortes, c'est ce qui ressort manifestement d'Actes 6, où nous lisons que les Douze, après l'augmentation du nombre des disciples, les réunirent et leur dirent qu'il ne convenait pas de délaissier la parole de Dieu pour le service des tables ; ils leur déclarèrent : *cherchez plutôt parmi vous, frères, sept hommes de bonne réputation, tout emplis de l'esprit saint et de sagesse, et nous les chargerons de cette affaire.* Il est manifeste ici que, même si les apôtres annoncèrent qu'ils étaient élus, c'est pourtant la congrégation qui les avait choisis, ce qui est d'ailleurs (v. 5) plus expressément attesté là où il est écrit que *cette proposition fut agréée par la multitude, et [qu'] ils en choisirent sept.*

Sous l'Ancien Testament, ceux de la tribu de Lévi Des revenus ecclésiastiques sous la loi de Moïse. pouvaient seulement exercer la prêtrise, et les autres charges inférieures de l'église. La terre était divisée entre les autres tribus (à l'exception de la tribu de Lévi), qui, à cause de la division de la tribu de Joseph, en Éphraïm et Manassé, étaient encore douze. Certaines cités étaient réservées à l'habitation de la tribu de Lévi, avec le cheptel autour. Mais leur part devait être le dixième des fruits de la terre de leurs frères. À nouveau, le dixième de ce dixième allait aux prêtres pour leur subsistance avec une part des oblations et des sacrifices. Dieu, en effet, avait dit à Aaron (Nb 18.20) : *tu n'auras pas d'héritage dans leur pays, et tu n'auras pas ta part au milieu d'eux. C'est moi qui serai ta part et ton héritage au milieu des fils d'Israël.* Car Dieu étant alors roi et ayant constitué ceux de la tribu de Lévi pour être ses ministres publics, il leur accorda le revenu public pour leur subsistance, c'est-à-dire la part que Dieu

s'était réservée pour lui-même ; il s'agissait des dîmes et des offrandes, et c'est ce que veut dire Dieu quand il dit : je suis ton héritage. Et donc, il ne serait pas impropre d'attribuer aux lévites le nom de *clergé*, qui vient de κληρος, mot qui signifie un lot ou un héritage, non pas parce qu'ils étaient plus héritiers que d'autres du royaume de Dieu, mais parce que l'héritage de Dieu était leur subsistance. Cela dit, étant donné qu'en ce temps-là Dieu lui-même était leur roi, que Moïse, Aaron et les grands prêtres qui leur succédèrent étaient ses lieutenants, il est manifeste que le droit aux dîmes et aux offrandes était constitué par la puissance civile.

Après leur rejet de Dieu et leur demande d'un roi, les lévites jouissaient encore du même revenu, mais le droit de celui-ci venait de ce que les rois ne le leur retirèrent jamais. En effet, le revenu public était à la disposition de celui qui était la personne publique, et celui-là (jusqu'à la captivité) était le roi. Et, à nouveau, après le retour de captivité, ils payèrent leurs dixièmes comme avant au prêtre. Donc, jusque-là, les recettes de l'église étaient fixées par le souverain civil.

Quant à la subsistance de notre Sauveur et de ses apôtres, À l'époque de notre Sauveur, et après. nous lisons seulement qu'ils avaient une bourse (que Judas Iscariote portait) ; que les apôtres qui étaient pêcheurs faisaient parfois leur métier et que, quand notre Sauveur envoya les douze apôtres pour ^{Mt 10.9,10} prêcher, il leur interdit de transporter *or, argent et cuivre dans leurs bourses, car le travailleur mérite son salaire*. Ainsi il est probable que leur subsistance courante n'était pas sans rapport avec leur emploi, car leur emploi (v. 8) était de *donner gratuitement parce qu'ils avaient reçu gratuitement*. Et leur subsistance était le *don gratuit* de ceux qui croyaient en la bonne nouvelle qu'ils portaient alentour de la venue du messie, leur sauveur. À quoi l'on peut ajouter tout ce qui provenait de la gratitude de ceux que notre Sauveur avait guéris de leurs maladies, parmi lesquels il y avait *certaines femmes* (Lc 8.2,3) *qui avaient été guéries d'esprits mauvais et d'infirmités, Marie de Magdala, dont étaient sortis sept*

démons, Jeanne, la femme de Chouza, intendant d'Hérode, Suzanne et plusieurs autres qui les aidaient de leurs biens.

Après l'ascension de notre Sauveur, les chrétiens de chaque cité ^{Ac 4.34} vivaient en commun de l'argent venant de la vente de leurs terres et de ce qu'ils possédaient, et qu'il déposaient aux pieds des apôtres volontairement et pas par devoir *car tant que tu gardais la terre* (dit saint Pierre à Annanie, Ac 5.4), *n'était-elle pas la tienne ? et après la vente n'était-ce pas en ton pouvoir ?* ce qui montre qu'il n'avait besoin de conserver ni sa terre ni son argent en mentant, car il n'était forcé de contribuer à rien du tout à moins que cela ne lui convienne. Et, de même qu'à l'époque des apôtres, de même aussi jusqu'après celle de Constantin le Grand, on trouvera que la subsistance des évêques et des pasteurs de l'église chrétienne n'était rien que la contribution volontaire de ceux qui avaient adopté leur doctrine. Il n'était pas alors question de dîmes ; en revanche l'affection des chrétiens pour leurs pasteurs, au temps de Constantin et de ses fils, était telle, comme dit Ammianus Marcellinus (dans la relation qu'il fait de la lutte opposant *Damasus* et *Ursicinus* au sujet de l'épiscopat), qu'elle justifiait leur opposition lorsque les évêques de ce temps, grâce à la libéralité de leurs troupeaux et surtout des matrones, menaient grand train, se déplaçant en carrosse, faisant bonne chère et arborant un somptueux appareil.

Mais on se demandera ici si le pasteur était alors contraint ^{Les ministres de l'évangile vivaient des bienfaits de leurs troupeaux. 1 Co 9.13} de vivre des contributions volontaires, comme s'il s'agissait d'aumônes, *car* (dit saint Paul, 1 Co 9.7) *qui part à la guerre à ses propres frais ? qui fait paître un troupeau sans se nourrir du lait de ce troupeau ?* Et encore : *ne savez-vous pas que ceux qui assurent le service du culte sont nourris par le temple, que ceux qui servent à l'autel ont part à ce qui est offert sur l'autel ?* c'est-à-dire prennent part à ce qui est offert sur l'autel pour leur subsistance. Et ensuite il conclut : *de même, le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'évangile de vivre de l'évangile.* Bien entendu, on peut déduire de ce passage que les pasteurs doivent vivre de leurs ouailles, mais non que les pasteurs doivent fixer soit la

quantité, soit la nature de leur propre allocation, et être (pour ainsi dire) leur propre pourvoyeur. Leur allocation doit donc nécessairement être déterminée soit par la gratitude et la libéralité de chaque individu de leur troupeau, soit par toute la congrégation. Cela ne pouvait pas être par toute la congrégation puisque alors ses actes n'étaient pas des lois ; donc, la subsistance des pasteurs avant que les empereurs et les souverains civils n'aient fait des lois pour établir cela, n'était rien d'autre que des bienfaits. Ceux qui servaient à l'autel vivaient de ce qui était offert. Ainsi, les pasteurs pouvaient prendre ce qui leur était offert par leurs ouailles, mais ils ne pouvaient nullement exiger ce qui ne leur était pas offert. Devant quelle cour auraient-ils pu se plaindre, eux qui n'avaient pas de tribunaux ? Ou bien, s'il y avait des arbitres parmi eux, qui aurait exécuté leurs jugements, dès lors qu'il n'y avait pas de pouvoir pour armer ceux qui avaient la charge de les exécuter ? Il résulte donc de cela qu'il ne pouvait y avoir aucune subsistance précise attribuée aux pasteurs de l'église, si ce n'est par la congrégation dans son ensemble, et seulement une fois que ses décrets ont force (non seulement de *canons*, mais encore) de *lois*, des lois que seuls des empereurs, des rois et autres souverains civils pouvaient faire. Le droit des dîmes dans la loi de Moïse ne pouvait s'appliquer à ceux qui étaient alors ministres de l'évangile, parce que Moïse et les grands prêtres étaient les souverains civils du peuple après Dieu, dont le royaume parmi les Juifs était donné dans le présent, alors que le royaume de Dieu par le Christ est encore à venir.

On a montré jusqu'à présent ce que sont les pasteurs de l'église, quels sont les éléments constitutifs de leur commission (ils prêchent, enseignent, baptisent et président leurs congrégations) ; ce qu'est la censure ecclésiastique – à savoir l'excommunication, c'est-à-dire, là où le christianisme était interdit par les lois civiles, de se mettre soi-même à l'écart de la fréquentation des excommuniés et, là où le christianisme est ordonné par la loi civile, de placer l'excommunié à l'écart de la congrégation des chrétiens ; qui élisait les pasteurs

et ministres de l'église (c'était la congrégation) ; qui les consacrait et les bénissait (c'était le pasteur) ; quel revenu leur était dû (rien que ce qu'ils possédaient en propre, ainsi que leur propre travail et les contributions volontaires des chrétiens dévots et reconnaissants). Il importe maintenant d'examiner quelle est la charge, dans l'église, des souverains civils ayant embrassé la foi chrétienne.

Et d'abord, il faut se souvenir que le droit de juger des doctrines qui conviennent à la paix et doivent être enseignées aux sujets est dans tous les États, indissolublement attaché (ainsi que cela a été prouvé au chapitre 18) à la puissance civile souveraine, que celle-ci soit en un seul homme ou en une assemblée d'hommes. Il est évident, en effet, même pour l'esprit le plus simple, que les actions humaines sont dérivées des opinions que les humains se font du bon ou du mauvais, opinions que leurs actions leur renvoient. En conséquence, ceux dont l'opinion est qu'il est moins dangereux pour eux de désobéir à leur souverain plutôt que de lui obéir, vont désobéir aux lois et, du coup, ils renverseront l'État et ils sèmeront le désordre et la guerre civile. C'est pour se prémunir contre cela que tout gouvernement civil est établi. Donc, dans tous les États des païens, les souverains ont eu le nom de pasteurs du peuple, parce qu'il n'y eut jamais un seul sujet qui pût licitement enseigner au peuple si ce n'est par sa permission et sous son autorité.

Ce droit des rois païens, on ne peut penser qu'il leur soit retiré du fait de leur conversion à la foi du Christ, qui ne commanda jamais que les rois, parce qu'ils croyaient en lui, devaient être déposés, c'est-à-dire assujettis à lui-même, ou (ce qui est tout un) qu'ils soient privés de la puissance nécessaire à la conservation de la paix parmi leurs sujets, et à leur défense face aux ennemis de l'étranger. Ainsi donc, les rois chrétiens sont encore les pasteurs suprêmes de leur peuple, et ont la puissance d'ordonner les pasteurs qui leur conviennent pour qu'ils enseignent à l'église, c'est-à-dire pour qu'ils enseignent au peuple commis à leur charge.

*Que le souverain civil
chrétien a le droit de
nommer les pasteurs.*

Encore une fois, si le droit de choisir les pasteurs (comme avant la conversion des rois) est laissé à l'église, parce que c'était ainsi à l'époque des apôtres eux-mêmes (ce qui a déjà été montré dans ce chapitre), même dans ce cas, ce sera le droit du souverain civil chrétien. En effet, en ce qu'il est un chrétien, il permet l'enseignement, et en ce qu'il est le souverain (ce qui est dire autrement qu'il est l'église par représentation), ceux qui enseignent, et qu'il a élus, sont élus par l'église. Et, quand une assemblée de chrétiens choisit son pasteur dans un État chrétien, c'est le souverain qui l'élit, parce que l'élection est faite en vertu de son autorité. De la même manière, quand une ville choisit son maire, il s'agit de l'acte de celui qui a la puissance souveraine ; en effet, tout acte accompli est l'acte de celui sans le consentement de qui cet acte serait invalide. Et donc, quel que soit l'exemple tiré de l'histoire au sujet de l'élection des pasteurs par le peuple, ou par le clergé, il n'y a aucun argument allant contre le droit d'un souverain civil, puisque ceux qui les ont élus l'ont fait en vertu de son autorité.

Dès lors, étant donné que dans tout État chrétien, le souverain civil est le pasteur suprême, à qui est commise la charge de tout le troupeau de ses sujets, et que, par conséquent, c'est par son autorité que tous les autres pasteurs sont faits et ont le pouvoir d'enseigner et d'accomplir tout ce qui relève de l'office pastoral, il s'ensuit également que c'est du souverain civil que tous les autres pasteurs tiennent leur droit d'enseigner, de prêcher et les autres fonctions attachées à leur office, et qu'ils ne sont rien que ses ministres, de la même façon que les magistrats des villes, les juges des cours de justice et les commandants des armées ne sont tous que les ministres de celui qui est le magistrat de l'ensemble de l'État, le juge de toutes les causes, et le commandant de l'ensemble de l'armée, lequel est toujours le souverain civil. Et la raison de cela ne vient pas de ce que ceux qui enseignent sont ses sujets, mais de ce que ceux qui doivent être éduqués le sont. Supposons, en effet, qu'un roi chrétien commette le pouvoir [*authority*] d'ordonner des pasteurs sur ses domaines de

souveraineté [*his dominions*] à un autre roi (comme plusieurs rois chrétiens accordent ce pouvoir [*power*] au pape), de la sorte, il ne constitue pas un pasteur au-dessus de lui-même, ni un pasteur souverain au-dessus de son peuple, car ce serait se priver soi-même de la puissance civile qui, dépendant de l'opinion que les gens ont de leur devoir envers lui et de la peur qu'ils ont de la punition dans un autre monde, dépendrait aussi de l'adresse et de la loyauté des docteurs qui ne sont pas moins sujets que les autres humains non seulement à l'ambition, mais encore à l'ignorance. En sorte que là où un étranger a le pouvoir de nommer ceux qui enseignent, celui-ci lui est conféré par le souverain du domaine de souveraineté où a lieu l'enseignement. Les docteurs chrétiens sont nos maîtres en christianisme, mais les rois sont les pères des familles et peuvent recevoir les maîtres comme leurs sujets, sur recommandation d'un étranger, mais non sur son commandement, en particulier quand, par leur enseignement pernicieux, un bénéfice important et évident retombe sur celui qui les a recommandés. Les rois ne sont pas non plus obligés de les retenir plus longtemps que cela est nécessaire au bien public dont ils continuent d'être chargés en tout, aussi longtemps qu'ils conservent tout autre droit essentiel de souveraineté.

Si donc quelqu'un demande à un pasteur dans l'exercice de sa fonction ce que les grands prêtres et les anciens du peuple (Mt 21.23) demandèrent à notre Sauveur : *par quelle autorité fais-tu cela, et qui t'a donné cette autorité ?* il ne peut faire d'autre réponse qu'en disant qu'il fait cela en vertu de l'autorité de l'État, autorité qui lui a été conférée par le roi, ou l'assemblée, représentant l'État. Tous les pasteurs, sauf le pasteur suprême, exécutent leurs charges selon le droit, c'est-à-dire en vertu de l'autorité du souverain civil, c'est-à-dire *jure civili*. En revanche, le roi comme tout autre souverain exécute son office de pasteur suprême en vertu de l'autorité immédiate de Dieu, c'est-à-dire *par droit divin*, ou *jure divino*. Donc, personne en dehors des rois ne peut mettre dans ses titres (une marque de leur

*L'autorité pastorale des
souverains est de jure
divino, celle de tout autre
pasteur est jure civili.*

soumission à Dieu seulement) *Dei gratia rex*, etc. Quand leur mandat commence, les évêques doivent dire : *par la faveur de la majesté du roi, évêque de tel diocèse* ou, en tant que ministres civils : *au nom de sa majesté*. En effet, en disant *divina providentia*, ce qui est la même chose que *Dei gratia*, bien que ce soit déguisé, ils nient avoir reçu leur mandat de l'État civil, faisant ainsi sournoisement glisser le joug de leur sujétion civile, s'opposant donc à l'unité et à la défense de l'État.

Mais si chaque souverain chrétien est le pasteur suprême de ses propres sujets, il semble qu'il ait aussi le pouvoir [*authority*], non seulement de prêcher (ce que personne peut-être ne niera), mais aussi de baptiser, d'administrer le sacrement de la cène du Seigneur, et de consacrer les temples et les pasteurs pour le service de Dieu, ce que la plupart nient, en partie parce qu'ils ont coutume de faire tout cela, et en partie parce que l'administration des sacrements, et la consécration des personnes et des lieux en vue d'un usage sacré requièrent l'imposition des mains de ceux qui, successivement depuis l'époque des apôtres, ont été ordonnés par une imposition semblable pour le même ministère. Donc, pour preuve de ce que les rois chrétiens ont le pouvoir [*power*] de baptiser et de consacrer, je donnerai la raison pour laquelle ils n'avaient pas coutume de le faire, et pour quelle raison, sans la cérémonie ordinaire de l'imposition des mains, ils ont la capacité de le faire quand ils le veulent.

Les rois chrétiens ont le pouvoir [power] d'exécuter toute sorte de fonction pastorale.

Il ne fait aucun doute qu'un roi qui serait versé dans les sciences pourrait, par le même droit de sa charge en vertu duquel il autorise les autres à enseigner, enseigner lui-même les sciences dans les universités. Néanmoins, puisque le soin qu'il prend de la totalité des affaires de l'État absorbe tout son temps, il ne lui est guère possible de s'impliquer personnellement dans cette affaire particulière. Un roi peut aussi, si cela lui plaît, siéger pour un jugement, entendre toutes sortes de causes et trancher, tout comme il donne à d'autres le pouvoir [*authority*] de le faire en son nom. Mais la charge qui pèse sur lui, qui

est le commandement et le gouvernement, le contraint à être continuellement à la barre et à commettre les charges ministérielles à d'autres placés sous lui. De la même façon, notre Sauveur (qui, c'est certain, avait le pouvoir de ^{Jn 4.2} baptiser) ne baptisait personne, mais envoyait ses apôtres et ses disciples pour baptiser. De même aussi saint Paul, devant la nécessité de prêcher ^{1 Co 1.14, 16, 17} en divers lieux très éloignés les uns des autres, baptisa peu : parmi les Corinthiens, il baptisa seulement *Crispus*, *Cajus* et *Stephanus*, et la raison était que sa charge principale était de prêcher. On voit par là manifestement que la charge la plus lourde (comme le gouvernement de l'église) dispense de la plus légère. Donc, la raison pour laquelle les rois chrétiens n'ont pas coutume de baptiser est évidente, et c'est la même qui fait que, de nos jours, peu de gens sont baptisés par les évêques et moins encore par le pape.

Quant à l'imposition des mains, si elle est nécessaire pour qu'un roi soit autorisé à baptiser et à consacrer, on peut l'envisager ainsi.

L'imposition des mains était une fort ancienne cérémonie publique chez les Juifs, par laquelle étaient désignés sans équivoque une personne ou l'objet d'une prière, d'une bénédiction, d'un sacrifice, d'une consécration, d'une condamnation et autre discours. Ainsi Jacob, bénissant les enfants de Joseph (Gn 48.14), *tendit sa main droite sur Éphraïm qui était le cadet, et sa main gauche sur Manassé qui était l'aîné, et cela, il le fit délibérément* (ils lui avaient d'ailleurs été présentés ainsi par Joseph, de sorte que celui-ci fut forcé de croiser les bras au-dessus d'eux) pour signaler à qui il adressait la plus grande bénédiction. De même aussi dans le sacrifice d'holocauste, Aaron reçoit l'ordre (Ex 29.10) d'*étendre sa main sur la tête du taureau* et (v. 15) d'*étendre sa main sur la tête du bélier*. La même chose encore se trouve en Lévitique 1.4 et 8.14. Pareillement, quand Moïse établit Josué comme chef des Israélites, c'est-à-dire le consacra au service de Dieu (Nb 27.23), il *étendit ses mains sur lui et lui donna sa charge*, désignant sans équivoque celui à qui ils devaient obéir à la guerre. Lors de la consécration des lévites (Nb 8.10), Dieu ordonna que *les*

enfants d'Israël devraient poser leurs mains sur les lévites. A la condamnation de celui qui avait blasphémé le Seigneur (Lv 24.14) Dieu ordonna que *tous ceux qui l'avaient entendu blasphémer devaient étendre leurs mains sur sa tête, et que toute la congrégation le lapide.* Et pourquoi seulement ceux qui l'avaient entendu devaient-ils étendre leurs mains sur lui, et non pas plutôt un prêtre, un lévite ou tel autre ministre en charge de la justice ? Mais parce que personne d'autre ne pouvait montrer à la congrégation qui avait blasphémé et devait mourir. Désigner de la main quelqu'un, ou quelque chose, à la vue est moins susceptible d'erreur que de faire entendre le nom.

Cette cérémonie était si observée qu'en bénissant toute la congrégation en une seule fois, ce qui ne pouvait se faire en étendant les mains, *Aaron* (Lv 9.22) *étendit pourtant ses mains vers le peuple en le bénissant.* On lit aussi au sujet d'une cérémonie semblable de consécration des temples chez les païens que, lorsque le prêtre étendait ses mains sur un pilier du temple, pendant ce temps il murmurait les mots de la consécration, tellement il est naturel de désigner une chose particulière par la main pour s'adresser aux yeux, plutôt que par des mots pour informer l'oreille pour les matières relevant du service public de Dieu.

Cette cérémonie n'était donc pas nouvelle à l'époque de notre Sauveur. En effet, Jaïre (Mc 5.23), dont la fille était malade, pria notre Sauveur (non de la guérir, mais) *d'étendre ses mains sur elle, afin qu'elle soit guérie.* Et (Mt 19.13) *ils amenèrent à lui des petits enfants pour qu'il mette ses mains sur eux et qu'il prie.*

Conformément à ce rite ancien, les apôtres et les prêtres, et le collège des prêtres lui-même, étendaient leurs mains sur ceux qu'ils faisaient pasteurs et en même temps priaient pour eux afin qu'ils reçoivent l'esprit saint, et non une fois seulement mais parfois plus souvent, quand une autre occasion se présentait ; mais le but était le même, à savoir une désignation précise, faite religieusement, de la personne ordonnée soit à la charge pastorale en général, soit à une mission particulière ; ainsi (Ac 6.6) *les apôtres priaient et étendaient leurs mains* sur les sept diacres. Cela était fait non pour leur donner de l'esprit

saint (car ils en étaient remplis avant d'être choisis, comme on le voit immédiatement avant, au verset 3), mais pour les désigner dans cette charge. Après que Philippe le diacre eut converti certaines personnes en Samarie, Pierre et Jean s'y rendirent (Ac 8.17) *et étendirent leurs mains sur eux, et ils reçurent l'esprit saint*. Ce n'était pas seulement les apôtres, mais aussi les prêtres qui avaient ce pouvoir ; saint Paul, en effet, avertit Timothée ainsi (1 Tm 5.22) : *n'impose hâtivement les mains à personne*, autrement dit, ne désigne personne à la légère à la charge de pasteur. Les prêtres du collège étendirent leurs mains sur Timothée, comme on le lit en 1 Timothée 4.14 ; on doit comprendre ici que l'un d'eux fut désigné pour ce faire par le collège, probablement leur

προετῶς, ou porte-parole, qui, peut-être, était saint Paul lui-même. En effet, dans sa deuxième *Épître* à Timothée (1.6) il lui dit *ravive le don de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains*. Soit dit en passant, remarquons que, dans ce passage, par esprit saint ce n'est pas la troisième personne de la trinité qui est signifiée, mais les dons nécessaires à l'office pastoral. On lit aussi que par deux fois saint Paul eut l'imposition des mains, d'abord par Ananias (Ac 9.17, 18) au moment de son baptême, ensuite (Ac 13.3) à Antioche quand, pour la première fois, il fut envoyé pour prêcher. L'utilité de cette cérémonie dans l'ordination des pasteurs consistait à désigner la personne à qui était donné ce pouvoir. Mais si, alors, il y avait eu un chrétien disposant auparavant du pouvoir d'enseigner, son baptême, c'est-à-dire le fait de le christianiser, ne lui aurait donné aucun nouveau pouvoir, mais l'aurait seulement mis en état de prêcher la véritable doctrine, autrement dit de bien utiliser son pouvoir. Donc l'imposition des mains n'était pas nécessaire. Le baptême seul était suffisant. Mais, avant le christianisme, tout souverain avait le pouvoir d'enseigner et d'ordonner ceux qui enseignaient, en sorte que le christianisme ne leur donna aucun droit nouveau, mais les orienta seulement dans la voie de l'enseignement de la vérité. Par conséquent, il n'avaient besoin d'aucune imposition des mains (en dehors de celle qui est pratiquée au

baptême) pour être autorisés à exercer n'importe quelle partie de la fonction pastorale, comme baptiser et consacrer. Et, dans l'Ancien Testament, même si le prêtre seulement avait le droit de consacrer, alors que la souveraineté résidait dans le grand prêtre, il n'en fut pourtant plus de même quand la souveraineté résida dans le roi ; on lit en effet (1 R 8) que Salomon bénit le peuple, consacra le temple et prononça la prière publique qui est le modèle en usage de nos jours pour la consécration de toutes les églises et chapelles chrétiennes. Il ressort de là qu'il n'avait pas seulement le droit du gouvernement ecclésiastique, mais aussi le droit d'exercer les fonctions ecclésiastiques.

De ce que le droit politique et ecclésiastique des souverains chrétiens est indivisible, il est évident qu'ils ont tout le pouvoir sur leurs sujets dont peut disposer un homme pour le gouvernement des actions humaines extérieures, à la fois en politique et en religion et qu'ils peuvent faire les lois que, selon eux, ils jugent adaptées au gouvernement de leurs propres sujets en tant qu'ils sont à la fois l'État et l'église, car État et église sont formés des mêmes individus.

Dans son domaine de souveraineté le souverain civil, s'il est chrétien, est chef de l'église.

Si cela leur plaît, ils peuvent (comme beaucoup de rois chrétiens le font) commettre au pape le gouvernement de leurs sujets pour les questions religieuses ; mais alors le pape est, sur ce point, leur subordonné et, sur le domaine d'un autre, il exerce cette charge *jure civili* selon le droit du souverain civil, et non pas *jure divino*, selon le droit divin ; et donc, il peut être relevé de cette charge quand le souverain l'estime nécessaire au bien de ses sujets. Si cela leur plaît, ils peuvent encore commettre à un unique pasteur suprême le soin des affaires religieuses, ou à une assemblée de pasteurs, et leur donner le pouvoir qui leur conviendra sur l'église, ou l'un sur l'autre ; ils peuvent leur donner tous les titres honorifiques qu'ils veulent, évêques, archevêques, prêtres, curés, et faire les lois qui leur assureront une subsistance, soit par les dîmes, soit par un autre moyen qui leur plaira, en sorte que cela soit fait avec une conscience sincère dont Dieu seul est juge. C'est le souverain civil qui doit

nommer les juges et les interprètes des écritures canoniques, parce que c'est par lui qu'elles deviennent lois. C'est également lui qui donne force aux excommunications, en se contentant de lois et de peines pouvant ramener les libertins obstinés à l'humilité et les contraindre à s'unir au reste de l'église. Bref, il a la puissance suprême en toutes les causes, qu'elles soient ecclésiastiques ou civiles, et pour autant qu'elles relèvent des actions et des paroles car il n'y a qu'elles qui soient connues et qui peuvent donner lieu à des accusations. Et pour celles qui ne peuvent donner lieu à des accusations, il n'y a pas du tout de juge, si ce n'est Dieu qui connaît les cœurs. Ces droits sont attachés à tous les souverains, monarques ou assemblées, car ceux qui sont les représentants d'un peuple chrétien sont les représentants de l'église ; en effet, une église et un État d'un peuple chrétien sont une seule et même chose.

Bien que ce que j'ai dit ici et ailleurs me paraisse Examen du De summo pontifice du cardinal Bellarmin. suffisamment clair pour affirmer que le pouvoir ecclésiastique appartient aux souverains civils, néanmoins, parce que la revendication du pape de Rome à exercer universellement ce pouvoir a été défendue principalement, et, je pense, aussi puissamment que possible par le cardinal Bellarmin dans sa controverse *De summo pontifice*, j'ai estimé nécessaire d'examiner, aussi brièvement que je pourrai, les fondements et la solidité de son propos.

Sur les cinq livres qu'il a écrits à ce sujet, le premier contient trois Le premier livre. questions ; l'une est : quel est en soi le meilleur gouvernement, la *monarchie*, l'*aristocratie* ou la *démocratie* ? Il ne conclut en faveur d'aucun, mais en faveur du gouvernement mixte des trois. Une autre est : quel est, parmi ces trois, le meilleur gouvernement de l'église ? Il conclut en faveur du gouvernement mixte, mais avec plus de monarchie. Une troisième porte sur la question de savoir si, dans cette monarchie mixte, saint Pierre avait la place d'un monarque. En ce qui concerne sa première conclusion, j'ai déjà suffisamment montré (chapitre 18) que tous les gouvernements auxquels les humains sont

contraints d'obéir sont simples et absolus. Dans une monarchie, il n'y a qu'un unique individu suprême, et tous ceux qui disposent d'une quelconque sorte de pouvoir dans l'État ne l'ont qu'à titre de commission qu'ils tiennent de lui, le temps qu'il lui plaît, et ils l'exercent en son nom⁸. Dans l'aristocratie et la démocratie, il n'y a qu'une assemblée unique suprême ayant la même puissance que celle appartenant au monarque dans une monarchie, puissance qui n'est pas une souveraineté mixte, mais absolue. Quant à la question de savoir laquelle des trois sortes est la meilleure, il n'y a pas à en discuter, quand l'une ou l'autre est déjà établie : celle existant dans le présent doit toujours être préférée et conservée, elle doit toujours être tenue comme étant la meilleure, parce qu'il est contraire tant à la loi de nature qu'à la loi divine de faire quoi que ce soit tendant à la subversion de ce qui est. En outre, le pouvoir d'un pasteur (sauf s'il a la souveraineté civile) n'a rien à faire avec la meilleure sorte de gouvernement, parce que sa vocation n'est pas de gouverner les humains par le commandement, mais de les instruire et de les convaincre par des arguments en leur laissant le soin d'examiner s'ils embrasseront, ou rejetteront, la doctrine enseignée. En effet, monarchie, aristocratie, démocratie renvoient pour nous à trois sortes de souverains, non de pasteurs ; ou, comme on peut le dire, à trois sorte de chefs de famille, non à trois sortes de maîtres pour leurs enfants.

Et donc, la deuxième conclusion, au sujet de la meilleure forme de gouvernement de l'église, est sans rapport avec la question du pouvoir du pape à l'extérieur de ses possessions, car en tout État, son pouvoir (s'il en a un) est seulement celui d'un maître et non celui d'un chef de famille.

Pour ce qui est de la troisième conclusion, qui est celle de savoir si saint Pierre était monarque de l'église, il avance comme argument principal un passage en Matthieu 16. 18, 19 : *tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon église, etc., et je te donnerai les clés du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux*. Ce passage, à y bien voir, ne prouve rien de plus que ceci : l'église du

Christ est fondée sur un seul article, à savoir celui selon lequel Pierre, professant au nom de tous les apôtres, donna occasion à notre Sauveur de dire les mots qui viennent d'être cités. Pour pouvoir clairement comprendre cela, il faut considérer que notre Sauveur ne prêcha par lui-même, par Jean-Baptiste, et par ses apôtres, que cet unique article de foi qu'*il était le Christ*. Tous les autres articles ne requièrent pas la foi autrement que fondée sur ce point. Jean fut le premier (Mt 3.2) qui pria ceci : *le royaume de Dieu est proche*. Puis notre Sauveur lui-même prêcha la même chose, et, à ses douze apôtres, quand il leur donna mandat (Mt 10.7), il n'est fait mention pour prêcher d'aucun autre article que celui-là. Ceci était l'article fondamental, c'est-à-dire la fondation de la foi de l'église. Par la suite, les apôtres étant revenus vers lui, il leur demanda à tous (Mt 16.13) et pas à Pierre seulement *ce qu'on disait qu'il était* et ils répondirent que *certaines disaient qu'il était Jean le Baptiste, d'autres Élie, pour d'autres Jérémie ou l'un des prophètes*. Alors il le demanda à tous une nouvelle fois (pas seulement à Pierre) : qui dites-vous que je suis ? Et donc saint Pierre répondit (pour tous) : *tu es le Christ, le fils du dieu vivant*. Je dis que telle est la fondation de la foi de toute l'église, ce qui fut l'occasion pour notre Sauveur de dire *sur cette pierre, je bâtirai mon église*. Il est manifeste ici que, par cette pierre fondatrice de l'église, c'est l'article fondamental de la foi de l'église qui est signifié. Mais alors pourquoi (pourraient objecter certains) notre Sauveur interpose-t-il ces mots *tu es Pierre*. Si le texte original avait été rigoureusement traduit, la raison en serait facilement apparue. Il importe donc de considérer que l'apôtre *Simon* était surnommé *Pierre* (qui est la signification du mot *cephas* en syriaque, et de *petrus* en grec). Quand donc Pierre eut confessé cet article fondamental, notre Sauveur, faisant allusion à son nom, dit (comme si c'était dans notre langue) : *tu es Pierre*, et sur cette pierre, je bâtirai mon église. Ce qui revient à dire que cet article, *je suis le Christ*, est la fondation de toute la foi que j'exige de tous ceux qui sont membres de mon église. D'ailleurs, cette allusion à un nom n'est pas rare dans la conversation ordinaire. En revanche,

c'eût été une étrange et obscure parole si notre Sauveur, ayant l'intention de bâtir son église sur la personne de saint Pierre, avait dit : *tu es une pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon église*, alors qu'il est si évident et exempt d'ambiguïté de dire : *je bâtirai mon église sur toi*, pourtant il y aurait toujours eu une allusion à son nom.

Quant à ces mots *je te donnerai les clés du ciel*, etc., ce n'est rien de plus que ce que notre Sauveur donna aussi à tous ses autres disciples (Mt 18.18) : *tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans les cieux*. Mais, quelle que soit l'interprétation que l'on donne de cela, il n'y a pas de doute que le pouvoir qui est donné ici appartient à tous les pasteurs suprêmes, comme le sont tous les souverains civils chrétiens à l'intérieur de leurs domaines de souveraineté. Et cela, d'autant plus que si saint Pierre, ou notre Sauveur lui-même, avait converti l'un d'eux à le croire et à reconnaître son royaume, son royaume n'étant pas de ce monde, il aurait laissé au souverain civil le soin ultime de convertir ses sujets, et à lui seulement, ou alors il l'aurait privé de sa souveraineté à laquelle le droit d'enseigner est inséparablement attaché. Et cela est suffisant pour réfuter le premier livre de Bellarmin, où il entendait prouver que saint Pierre avait été le monarque universel de l'église, c'est-à-dire de tous les chrétiens du monde.

Le second livre compte deux conclusions : l'une est que saint Le second livre. Pierre était évêque de Rome, et y mourut ; l'autre est que les papes de Rome sont ses successeurs. Deux choses qui ont été discutées par d'autres. Mais, en les supposant vraies, il reste que, si l'évêque de Rome s'entend soit comme monarque de l'église, soit comme son pasteur suprême, l'évêque n'était pas Sylvestre, mais Constantin (qui fut le premier empereur chrétien). Et, comme Constantin, tous les autres empereurs chrétiens furent de droit évêques suprêmes de l'empire romain. Je dis de tout l'empire romain, non de toute la chrétienté, parce que d'autres souverains chrétiens avaient le même droit dans

chacun de leurs territoires, en tant que charge essentiellement liée à leur souveraineté. Ce qui répondra au second livre.

Dans le troisième livre, il traite de la question de savoir si le pape ^{*Le troisième livre.*} est l'antichrist. En ce qui me concerne, je ne vois pas d'argument prouvant qu'il le soit dans le sens que l'Écriture donne à ce terme. Et je ne ferai pas valoir cette qualité d'antichrist pour m'opposer à l'autorité qu'il exerce ou a exercée jusqu'à maintenant à l'intérieur des domaines de souveraineté de tel prince ou de tel État. Il est évident que les prophètes de l'Ancien Testament faisaient des prévisions, et que les Juifs attendaient un messie, c'est-à-dire un Christ, qui rétablirait parmi eux le royaume de Dieu, qu'ils avaient rejeté au temps de Samuel, quand ils voulurent un roi selon les mœurs des autres nations. Leur attente les mit à la merci de toutes les impostures de ceux qui avaient à la fois l'ambition de tenter de réaliser le royaume, et l'art de tromper les gens par des miracles fallacieux, par une vie hypocrite, ou par des sermons et des doctrines acceptables. Notre Sauveur et ses apôtres mirent donc en garde contre les faux prophètes et les faux Christs. Les faux Christs sont ceux qui prétendent être le *Christ*, mais ne le sont pas ; ceux-là sont, à proprement parler, les *antichrists* comme quand un schisme surgit dans l'église du fait de l'élection de deux papes, l'un appelant l'autre *antipape*, ou faux pape. Et donc, il y a deux signes essentiels de l'antichrist, au sens propre : l'un est de nier que Jésus soit le Christ ; l'autre est d'affirmer être soi-même le Christ. Le premier signe est établi par saint Jean (1 Jn 4.3) : *et tout esprit qui ne confesse pas que Jésus Christ est venu dans la chair, n'est pas l'esprit de Dieu ; et ceci est l'esprit de l'antichrist.* L'autre signe est exprimé par les mots de notre Sauveur : *beaucoup viendront en prenant mon nom, et diront, je suis le Christ ; ou encore : si quelqu'un vous dit le Christ est ici, le Christ est là, ne le croyez pas.* Et donc un antichrist doit être un faux Christ, c'est-à-dire l'un de ceux qui prétendent être eux-mêmes le Christ. En partant de ces deux signes, *nier que Jésus soit le Christ* et *affirmer être soi-même le Christ*, il s'ensuit qu'il doit aussi être *un adversaire de*

Jésus le vrai Christ, ce qui est une autre signification courante du mot antichrist. Or, parmi ces multiples antichrists, il y en a un spécial, ὁ ἀντίχριστος, l'*antichrist*, ou antichrist défini, entendu comme une personne précise, non pas *un antichrist*, comme une personne indéfinie. Cela dit, étant donné que le pape de Rome ne prétend pas être lui-même le Christ et ne nie pas non plus que Jésus soit le Christ, je ne perçois pas comment il peut être appelé l'antichrist. Ce mot ne renvoie pas à celui qui prétend être *son* lieutenant, ou vicaire universel, mais à celui qui prétend être *lui*. Il y a aussi un autre signe du temps de cet antichrist spécial, comme lorsque ^{Dn 9.27} (Mt 24.15) cet abominable dévastateur, dont il est question dans Daniel, se tiendra dans le lieu saint et qu'il y aura des turbulences comme il n'y en eut pas depuis le commencement du monde, et comme il n'y en aura plus jamais à nouveau, tellement elles semblent devoir durer longtemps (v. 22) : *nulle chaire ne pourrait être sauvée, mais à cause des élus ces jours seront abrégés* (diminués). Or, ces turbulences ne sont pas encore arrivées, puisqu'elles doivent être suivies (v. 29) de ténèbres sur le soleil et la lune, de la chute des étoiles, de la corruption des cieux et du retour glorieux de notre Sauveur parmi les nuages. Et donc, l'*antichrist* n'est pas encore venu, alors que beaucoup de papes sont venus et sont repartis. Il reste vrai que le pape, en prenant sur lui de donner des lois à tous les rois et peuples chrétiens, usurpe un royaume en ce monde que le Christ ne prit pas en charge ; or, le pape ne le fait pas *comme Christ*, mais *pour le Christ*, ce qui n'a rien à voir avec l'*antichrist*.

Dans le quatrième livre, pour prouver que le pape est le juge ^{Le quatrième livre.} suprême dans toutes les questions relatives à la foi et aux mœurs (*ce qui revient à être le monarque absolu de tous les chrétiens du monde*), il avance trois propositions : la première est que ses jugements sont infaillibles ; la seconde est qu'il peut faire de vraies lois et punir ceux qui ne les observent pas ; la troisième est que notre Sauveur conféra toute juridiction ecclésiastique au pape de Rome.

En ce qui concerne l'infaillibilité de ses jugements, il se réfère aux Écritures, et d'abord à Luc 22. 31 : *Simon, Simon, Satan vous a réclamés pour vous secouer dans un crible comme on fait pour le blé. Mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne disparaisse pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères.* Selon l'exposé de Bellarmin, ce texte montre que le Christ donna à Simon Pierre deux privilèges ; l'un est que jamais sa foi ne faillira, de même que celle d'aucun de ses successeurs, l'autre est que ni lui ni aucun de ses successeurs ne définirait un point quelconque relatif à la foi et aux mœurs de façon erronée, ou d'une manière contraire à la définition d'un pape antérieur – ce qui est une interprétation étrange et très forcée. Mais quiconque lit ce chapitre attentivement verra qu'il n'y a pas d'endroit dans toute l'Écriture qui aille plus contre l'autorité du pape que ce passage précis. Les prêtres et les scribes cherchant à tuer notre Sauveur le jour de la pâque, cependant que Judas était possédé par la résolution de le trahir et que le jour de la pâque était arrivé, notre Sauveur la célébra avec ses apôtres, célébration dont il dit qu'elle serait la dernière avant l'avènement du royaume de Dieu. Il leur dit en même temps que l'un d'eux le trahirait. Là-dessus, ils demandèrent lequel d'entre eux ce serait, aussitôt (voyant que la prochaine pâque que leur maître allait célébrer serait quand il serait roi) ils se disputèrent pour savoir qui serait alors le plus important. Donc, notre Sauveur leur dit que les rois des nations avaient l'autorité sur leurs sujets, et qu'ils sont appelés d'un nom (en hébreu) signifiant bienfaiteurs ; or, je ne peux être ainsi pour vous, et vous devez vous efforcer de servir un autre. J'ai ordonné pour vous un royaume, mais il est tel que mon père me l'a ordonné, un royaume que je dois maintenant acheter avec mon sang, et que je ne posséderai pas avant mon retour. Alors, vous boirez et mangerez à ma table, et vous vous assoirez sur les trônes pour juger les douze tribus d'Israël. Ensuite, s'adressant à saint Pierre, il dit : *Simon, Simon, Satan cherche en suscitant une domination dans le présent à affaiblir ta foi dans l'avenir, mais j'ai prié pour toi, pour que ta foi ne faiblisse*

*Textes sur l'infaillibilité du
jugement du pape en
matière de foi.*

pas ; donc, toi (remarquez ceci), étant converti et comprenant mon royaume comme celui d'un autre monde, confirme la même foi en tes frères. À cela saint Pierre répondit (comme celui qui n'attend plus une autorité quelconque en ce monde) : *Seigneur, je suis prêt à aller avec toi, non seulement en prison, mais à la mort.* On voit par là manifestement, non seulement qu'aucune juridiction n'avait été donnée à saint Pierre en ce monde, mais qu'il avait la charge d'enseigner à tous les autres apôtres qu'ils n'en auraient pas non plus. Quant à l'infailibilité des sentences de saint Pierre, définitives en matière de foi, il n'y a rien de plus qui s'y rapporte dans ce texte que ceci : saint Pierre doit persévérer dans la croyance en ce point, à savoir que le Christ doit revenir et posséder le royaume le jour du jugement – royaume que ce texte n'a pas donné à tous ses successeurs, puisque nous les voyons le revendiquer dans le monde qui est maintenant.

Le deuxième passage est dans Matthieu 16 : *tu es Pierre et sur ce rocher je bâtirai mon église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle.* Ce texte (comme je l'ai déjà montré dans ce chapitre) ne prouve rien de plus que ceci : les portes de l'enfer ne prévaudront pas face à la confession de Pierre, qui est l'occasion de ce propos, à savoir que *Jésus est le Christ, fils de Dieu.*

Le troisième texte est dans Jean 21.16, 17 : *nourris mes brebis*, qui ne signifie rien de plus qu'une commission d'enseigner. Et si l'on accorde que le reste des apôtres est désigné sous le nom de *brebis*, alors il s'agit du pouvoir suprême d'enseigner. Or, cela valait seulement pour l'époque où il n'y avait pas de souverains chrétiens déjà en possession de cette suprématie. Mais j'ai déjà prouvé que les souverains chrétiens sont, à l'intérieur de leurs propres domaines de souveraineté, les pasteurs suprêmes, institués pour cela par le baptême, quoique sans autre imposition des mains. En effet, pareille imposition, étant une cérémonie servant à désigner la personne, est inutile dès lors que le souverain est déjà appelé au pouvoir d'enseigner la doctrine qu'il veut du fait de son institution à la puissance absolue sur ses sujets. En effet,

comme je l'ai prouvé auparavant, les souverains sont les maîtres suprêmes (en général), du fait de leur charge, et donc ils s'obligent eux-mêmes (par leur baptême) à l'enseignement de la doctrine du Christ. Et, quand ils tolèrent que d'autres enseignent leur peuple, ils le font au péril de leur âme, car c'est aux chefs de famille que Dieu demandera des comptes au sujet de l'instruction de ses enfants et serviteurs. C'est d'Abraham lui-même, non d'un laquais que Dieu dit (Gn 18.19) : *j'ai voulu le connaître afin qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui d'observer la voie du Seigneur en pratiquant la justice et le droit.*

Le quatrième texte est dans Exode 28.30 : *tu placeras dans le pectoral du jugement le ourim et le toummim*, mots qui, selon lui, sont traduits dans la version des Septante *δήλωσιν καὶ ἀλήθειαν*, c'est-à-dire *évidence* et *vérité*. De là il conclut que Dieu a donné évidence et vérité (c'est-à-dire presque l'infaillibilité) au grand prêtre. Mais que ce soit l'évidence et la vérité elle-même qui furent données, ou que ce ne soit qu'un avertissement au prêtre de faire l'effort de s'informer clairement et de juger droitement, il n'en demeure pas moins que ce qui fut donné au grand prêtre fut donné au souverain civil : tel était en effet le grand prêtre, immédiatement après Dieu dans l'État d'Israël. Autrement dit, l'argument de l'évidence et de la vérité est en faveur de la suprématie ecclésiastique des souverains civils sur leurs propres sujets, contre la prétendue puissance du pape. Tels sont les textes invoqués en faveur de l'infaillibilité du jugement du pape sur la question de la foi.

Pour ce qui est de l'infaillibilité de son jugement en matière de mœurs, il invoque un texte en Jean 16.13 : *lorsque viendra l'esprit de vérité, il vous fera accéder à la vérité tout entière*. Ici (dit-il) *vérité tout entière* signifie au moins *toute vérité nécessaire au salut*. Or, en atténuant ainsi le sens, il n'attribue pas plus d'infaillibilité au pape qu'à n'importe quel individu professant le christianisme et qui ne doit pas être damné. En effet, si quelqu'un est dans l'erreur en quoi que ce soit, là où il est nécessaire de ne pas errer pour être sauvé, il est impossible qu'il soit sauvé, car cela seulement est nécessaire au

salut, sans quoi être sauvé est impossible. Quel est cela, c'est ce que j'établirai au chapitre suivant, d'après l'Écriture. Pour l'instant, je ne dis que ceci : même s'il est accordé qu'il soit impossible au pape d'enseigner une erreur, il reste qu'à ce titre il n'aurait malgré tout aucune juridiction sur les domaines de souveraineté d'un autre prince, à moins de dire aussi qu'en toute occasion, on est obligé en conscience d'affecter à un travail le meilleur travailleur, même si l'on a antérieurement promis ce travail à un autre.

En plus de ces textes, il tire des arguments de la raison : si le peuple peut être dans l'erreur au sujet des nécessités, alors le Christ n'a pas fait suffisamment pour le salut de l'église, parce qu'il a ordonné à l'église de suivre les directives du pape. Or, cette raison est invalide à moins de montrer quand et où le Christ ordonna cela ou mentionna jamais un pape. En réalité, même si on est d'accord pour donner au pape ce qui a été donné à saint Pierre, il reste que, étant donné qu'il n'y a dans l'Écriture aucun ordre donné à qui que ce soit d'obéir à saint Pierre, personne ne saurait être juste en obéissant à celui dont les ordres sont contraires à ceux de son souverain légitime.

Enfin, il n'a été déclaré ni par l'église ni par le pape lui-même qu'il est le souverain civil de tous les chrétiens dans le monde, et donc tous les chrétiens ne sont pas tenus de reconnaître sa juridiction sur les questions de mœurs. En effet, la souveraineté civile et la justice suprême dans les différends en matière de mœurs sont une même chose ; ceux qui font les lois civiles ne déclarent pas seulement ce qui est juste, ils font aussi que les actions sont justes ou injustes. Rien en effet, dans les mœurs humaines, ne fait qu'elles sont droites ou qu'elles ne le sont pas, si ce n'est leur conformité avec les lois du souverain. Et donc, quand le pape revendique la suprématie dans les différends portant sur des questions de mœurs, il enseigne la désobéissance au souverain civil, ce qui est une doctrine erronée contraire aux nombreux préceptes de notre Sauveur et de ses apôtres, tels que l'Écriture nous les fait connaître.

Pour prouver que le pape a le pouvoir de faire les lois, il renvoie à plusieurs textes. Le premier est en Deutéronome 17.12 : *mais l'homme qui aura agi avec présomption sans écouter le prêtre qui se tient là, officiant pour le Seigneur ton Dieu sans écouter le juge, cet homme-là mourra, et tu ôteras le mal d'Israël*. Pour répondre à cela, il importe de se souvenir que le grand prêtre (immédiatement après Dieu) était le souverain civil, et tous les juges devaient être constitués par lui. Ce texte se ramène donc à celui-ci : *celui qui aura la présomption de désobéir au souverain civil du moment ou à l'un quelconque de ses officiers dans l'exercice de ses fonctions, celui-là mourra*, ce qui est clairement en faveur de la souveraineté civile, contre le pouvoir universel du pape.

Le deuxième est un texte de Matthieu 16 : *tout ce que vous lierez*, etc., et il interprète ce *lien* comme s'il s'agissait de celui qui est attribué (Mt 23.4) aux scribes et aux pharisiens : *ils lient de lourds fardeaux, difficiles à porter, et les posent sur les épaules des hommes*. Ce qui signifie (dit-il) faire les lois. Et il conclut de là que le pape peut faire des lois. Mais cela aussi ne vaut que pour le pouvoir législatif du souverain civil ; les scribes et les pharisiens, en effet, siégeaient dans la chaire de Moïse, or Moïse, immédiatement après Dieu, était le souverain du peuple d'Israël. Donc, notre Sauveur leur commanda de faire tout ce qu'ils diraient, non pas tout ce qu'ils feraient, c'est-à-dire obéir à leurs lois, mais sans suivre leur exemple.

Le troisième est un texte de Jean 21.16 : *nourris mes brebis*, ce qui ne signifie pas le pouvoir de faire des lois, mais l'ordre d'enseigner. Faire les lois appartient au seigneur de la famille qui choisit son chapelain comme il l'entend, comme le maître pour enseigner ses enfants.

Le quatrième texte, Jean 20.21, va contre sa propre démonstration. Les mots sont : *comme mon père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie*. Mais notre Sauveur a été envoyé pour rédimer (par sa mort) les croyants et les préparer, par sa prédication et celle de ses apôtres, à leur entrée en son royaume dont il dit lui-même qu'il n'est pas de ce monde ; et il nous a enseigné à prier pour qu'il

advienne ultérieurement, mais il refusa (Ac 1.6,7) de dire à ses apôtres quand il devrait arriver. Dans ce royaume, quand il adviendra, les douze apôtres seront assis sur les douze trônes (peut-être seront-ils tous assis aussi haut que le siège de saint Pierre) pour juger les douze tribus d'Israël. Donc, étant donné que Dieu le père n'envoya pas notre Sauveur pour faire des lois dans ce monde-ci, on peut conclure de ce texte que notre Sauveur n'envoya pas non plus saint Pierre pour faire des lois ici, mais pour convaincre les humains de croire avec une foi solide en son retour. Et, pendant ce temps, s'ils sont sujets, il avait à les convaincre d'obéir à leurs princes, et, s'ils étaient princes, ils devaient convaincre ceux-ci à la fois de croire eux-mêmes cela et de le faire croire à leurs sujets – ce qui est l'office d'un évêque. Donc, ce texte marque fortement la jonction de la suprématie ecclésiastique avec la souveraineté civile, contrairement à l'affirmation pour laquelle le cardinal Bellarmin l'a allégué.

Le cinquième texte est en Actes 15.28 : *l'esprit saint et nous-mêmes, nous avons estimé bon de ne vous imposer aucune autre charge que ces exigences inévitables : que vous vous absteniez des viandes offertes aux idoles, du sang des animaux étouffés et de la fornication.* Il retient ici l'expression *imposer une charge* pour signifier pouvoir législatif. Mais quelqu'un peut-il dire en lisant ce texte que cette formule des apôtres ne peut être aussi adéquatement utilisée pour donner un conseil que pour faire des lois ? La forme de la loi est *nous ordonnons* ; or, *nous avons estimé bon* est une forme ordinairement utilisée par ceux qui ne donnent que des avis. Ceux qui donnent un avis imposent un fardeau, bien qu'il soit conditionnel, autrement dit à la condition que ceux qui le reçoivent atteignent leurs buts. Tel est le fardeau consistant à s'abstenir d'animaux étouffés, de leur sang, qui ne s'impose pas absolument, mais au cas où ils ne veulent pas errer. J'ai montré auparavant (chapitre 25) que la loi se distingue du conseil en ceci que la raison d'une loi vient du dessein et du bénéfice qu'en tire celui qui la prescrit, alors que la raison d'un conseil vient du dessein et du bénéfice de celui à qui le conseil est donné⁹. Or, ici, les apôtres

n'avaient pour but que le bénéfice de la conversion des gentils, à savoir leur salut, et non leur propre bénéfice, car ayant fait cet effort ils en seront récompensés, qu'ils soient ou non obéis. Et donc, les actes de ce concile n'étaient pas des lois, mais des conseils.

Le sixième texte est en Romains 13 : *que toute âme soit soumise aux pouvoirs supérieurs, car il n'est de pouvoir que de Dieu*, ce qui, dit-il, ne s'entend pas seulement des princes séculiers, mais des princes ecclésiastiques. À quoi je réponds, premièrement, qu'il n'y a pas de princes ecclésiastiques qui ne soient aussi des souverains civils ; et leurs principautés n'excèdent pas l'étendue de leur souveraineté civile : à l'extérieur de celle-ci, bien qu'ils puissent être admis comme docteurs, ils ne peuvent être reconnus comme princes. En effet, si l'apôtre avait dit que nous devions nous assujettir à la fois à nos princes et aussi au pape, il aurait enseigné une doctrine dont le Christ lui-même nous a dit qu'elle est impossible, à savoir *servir deux maîtres*. Et, bien que l'apôtre dise en un autre lieu : *j'écris cela étant absent, car si j'étais présent je serais plus sévère conformément au pouvoir que le Seigneur m'a donné*, ce n'est pas qu'il revendique le pouvoir de mettre à mort, d'emprisonner, de bannir, de battre et de donner des amendes à certains d'entre eux, toutes choses qui sont des peines, mais seulement d'excommunier, ce qui (sans la puissance civile) n'est rien de plus que leur mise à l'écart et revient à n'avoir pas plus affaire avec eux qu'avec un païen ou un publicain, ce qui, dans beaucoup de cas peut être plus douloureux pour celui qui excommunie que pour l'excommunié.

Le septième texte est en 1 Corinthiens 4.21 : *attendez-vous que je vienne à vous avec des verges ou avec amour et dans un esprit de douceur ?* Mais ici encore ce n'est pas le pouvoir d'un magistrat de punir des coupables qui est signifié par les verges, mais seulement le pouvoir d'excommunier qui, dans sa nature, n'est pas une peine, mais seulement l'annonce d'une peine que le Christ infligera quand il entrera en possession de son royaume le jour du jugement. Alors, ce ne sera pas non plus proprement une peine, comme pour un sujet qui

aurait enfreint la loi, mais une vengeance sur un ennemi ou un révolté qui nie le droit de notre Sauveur sur son royaume. Et donc, cela ne prouve pas le pouvoir législatif d'un évêque quelconque qui n'aurait pas la puissance civile.

Le huitième texte est en Timothée 3.2 : *un évêque doit être le mari d'une seule femme, vigilant, sobre*. Ce texte, dit-il, était une loi. Je pensais que nul ne pouvait faire une loi dans l'église que le monarque de l'église, saint Pierre. Mais, supposons que ce précepte ait été fait en vertu de l'autorité de saint Pierre, je ne vois malgré tout aucune raison de l'appeler une loi, plutôt qu'un avis, vu que Timothée n'était pas un sujet, mais un disciple de saint Paul ; quant à ceux du troupeau à la charge de Timothée, ils n'étaient pas ses sujets dans le royaume, mais ses élèves à l'école du Christ. Si tous les préceptes qu'il donne à Timothée étaient des lois, pourquoi celui-ci n'est pas aussi une loi : *ne bois plus d'eau, mais un peu de vin pour ta santé* ? Et pourquoi les préceptes des bons médecins ne seraient-ils pas autant de lois ? Ce n'est pas le ton impératif du discours, mais la sujétion absolue à une personne qui fait de ses préceptes des lois.

Pareillement, le neuvième texte, en 1 Timothée 5.19 : *n'accepte d'accusation contre un ancien que sur déposition de deux ou trois témoins*, est un sage précepte, mais pas une loi.

Le dixième texte est en Luc 10.16 : *qui vous écoute m'écoute, et qui vous repousse me repousse*. Il ne fait pas de doute que celui qui repousse le conseil de ceux qui sont envoyés par le Christ repoussent le Christ lui-même. Mais maintenant, qui sont ceux qui sont envoyés par le Christ, sinon ceux qui sont ordonnés pasteurs par l'autorité licite ? Et quels sont ceux qui sont licitement ordonnés sans l'avoir été par le pasteur souverain ? Et qui est ordonné par le pasteur souverain dans un État chrétien, qui n'est pas ordonné en vertu de l'autorité du souverain de cet État ? Donc, il s'ensuit que celui qui écoute son souverain, celui-ci étant chrétien, écoute le Christ, et que celui qui repousse la doctrine que son roi autorise, celui-ci étant chrétien, repousse la doctrine du

Christ (ce n'est pas ce que Bellarmin entend prouver par ce texte, mais le contraire). Mais tout cela n'a rien à voir avec une loi. Plus encore, un roi chrétien, en tant que pasteur et en tant qu'il enseigne à ses sujets, ne fait pas par cela même de ses doctrines des lois. Il ne peut pas obliger les gens à croire, même si, en tant que souverain civil, il peut faire que les lois soient conformes à sa doctrine, ce qui peut obliger les gens à faire certaines actions, et parfois à en faire certaines qu'ils ne feraient pas autrement et que le souverain ne souhaiterait pas ordonner qu'elles soient faites. Néanmoins, dès lors qu'elles sont commandées, elles sont des lois et les actions extérieures accomplies en leur obéissant, sans l'approbation intérieure, sont les actions du souverain, non celles du sujet, qui n'est en ce cas rien qu'un instrument sans absolument aucun mouvement qui lui soit propre – parce que Dieu a ordonné de leur obéir.

Le onzième texte est constitué de ces passages où l'apôtre utilise des expressions, à titre de conseil, couramment utilisées pour signifier un ordre, ou désigner du nom d'obéissance les conseils suivants. Les textes de 1 Corinthiens 11.2 sont allégués : *je vous félicite de conserver les préceptes tels que je vous les ai transmis*. Le grec dit : *je vous félicite de conserver ces choses que je vous ai transmises, comme je les ai transmises*. Ce qui est loin de vouloir dire qu'elles étaient des lois, ou n'importe quoi d'autre, mais un bon conseil ; comme dans ce passage de 1 Thessaloniens 4.2 : *vous savez quelles instructions nous vous avons données* – alors que le grec dit παραγγελίας ἐδώκαμεν, ce qui équivaut à παρεδώκαμεν, ce qui vous a été transmis, comme dans le passage allégué juste avant – cela ne prouve pas que les traditions des apôtres soient rien de plus que des conseils. Et cela, bien qu'il soit dit (v. 8) *celui qui les repousse, ne repousse pas l'homme, mais Dieu* ; en effet, notre Sauveur lui-même ne vint pas pour juger, c'est-à-dire pour être roi en ce monde, mais pour se sacrifier lui-même pour les pécheurs, et il laisse les docteurs dans son église pour orienter les humains vers le Christ, non pour les contraindre au Christ

qui n'accepta jamais les actions de la force (c'est là tout ce que la loi produit), mais la conversion intérieure du cœur, ce qui n'est pas le travail des lois, mais du conseil et de la doctrine.

Il y a aussi ce passage de 2 Thessaloniens 3.14 : *si quelqu'un n'obéit pas à ce que nous disons dans cette lettre, notez-le et n'ayez aucun rapport avec lui, pour qu'il en ait honte*. Ici, il entend déduire du mot *obéir* que cette lettre était une loi pour les Thessaloniens. Les lettres des empereurs étaient, en réalité, des lois. Si donc la lettre de saint Paul était aussi une loi, ils devaient obéir à deux maîtres. Or, le mot *obéir*, comme le grec ὑπακούει, signifie être à l'écoute de, ou *mettre en pratique*, pas seulement ce qui est commandé par celui qui a le droit de punir, mais aussi ce qui est communiqué comme un conseil pour notre bien. Ainsi donc, saint Paul n'enjoint pas de tuer celui qui désobéit, ou de le battre, de l'emprisonner ou de lui donner une amende, ce que tous les législateurs peuvent faire, mais de s'en écarter pour qu'il ait honte. Par là, il est évident que ce n'est pas par son empire sur les fidèles, mais par sa réputation parmi eux, qu'un apôtre était craint des chrétiens.

Le dernier texte est dans Hébreux 13.17 : *obéissez à vos dirigeants, et soyez-leur soumis, car ils veillent sur vos âmes, puisqu'ils en rendront compte*. Ici encore, obéissance s'entend au sens de suivre leur conseil. En effet, la raison de notre obéissance n'est pas tirée de la volonté et du commandement de nos pasteurs, mais de notre propre bénéfice, puisqu'il s'agit du salut de nos âmes dont ils prennent soin, non de l'exaltation de leur pouvoir propre et de leur autorité. S'il était signifié ici que tout ce qu'ils enseignent est loi, alors non seulement le pape, mais chaque pasteur dans sa paroisse aurait le pouvoir législatif. Encore une fois, ceux qui sont tenus d'obéir à leurs pasteurs n'ont pas le pouvoir d'examiner ce qu'ils ordonnent. Que dirons-nous alors de saint Jean qui nous enjoint (1. 4, 1) *de ne pas croire à tout esprit, mais d'éprouver les esprits pour voir s'ils sont de Dieu, parce que beaucoup de faux prophètes se sont répandus dans le monde* ? Il est donc manifeste que nous pouvons discuter la doctrine de nos

pasteurs, mais que personne ne peut discuter une loi. Il est admis de tous côtés que les commandements des souverains civils sont les lois. Si n'importe qui d'autre peut faire une loi en dehors du souverain civil lui-même, tout État et, par conséquent, toute paix et toute justice doivent disparaître, ce qui est contraire à toutes les lois, qu'elles soient divines ou humaines. Donc, rien ne peut être tiré de ces textes de l'Écriture, ou de tous autres, pour prouver que les décrets du pape, là où il n'a pas aussi la souveraineté civile, sont des lois.

Le dernier point qu'il voudrait prouver est celui-ci : *que* La question de la supériorité du pape sur les autres évêques. *notre Sauveur Jésus Christ a commis la juridiction ecclésiastique immédiatement à personne d'autre qu'au pape.* En cela, il ne traite pas de la question de la suprématie entre le pape et les rois chrétiens, mais entre le pape et les autres évêques. Et d'abord, il dit qu'il est admis que la juridiction des évêques est au moins d'un point de vue général *de jure divino*, c'est-à-dire selon le droit de Dieu. À l'appui de cela, il allègue le texte de saint Paul, en Éphésiens 4.11, où il dit que le Christ après son ascension vers le ciel *a fait des dons aux hommes : des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des catéchètes.* Ensuite il déduit de cela qu'ils tiennent réellement leur juridiction du droit de Dieu, mais il ne soutient pas qu'ils l'ont immédiatement de Dieu, mais qu'elle dérive médiatement du pape. Mais si l'on dit de quelqu'un qu'il tient sa juridiction *de jure divino*, et pourtant pas immédiatement, quelle juridiction licite, y compris civile, y a-t-il dans un État chrétien, qui ne soit aussi *de jure divino* ? En effet, les rois chrétiens tiennent leur puissance civile de Dieu, immédiatement. Les magistrats placés sous le roi exercent leurs différentes charges en vertu de sa commission ; en cela, ce qu'ils font n'est pas moins *de jure divino mediato*, que ce que les évêques font en vertu de leur ordination par le pape. Toute puissance licite est de Dieu, immédiatement dans le gouvernant suprême et médiatement chez ceux qui tiennent leur pouvoir [*authority*] de lui. En sorte qu'il doit ou bien admettre que chaque agent dans

l'État tient sa charge du droit de Dieu, ou bien il ne peut maintenir qu'un évêque quelconque tient la sienne de la même manière, sauf le pape lui-même.

Mais toute cette discussion pour savoir si le Christ laissa la juridiction uniquement au pape ou aussi aux autres évêques, si elle est appliquée ailleurs que là où le pape possède la souveraineté civile, est un différend *de lana caprina*¹⁰. Aucun d'eux, en effet (là où ils ne sont pas souverains), n'a une juridiction quelconque. La juridiction est en effet le pouvoir d'entendre et de trancher les débats opposant un individu à un autre, et ce pouvoir ne peut appartenir à personne d'autre qu'à celui qui a le pouvoir de prescrire les règles du bien et du mal, autrement dit de faire les lois, et, avec l'épée de justice, de forcer les humains à obéir à ses décisions, que celles-ci soient prononcées par lui-même ou par les juges qu'il a établis pour cela – ce que personne ne peut faire licitement, sauf le souverain civil.

Donc, quand il allègue, à partir de Luc 6, que notre Sauveur réunit ses disciples et en choisit douze qu'il nomma apôtres, il prouve qu'il les élit tous (excepté Matthias, Paul et Barnabé) et leur donna le pouvoir [*power*] et l'ordre de prêcher, mais pas de juger des causes opposant un individu à un autre ; en effet, c'est là un pouvoir qu'il refusa de prendre pour lui-même, en disant : *qui m'a fait juge ou arbitre parmi vous ?* et ailleurs : *mon royaume n'est pas de ce monde*. Mais, celui qui n'a pas le pouvoir d'entendre les causes et de les trancher entre les hommes, on ne peut dire de lui qu'il possède quelque juridiction que ce soit. Pour autant, cela n'empêche pas que notre Sauveur leur donna le pouvoir de prêcher et de baptiser partout dans le monde, si l'on suppose que cela ne soit pas interdit par le souverain civil licite, car le Christ lui-même et ses apôtres, en de nombreux endroits, nous ont expressément ordonné d'obéir en toutes choses à nos souverains respectifs.

Ces arguments par lesquels il voudrait prouver que les évêques reçoivent leur juridiction du pape (vu que le pape n'a lui-même aucune juridiction sur le domaine de souveraineté des autres princes) sont tous vains. Néanmoins, parce

qu'ils prouvent, au contraire, que tous les évêques reçoivent leur juridiction, quand ils en ont, de leurs souverains civils, je ne manquerai pas de les énumérer.

Le premier de ces arguments s'appuie sur Nombres 11 : alors que Moïse ne peut, à lui seul, relever le fardeau de l'administration des affaires du peuple d'Israël, Dieu lui ordonna de choisir soixante-dix anciens et prit une part de l'esprit de Moïse pour le déposer sur ces soixante-dix anciens. Il faut comprendre ici, non pas que Dieu affaiblit l'esprit de Moïse, car cela ne l'eût pas aidé du tout, mais que tous tinrent leur autorité de lui. Cela est vrai, et il interprète finement ce passage. Mais, étant donné que Moïse avait la souveraineté plénière dans l'État des Juifs, il est manifeste que ce qui est signifié ici est que les soixante-dix tenaient leur autorité du souverain civil, et donc ce passage prouve que les évêques, dans tout État chrétien, tiennent leur autorité du souverain civil, et du pape dans ses territoires propres, mais pas dans les territoires d'un autre État.

Le deuxième argument est tiré de la nature de la monarchie où toute autorité est en un seul, et en d'autres par dérivation à partir de celui-ci. Or, dit-il, le gouvernement de l'église est monarchique. Mais cela vaut également pour les monarques chrétiens. En effet, ils sont effectivement monarques de leur propre peuple (car l'église et le peuple chrétien sont une même chose), alors que le pouvoir du pape, fût-il saint Pierre, n'est pas monarchique, et n'a rien à voir non plus avec quoi que ce soit d'*archique* ou de *cratique*, mais seulement avec le *didactique*. Dieu, en effet, n'accepte pas une obéissance forcée, mais volontaire.

Le troisième est tiré de ce que le *siège* de saint Pierre est appelé par saint Cyprien la *tête*, la *source*, la *racine*, le *soleil* d'où dérive l'autorité des évêques. Or, en vertu de la loi de nature (qui est un meilleur principe du juste et de l'injuste que la parole d'un quelconque docteur, qui n'est qu'un homme), le

souverain civil est la *tête*, la *source*, la *racine* et le *soleil* d'où dérive toute juridiction. Et donc, la juridiction des évêques est dérivée du souverain civil.

Le quatrième est tiré de l'inégalité de leurs juridictions. En effet, si Dieu (dit-il) leur a donné la juridiction immédiatement, il leur a donné l'égalité de juridiction aussi bien que l'égalité d'ordre. Mais nous voyons que certains ne sont évêques que d'une ville, d'autres d'une centaine de villes, et certains de plusieurs provinces entières. Donc, leur juridiction ne procède pas de Dieu mais des hommes, en sorte que l'un en a une plus étendue et l'autre une plus réduite selon ce qui plaît au prince de l'église. S'il avait préalablement prouvé que le pape avait eu une juridiction universelle sur tous les chrétiens, cet argument eût servi sa démonstration. Mais étant donné que cela n'a pas été prouvé, et que c'est un fait bien connu de tous que le pape doit l'étendue de sa juridiction aux empereurs romains (en effet, le patriarche de Constantinople, en vertu du même principe, à savoir qu'il est évêque de la capitale de l'empire, siège de l'empereur, revendique l'égalité avec celui-ci), il s'ensuit que tous les autres évêques tiennent leur juridiction des souverains du lieu où ils l'exercent. Et, par la raison que leur autorité n'est pas *de jure divino*, ainsi, celle du pape n'est pas non plus *de jure divino*, sauf là où il est également le souverain civil.

Son cinquième argument est celui-ci : *si les évêques tenaient leur juridiction immédiatement de Dieu, le pape ne pourrait pas la leur enlever, car il ne peut rien faire de contraire à l'ordination de Dieu*. Ici, la conséquence est bonne et bien démontrée. Mais (dit-il) *le pape peut le faire, et il l'a fait*. On accordera aussi ce point, en sorte qu'il le fait dans son propre domaine de souveraineté, ou dans celui d'un autre prince qui lui a donné ce pouvoir. Ce pouvoir, en effet, appartient à tout souverain chrétien, à l'intérieur de son propre empire, et est inséparable de la souveraineté. Avant que le peuple d'Israël ait (suivant le commandement de Dieu à Samuel) établi un roi au-dessus de lui à la manière des autres nations, le grand prêtre avait le gouvernement civil. Et personne en dehors de lui ne pouvait faire et défaire un prêtre de rang inférieur. Mais ce

pouvoir revint par la suite au roi, comme le prouve l'argument même de Bellarmin. Car, si le prêtre (qu'il s'agisse du grand prêtre ou d'un autre) tenait sa juridiction immédiatement de Dieu, alors le roi ne pouvait pas la lui retirer *car il ne pouvait rien faire qui fût contraire à l'ordonnance de Dieu*. Or il est certain que le roi Salomon (1 R 2.26) priva Abiatar, le grand prêtre, de sa charge, et mit Sadoq (v. 35) à sa place. Donc, les rois peuvent de la même manière ordonner des évêques et les déposer, selon qu'ils l'estiment propre au bon gouvernement de leurs sujets.

Son sixième argument est celui-ci : si les évêques tiennent leur juridiction *de jure divino* (c'est-à-dire *de Dieu, immédiatement*), ceux qui soutiennent cela devraient citer une parole de Dieu pour le prouver. Or, ils ne peuvent en citer aucune. L'argument est bon et je n'ai donc rien à dire contre lui. Mais c'est un argument qui n'est pas moins bon pour prouver que le pape lui-même n'a aucune juridiction dans le domaine de souveraineté de tout autre prince.

Enfin, il fait valoir comme argument le témoignage de deux papes, *Innocent* et *Léon*, et je ne doute pas qu'il aurait pu en appeler, non sans raison, au témoignage de presque tous les papes depuis saint Pierre. Si l'on considère en effet l'amour du pouvoir qui est naturellement rivé dans le genre humain, quiconque est fait pape sera tenté de soutenir la même opinion. Néanmoins, dans cette affaire, ils ne seraient alors que les témoins d'eux-mêmes et donc leur témoignage ne serait pas valable.

Dans le quatrième livre, il parvient à trois conclusions. La première est celle-ci : *que le pape n'est pas le seigneur du monde entier* ; la deuxième : *que le pape n'est pas le seigneur de tout le monde chrétien* ; la troisième : *que le pape* (en dehors de son propre territoire) *n'a aucune juridiction temporelle, DIRECTEMENT*. On est facilement d'accord avec ces trois conclusions. La quatrième est celle-ci : *que le pape a* (dans le domaine d'autres princes) *le pouvoir temporel suprême INDIRECTEMENT*. Ce que je nie, à moins qu'il ne veuille dire par *indirectement* qu'il l'a obtenu par des moyens indirects ;

*De la puissance temporelle
des papes.*

auquel cas je serais là aussi d'accord. Mais je comprends que, lorsqu'il dit qu'il a le pouvoir *indirectement*, il veut dire que cette juridiction temporelle lui appartient en droit, et que ce droit n'est qu'une conséquence de son autorité pastorale qu'il ne peut exercer sans avoir aussi l'autre autorité. Donc, pour ce qui est du pouvoir pastoral (qu'il appelle pouvoir spirituel), le pouvoir civil suprême lui est nécessairement attaché, en sorte que, par là, il a le droit de changer les royaumes, donnant à l'un ce qu'il retire à un autre quand il estime cela utile au salut des âmes.

Avant que je n'examine les arguments par lesquels il entend prouver cette doctrine, il ne sera pas hors de propos d'en montrer ouvertement les conséquences, afin que les princes et les ordres [*states*] qui ont la souveraineté civile dans leurs différentes républiques, avant de l'admettre, puissent se représenter si cette doctrine est avantageuse pour eux-mêmes et favorable au bien de leurs sujets, dont ils auront à rendre compte le jour du jugement.

Quand on dit que le pape n'a pas (dans les territoires des autres États) le pouvoir civil suprême *directement*, il faut comprendre qu'il ne le revendique pas, comme le font les autres souverains civils en raison de la soumission originaire au pouvoir civil de ceux qui doivent être gouvernés. Il est évident en effet, et cela a été suffisamment démontré dans ce traité, que le droit de tous les souverains est originairement dérivé du consentement de chacun de ceux qui doivent être gouvernés, que ceux qui choisissent le souverain le fassent en vue de leur défense commune face à l'ennemi, comme lorsqu'ils sont d'accord entre eux pour désigner un homme ou une assemblée d'hommes pour les protéger ; ou qu'ils le fassent pour sauver leurs vies en se soumettant à un ennemi vainqueur. Donc, quand le pape ne réclame pas le pouvoir civil suprême sur d'autres États *directement*, il ne fait que nier que son droit lui vienne par cette voie. Il ne cesse pas pour autant de le revendiquer par une autre voie, c'est-à-dire (sans le consentement de ceux qui doivent être gouvernés) par un droit que Dieu lui donne (qu'il appelle *indirect*) quand il est

élevé à la papauté. Or, quelle que soit la voie par laquelle il y prétend, le pouvoir est le même, et il peut (si ce droit lui est reconnu) déposer les princes et les États aussi souvent qu'il le faut pour le salut des âmes, autrement dit aussi souvent qu'il veut, puisqu'il réclame aussi le pouvoir de juger pour lui seul, que ce soit, ou non, pour le salut des âmes. Telle est non seulement la doctrine que Bellarmin, dans ce pays, et beaucoup d'autres docteurs enseignent dans leurs sermons et leurs livres, mais encore il s'agit de celle que certains conciles ont décrétée et que les papes ont mise en pratique, en s'y conformant, quand les circonstances leur étaient favorables. En effet, le quatrième concile de Latran, qui s'est tenu sous le pape *Innocent III* (dans son chapitre 3, *De haereticis*), a énoncé ce canon : *si un roi, à la suite de l'avertissement d'un pape, ne purge pas son royaume des hérétiques, et, étant excommunié pour cela, s'il ne donne pas satisfaction dans l'année, ses sujets sont absous de leur obéissance*. Cette pratique a été observée en diverses circonstances : lors de la déposition de *Chilpéric*, roi de France ; dans la translation de l'empire romain en faveur de *Charlemagne* ; dans l'oppression de *Jean*, roi d'Angleterre ; dans le transfert du royaume de *Navarre* ; et récemment quand la Ligue s'est opposée à *Henri III* de France, et en beaucoup d'autres occasions. Je pense qu'il y a peu de princes qui ne considèrent cela comme injuste et malvenu, mais je souhaite qu'ils se décident tous à être ou bien rois, ou bien sujets. Les peuples ne peuvent servir deux maîtres. Les princes doivent donc les soutenir, soit en tenant toutes les rênes du pouvoir dans leurs propres mains, soit en les abandonnant entièrement aux mains du pape, de telle sorte que ceux qui veulent obéir soient protégés dans leur obéissance. En effet, cette distinction entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel n'est qu'une distinction de mots. Le pouvoir est aussi réellement divisé, et aussi dangereusement dans tous les cas, avec un autre : un pouvoir *indirect* comme un pouvoir *direct*. Mais venons-en maintenant à ses arguments.

Le premier est celui-ci : *le pouvoir civil est assujéti au pouvoir spirituel ; donc, celui qui a le pouvoir spirituel suprême a le droit de commander aux princes*

temporels et de disposer de leurs affaires temporelles aux fins du spirituel. En ce qui concerne la distinction du temporel et du spirituel, considérons en quel seul il peut être dit, de façon intelligible, que le temporel, ou pouvoir civil, est assujetti au spirituel. Il n'y a que deux moyens de faire que ces mots aient un sens. En effet, quand on dit qu'un pouvoir est assujetti à un autre pouvoir, la signification est, ou bien que celui qui a l'un est assujetti à celui qui a l'autre, ou bien qu'un pouvoir puisse avoir le droit ou le commandement sur l'autre. En effet, sujétion, commandement, droit et pouvoir sont des accidents, non des pouvoirs, mais des personnes. Un pouvoir peut être subordonné à un autre, comme l'art du sellier est subordonné à l'art du cavalier. Si donc il est admis que le gouvernement civil soit ordonné de façon qu'il soit un instrument pour nous apporter la félicité spirituelle, il ne s'ensuit pas, pour autant, que, si un roi a le pouvoir civil et le pape le pouvoir spirituel, le roi soit en conséquence tenu d'obéir au pape, plus que n'importe quel sellier est tenu d'obéir à n'importe quel cavalier. Donc, de même que de la subordination d'un art on ne peut déduire la sujétion de celui qui le pratique, de même, de la subordination d'un gouvernement, on ne peut déduire la sujétion du gouvernant. Quand donc il dit que le pouvoir civil est assujetti au pouvoir spirituel, ce qu'il veut dire est que le souverain civil est assujetti au souverain spirituel. L'argument se présente ainsi : *le souverain civil est assujetti au souverain spirituel ; donc le prince spirituel peut commander aux princes temporels.* La conclusion est la même que l'antécédent qu'il aurait dû prouver. Mais pour la prouver il a recours au raisonnement suivant : *rois et papes, clergé et laïcs ne font qu'un État, c'est-à-dire une seule église, et, dans tous les corps, les membres dépendent les uns des autres, or les affaires spirituelles ne dépendent pas des affaires temporelles, donc le temporel dépend du spirituel. Donc les affaires temporelles sont assujetties aux spirituelles.* Dans cette argumentation il y a deux erreurs grossières ; l'une est que tous les rois chrétiens, les papes, le clergé et tous les autres chrétiens ne forment qu'un État, car il est évident que la France est un État, l'Espagne un autre État,

Venise un troisième, et ainsi de suite. Et ceux-là sont composés de chrétiens, et donc ils sont aussi plusieurs corps de chrétiens, autrement dit plusieurs églises. Et leurs souverains respectifs les représentent, de sorte que, par eux, les chrétiens sont à même de commander et d'obéir, d'agir et de subir, comme un individu naturel – ce qu'aucune église générale ou universelle n'est tant qu'elle n'a pas de représentant. Or elle n'a pas de représentant sur la terre, car si elle en avait un, il ne fait pas de doute que toute la chrétienté formerait un seul État, dont le souverain serait le représentant, aussi bien pour les affaires spirituelles que temporelles. Le pape, pour se produire lui-même comme ce représentant, a besoin de trois choses que notre Sauveur ne lui a pas données – *commander*, *juger* et *punir* – autrement que par l'excommunication, en prenant la fuite devant ceux qui refusent son enseignement. Car, même si le pape était l'unique vicaire du Christ, pourtant, il ne pourrait pas exercer son gouvernement avant le retour de notre Sauveur. Et alors seulement, ce n'est pas le pape, mais saint Pierre lui-même, avec les autres apôtres, qui seront les juges du monde.

L'autre erreur de son argument est de dire que les membres de chaque État, comme ceux d'un corps naturel, dépendent les uns des autres. Il est vrai qu'ils se maintiennent ensemble, mais ils ne dépendent que du seul souverain, qui est l'âme de l'État ; et, si le souverain échoue, l'État se dissout dans la guerre civile, il n'y a plus un seul individu en cohésion avec un autre par absence d'une dépendance commune à un souverain connu, exactement comme les membres d'un corps naturel se dissolvent dans la terre par l'absence d'une âme qui les tienne ensemble. Dans cette analogie, il n'y a donc rien qui permette de déduire la dépendance des laïcs à l'égard du clergé, ou des agents du temporel à l'égard de ceux du spirituel, mais la dépendance des deux à l'égard du souverain civil, lequel doit, en effet, diriger ses commandements civils en vue du salut des âmes, et n'est donc assujetti à personne, sauf à Dieu lui-même. Du coup, vous voyez l'agencement fallacieux du premier argument, conçu pour tromper les gens qui ne font pas la distinction entre subordination des actions

en vue d'une fin, et la sujétion des personnes, les unes par rapport aux autres, dans l'administration des moyens. Pour chaque fin, en effet, les moyens sont déterminés par la nature ou par Dieu lui-même de façon surnaturelle, or le pouvoir de mettre les moyens en action est laissé, dans toutes les nations (en vertu de la loi de nature, qui interdit aux humains de violer leur parole donnée), au souverain civil.

Son deuxième argument est celui-ci : *tout État (supposé parfait et suffisant par soi) peut commander tout autre État qui ne lui est pas assujetti, et le forcer à changer l'administration du gouvernement, voire déposer le prince et en installer un autre à sa place, si cet État ne peut pas faire autrement pour se défendre lui-même contre les injustices que le prince s'apprête à faire subir au peuple ; à plus forte raison, un État spirituel peut-il commander un État temporel, changer l'administration de son gouvernement ; il peut déposer les princes et en instituer d'autres quand il ne peut défendre autrement le bien spirituel.*

Il est très vrai qu'un État, pour se défendre lui-même contre les injustices, peut licitement faire tout ce qu'il dit ici, et cela a déjà été suffisamment démontré dans tout ce qui précède. Et, s'il était vrai également qu'il existe aujourd'hui, en ce monde, un État spirituel, distinct d'un État civil, alors le prince de cet État spirituel pourrait, dans le cas où il subirait des préjudices, ou sans l'assurance qu'aucun préjudice ne lui sera causé dans l'avenir, en obtenir réparation et assurer sa sécurité par la guerre. En somme, cela revient à déposer, tuer, soumettre ou accomplir n'importe quel acte d'hostilité. Mais il ne serait pas moins licite que, par la même raison, un souverain civil, sur la base des mêmes préjudices commis, ou redoutés, fasse la guerre au souverain spirituel : ce qui, je crois, est plus que ce que le cardinal Bellarmin aurait déduit de sa propre proposition.

Mais il n'existe pas d'État spirituel en ce monde : c'est en effet la même chose que le royaume du Christ, dont le Christ lui-même disait qu'il n'est pas de ce monde, mais qu'il sera dans le suivant, lors de la résurrection, quand ceux

qui ont vécu selon le juste et cru qu'il était le Christ (bien que morts corps *naturels*) ressusciteront corps *spirituels*. Alors, notre Sauveur jugera le monde, vaincra ses adversaires et établira un État spirituel. Pour l'instant, étant donné qu'il n'y a pas d'humains sur la terre dont le corps soit spirituel, il ne saurait y avoir d'État spirituel parmi ceux qui sont encore dans la chair, à moins d'appeler État les prédicateurs commis à l'enseignement, qui préparent les humains à leur réception au royaume du Christ : ce que j'ai déjà prouvé être faux.

Le troisième argument est celui-ci : *il n'est pas licite de la part des chrétiens de tolérer un roi infidèle ou hérétique, au cas il entreprendrait de les tirer vers son hérésie ou son infidélité. Mais, juger si le roi tire, ou non, ses sujets vers l'hérésie appartient au pape. Donc le pape a le droit de décider si le prince doit être déposé ou s'il ne doit pas l'être.*

À cela, je réponds que ces deux affirmations sont fausses. En effet, les chrétiens (ou les hommes de toute autre religion), s'ils ne supportent pas leur roi, quelque loi qu'il fasse, même si elle concerne la religion, violent leur foi, ce qui est contraire à la loi divine, à la fois *naturelle* et *positive*. Il n'y a pas non plus de juge de l'hérésie parmi les sujets, seul leur souverain civil en est juge. En effet, *l'hérésie n'est rien d'autre qu'une opinion privée, obstinément défendue, en opposition à l'opinion que la personne publique* (autrement dit le représentant de l'État) *ordonne d'enseigner*. Ainsi, il est manifeste qu'une opinion publiquement désignée comme devant être enseignée ne peut être une hérésie ; et les princes qui l'autorisent ne sauraient non plus être des hérétiques. En effet, les hérétiques ne sont que des individus privés qui persistent à défendre une doctrine interdite par leurs souverains légitimes.

Mais pour prouver que les chrétiens ne doivent pas tolérer des rois hérétiques ou infidèles, il allègue un texte en Deutéronome 17, où Dieu interdit aux Juifs, quand ils veulent établir un roi au-dessus d'eux, de choisir un étranger. Et il déduit de là qu'il est illicite de la part d'un chrétien de choisir un

roi non chrétien. Et il est vrai qu'un chrétien, c'est-à-dire celui qui s'est obligé à recevoir comme son roi notre Sauveur quand il reviendra, provoquera Dieu beaucoup trop en choisissant pour roi, dans ce monde-ci, quelqu'un dont il sait qu'il s'efforcera, à la fois par la terreur et la persuasion, de faire en sorte qu'il viole sa foi. Mais (dit-il), il y a le même danger à choisir quelqu'un qui n'est pas un chrétien pour roi et de ne pas le déposer une fois choisi. À cela je réponds que la question n'est pas celle du danger qu'il y a de ne pas le déposer, mais de la justice qu'il y a à le déposer. Le choisir peut, en certains cas, être injuste, mais le déposer une fois choisi n'est juste en aucun cas. En effet, c'est toujours une violation de foi, et par conséquent c'est contraire à la loi de nature, qui est la loi éternelle de Dieu. On ne lit pas non plus qu'une telle doctrine ait été retenue par les chrétiens du temps des apôtres, pas plus qu'à l'époque des empereurs romains, jusqu'à ce que le pape ait la souveraineté civile de Rome. Mais à cela il a répondu que les anciens chrétiens ne déposèrent ni *Néron*, ni *Diocétien*, ni *Julien*, ni *Valens*, un arien, pour cette raison seule qu'ils manquaient de forces temporelles. Peut-être. Mais notre Sauveur en manqua-t-il, qui, en les appelant, eût obtenu douze légions d'anges immortels et invulnérables pour l'assister afin de déposer *César*, ou au moins *Pilate* qui, injustement, et sans retenir de fautes contre lui, le livra aux Juifs pour être crucifié ? Ou bien, si les apôtres avaient besoin de force pour déposer *Néron*, leur était-il nécessaire, dans leurs lettres aux nouveaux chrétiens, de leur enseigner (comme ils le firent) d'obéir aux puissances établies au-dessus d'eux (*Néron*, en ce temps, était l'une d'elles) et qu'ils devaient leur obéir, non par peur de leur colère, mais par conscience ? Doit-on dire qu'ils n'ont pas seulement obéi, mais encore qu'ils ont enseigné ce qu'ils ne pensaient pas, parce qu'ils manquaient de force ? Donc, ce n'est pas par manque de force, mais par conscience que les chrétiens doivent tolérer leurs princes païens ou leurs princes (en effet, je ne peux pas appeler hérétique celui dont la doctrine est la doctrine publique) qui autorisent l'enseignement d'une erreur. Et, quand

il allègue en plus, pour soutenir le pouvoir temporel des papes, que saint Paul (1 Co 6) désignait des juges, sous les princes païens de cette époque, des juges qui n'étaient pas ordonnés par ces mêmes princes, ce n'est pas la vérité. En effet, saint Paul ne fait que leur conseiller de prendre quelques-uns de leurs frères pour régler leurs différends à l'amiable, en tant qu'arbitres, plutôt que de s'en remettre au droit et de comparaître les uns contre les autres devant les juges païens. C'est là un précepte salutaire, plein de charité qu'il convient aussi de pratiquer dans les meilleurs États chrétiens. Et, quant au danger encouru par la religion du fait de sujets qui tolèrent un prince païen ou qui est dans l'erreur, c'est un point sur lequel un sujet n'est pas un juge compétent. Ou alors, s'il l'est, les sujets temporels des papes peuvent aussi juger la doctrine du pape. Tout prince chrétien, en effet, comme je l'ai prouvé antérieurement, n'est pas moins le pasteur suprême de ses sujets, que le pape ne l'est des siens.

Le quatrième argument est tiré du baptême des rois, par lequel ils peuvent être faits chrétiens en soumettant leur sceptre au Christ, et en promettant de garder et de défendre la foi chrétienne. Cela est vrai car les rois chrétiens ne sont rien de plus que des sujets du Christ, mais, justement, ils peuvent être les égaux du pape. En effet, ils sont les pasteurs suprêmes de leurs propres sujets, et le pape n'est rien de plus que roi et pasteur, même à Rome.

Le cinquième argument est tiré des paroles de notre Sauveur : *nourris mes brebis*, qui donnaient à un pasteur tout le pouvoir qui lui était utile, comme celui de chasser les loups, ce que sont les hérétiques, le pouvoir d'enfermer les béliers s'ils deviennent fous ou s'ils chargent les brebis avec leurs cornes, comme sont les mauvais rois (même chrétiens), et le pouvoir de donner au troupeau la nourriture qui lui convient. Il déduit de cela que saint Pierre avait ces trois pouvoirs, que le Christ lui avait donné. A quoi je réponds que le dernier de ces pouvoirs n'est rien de plus que le pouvoir, ou plutôt le commandement d'enseigner. Quant au premier, qui est de chasser les loups, c'est-à-dire les hérétiques, le passage cité (Mt 7.15) est celui-ci : *gardez-vous des*

faux prophètes qui viennent à vous vêtus en brebis, mais qui au-dedans sont des loups rapaces. Or, non seulement les hérétiques ne sont pas des faux prophètes, ou en quoi que ce soit des prophètes, mais (en admettant que par loups, on doive comprendre hérétiques) les apôtres n'ont pas commandé de les tuer ou, s'ils s'agissait de rois, de les déposer, mais de prendre garde, de fuir, de les éviter. Ce n'était pas non plus à saint Pierre, ni à aucun des apôtres, mais à la multitude des Juifs qui le suivaient dans la montagne, des gens qui pour la plupart n'étaient pas encore convertis, qu'il donna ce conseil de se méfier des faux prophètes. Et donc, si ce conseil donnait le pouvoir de chasser les rois, il n'était pas donné seulement aux individus privés, mais à ceux qui n'étaient pas du tout chrétiens. Quant au pouvoir de séparer les béliers et de les enfermer (il veut dire par là les rois chrétiens qui refusent de se soumettre au pasteur romain), notre Sauveur refusa de prendre sur lui ce pouvoir, en ce monde-ci, mais il conseilla de laisser pousser ensemble le grain et l'ivraie jusqu'au jour du jugement. Il le donna moins encore à saint Pierre, et saint Pierre le donna encore moins aux papes. Saint Pierre et les autres pasteurs sont tenus de considérer ces chrétiens qui désobéissent à l'église (c'est-à-dire qui désobéissent au souverain chrétien) comme des païens et comme des publicains. Donc, étant donné que personne ne revendique pour le pape l'autorité sur les princes païens, personne ne doit en revendiquer une sur ceux qui sont considérés comme des païens.

Mais du seul pouvoir d'enseigner, il déduit aussi le pouvoir coercitif du pape sur les rois. Le pasteur (dit-il) doit nourrir convenablement son troupeau ; donc, le pape peut et doit contraindre les rois à faire leur devoir. Il s'ensuit que le pape, en tant que pasteur des chrétiens, est roi des rois, ce que tous les rois chrétiens se doivent assurément de reconnaître, ou alors ils doivent prendre sur eux la charge pastorale suprême, chacun dans son propre domaine de souveraineté.

Son sixième et dernier argument repose sur des exemples. À quoi je réponds, premièrement, que les exemples ne prouvent rien ; deuxièmement, que les exemples qu'il donne n'ont pas même l'apparence du droit. L'acte de Yehoyada, qui tua Athalie (2 Rois 11), eut lieu ou bien sous l'autorité du roi Joas, ou bien c'était un crime horrible du grand prêtre qui (depuis l'élection du roi Saül) était un simple sujet. L'acte de saint Ambroise qui excommunia l'empereur Théodose (s'il est vrai qu'il le fit) était un crime capital. Et, quant aux papes Grégoire I^{er}, Grégoire II, Zacharie et Léon III, leurs jugements sont invalides, puisque rendus en leur propre cause ; et les actions accomplies en suivant la doctrine de ces jugements sont les plus grands crimes (en particulier celui de Zacharie) imputables à la nature humaine. Et cela est suffisant pour le *pouvoir ecclésiastique*. J'aurais fait plus court et j'aurais oublié les arguments de Bellarmin s'ils avaient été ceux d'un simple individu particulier, et non ceux du champion de la papauté contre tous les autres princes et États chrétiens.

¹ Ce chapitre emploie indifféremment en anglais le mot *power* pour désigner le pouvoir ecclésial et le pouvoir du souverain, c'est-à-dire la puissance souveraine. Chaque fois, donc, que *power* renvoie à la souveraineté, ce mot est ici rendu par puissance. Il est illusoire, en effet, de prétendre rendre systématiquement un mot par un autre, quel que soit le contexte : le mot de *power* (*potestas*), en effet, n'a pas le même sens selon qu'il renvoie à des sujets différents. C'est même le projet politique de Hobbes (et philosophique) dans *Léviathan*, et dans le chapitre 42 en particulier, de détruire tout fondement à la prétention de toute église de conquérir et d'exercer la puissance civile souveraine, en limitant son *pouvoir* à l'enseignement autorisé de la révélation – non au gouvernement de l'État. Il y a bien deux espèces de *power* et Hobbes entend distinguer l'une de l'autre. Voir la note de la page de titre (p. 58), sur la traduction du sous-titre de *Léviathan*.

² La notion de *personne* (voir chapitre 16) est liée au principe de représentation, et c'est un tel principe, déjà en œuvre dans la trinité, que Hobbes compare à l'institution du souverain.

³ Sur Bellarmin, « champion de la papauté », dit Hobbes, voir « Notices biographiques ». L'argumentation de Bellarmin sera entièrement passée au crible de la critique rationnelle et de l'ironie, de façon systématique, dans la seconde partie de ce trop long chapitre.

⁴ Tels sont les arguments essentiels : a) le clergé n'a qu'un pouvoir d'enseignement, non de gouvernement ; b) ses énoncés ne sont que des conseils, non des lois (sous-entendu : on peut les écouter mais on peut ne pas les suivre, ce qui ne vaut pas pour les lois qui sont obligatoires) ; c) puisque le

royaume du Christ n'est pas de ce monde, de sorte qu'il ne revendiquait pas le pouvoir de César, ses ministres (les apôtres) n'ont aucun pouvoir civil – ce qui détruit la prétention papale à la plénitude de puissance : « les ministres du Christ, écrit Hobbes à la suite, n'ont aucun droit de commander ».

5 Argument constant : on peut me forcer à obéir – où à feindre de croire – mais pas à croire *en conscience* (voir chapitre 40, p. 667, note 1).

6 Voir chapitre 26, p. 436, note 1. L'argument ici donne corps, si besoin est, à la doctrine de la loi en souveraineté, telle qu'elle est établie rigoureusement par Bodin et que Hobbes reprend à son compte dans *Léviathan* : rien ni personne n'est au-dessus du souverain à quoi ou à qui celui-ci devrait se soumettre. En effet, c'est le souverain qui interprète l'Écriture (loi naturelle et divine), il ne saurait donc sans contradiction lui être soumis. C'est tout le sens de la souveraineté qui est en jeu dans cette controverse sur l'interprétation de l'Écriture et le pouvoir ecclésiastique. En tout état de cause, ni Bodin ni Hobbes ne sauraient admettre une autorité supérieure au *jugement* souverain ; outre la contradiction interne qu'il y a à soutenir le contraire, c'est là confondre la loi avec le conseil, et nier ce qui est admis et affirmé par Bodin et par Hobbes : que c'est le souverain, et lui seul, qui fait qu'une loi est une loi. Autrement dit, *coutumes* et *canons* ne sont des lois que par la volonté souveraine. C'est l'abc de la souveraineté, puissance profane.

7 Voir chapitre 40, p. 667, note 1.

8 Pure doctrine bodinienne. Il s'agit de la théorie du dépôt par laquelle le souverain « donne puissance absolue à un, ou à plusieurs, à certain temps, lequel expiré, ils ne sont plus rien que sujets » (Bodin, *Six Livres de la République*, *op. cit.*, p. 122). C'est aussi en vertu de cette doctrine que Hobbes vient d'affirmer que le souverain civil peut nommer les évêques, les juges et les interprètes de l'Écriture, parce que, dit Hobbes, c'est par lui que les écritures canoniques deviennent des lois.

9 Cette théorie de la loi, distinguée du conseil, est, on l'a dit, essentielle à l'argumentation de Hobbes (voir p. 704, note 1) contre Bellarmin.

10 Ces discussions sont, selon Hobbes, des billevesées.

*De ce qui est NÉCESSAIRE pour être reçu
au royaume des cieux¹*

Dans les États chrétiens, le motif le plus fréquent de sédition et de guerre civile a été pendant très longtemps la difficulté, qui n'est pas encore suffisamment résolue, d'obéir en même temps à Dieu et à l'homme, quand leurs commandements se contredisent. Il est assez évident que, lorsqu'on reçoit deux commandements contraires, et que l'on sait que l'un d'eux est un commandement de Dieu, on doit obéir à celui-ci et pas à l'autre, même s'il s'agit du commandement de son souverain régulier (monarque ou assemblée souveraine) ou de son père. Donc, la difficulté consiste en ceci que les humains, quand ils sont commandés au nom de Dieu, ignorent dans beaucoup de cas si ce commandement vient de Dieu, ou si celui qui commande ne fait qu'utiliser abusivement le nom de Dieu dans un quelconque but privé. En effet, de même qu'il y avait dans l'église des Juifs un grand nombre de faux prophètes qui cherchaient à s'attirer la sympathie du peuple en inventant des songes et des visions, de même, il y a eu de tout temps dans l'église du Christ des faux docteurs qui cherchaient à s'attirer la sympathie des gens par des doctrines fantaisistes et fausses, en cherchant par là (telle est la nature de l'ambition) à les gouverner à leur profit.

Mais cette difficulté qu'il y a d'obéir à la fois à Dieu et au souverain civil sur terre n'existe pas pour ceux qui peuvent distinguer entre ce qui est *nécessaire* et ce qui n'est pas *nécessaire* pour être reçu au royaume de Dieu. En effet, si le commandement du souverain civil est tel qu'il puisse être obéi sans trahir la vie éternelle, ne pas lui obéir est injuste ; et le précepte de l'apôtre a sa place ici : *esclaves, obéissez à vos*

Difficulté d'obéir à la fois à Dieu et à l'homme.

Cette difficulté n'existe pas pour ceux qui distinguent entre ce qui est nécessaire au salut et ce qui ne l'est pas.

maîtres en toutes choses, et enfants, obéissez à vos parents en toutes choses, comme le précepte de notre Sauveur : les scribes et les pharisiens siègent dans la chaire de Moïse, donc tout ce qu'ils diront sera obéi et fait. En revanche, si le commandement est tel qu'on ne puisse pas lui obéir sans être condamné à la mort éternelle, alors ce serait de la folie que de lui obéir, et le conseil de notre Sauveur a sa place ici (Mt 10.28) : *ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme.* Donc, tous les humains qui veulent éviter à la fois les punitions infligées en ce monde pour leur désobéissance à leur souverain terrestre, et celles qui seront infligées dans le monde à venir pour leur désobéissance à Dieu, ont besoin d'être instruits de ce qui distingue ce qui est nécessaire et ce qui n'est pas nécessaire pour le salut éternel.

Tout ce qui est NÉCESSAIRE *au salut*, est contenu en deux Tout ce qui est nécessaire au salut est contenu dans la foi et l'obéissance. vertus : *foi en le Christ* et *obéissance aux lois*². Ces dernières, si elles étaient parfaites, nous seraient suffisantes. Mais, parce que nous sommes tous coupables de désobéissance envers la loi de Dieu, non seulement originellement dans Adam, mais aussi actuellement par nos propres transgressions, l'*obéissance* est maintenant exigée de nous pour le temps qui nous reste, mais aussi la *rémission* des péchés pour le temps passé, laquelle rémission est la récompense de notre foi en le Christ. Que rien d'autre ne soit nécessairement requis pour le salut, c'est ce qui apparaît manifestement de ce que le royaume des cieux n'est fermé à personne d'autre qu'aux pécheurs, c'est-à-dire à ceux qui désobéissent ou transgressent la loi, et qu'il ne l'est pas non plus à ceux qui se repentent et croient tous les articles de la foi chrétienne nécessaires au salut.

L'obéissance que Dieu exige de nous, lui qui pour toutes les Quelle obéissance est nécessaire ; actions accepte la volonté au lieu de l'action elle-même, est un effort sérieux pour lui obéir ; elle peut être désignée par des noms signifiant l'effort. Par conséquent, l'obéissance est parfois désignée par les noms de *charité* et d'*amour*, parce qu'ils impliquent une volonté d'obéir. Et notre Sauveur lui-

même fait de l'amour de Dieu et de l'amour d'autrui l'accomplissement de la loi en sa plénitude. Parfois, l'obéissance est désignée du nom de *droiture* [*righteousness*] parce que la droiture n'est rien d'autre que la volonté de donner à chacun ce qui est le sien, c'est-à-dire la volonté d'obéir aux lois ; parfois encore, c'est par le nom de *repentance*, parce que se repentir implique que l'on s'écarte du péché, ce qui est la même chose que le retour de la volonté à l'obéissance. Donc, quiconque désire sans feinte accomplir les commandements de Dieu, ou se repent vraiment de ses transgressions, ou aime Dieu de tout son cœur, et son prochain comme lui-même, celui-là possède toute l'obéissance nécessaire à sa réception au royaume de Dieu ; car si Dieu exigeait l'innocence parfaite, alors aucune chair ne pourrait être sauvée.

Mais quels sont les commandements que Dieu nous a donnés ? *et à quelles lois.* Est-ce que toutes ces lois que Dieu a données aux Juifs par l'entremise de Moïse sont les commandements de Dieu ? S'ils le sont, pourquoi n'est-il pas enseigné aux chrétiens de leur obéir ? S'ils ne le sont pas, quels sont les autres qui le sont, en plus de la loi de nature ? En effet, le Christ, notre Sauveur, ne nous a pas donné de nouvelles lois, mais le conseil d'observer les lois auxquelles nous sommes assujettis, autrement dit les lois de nature, et les lois de nos souverains respectifs. Il n'a pas non plus produit de nouvelles lois pour les Juifs dans son sermon sur la montagne, mais seulement exposé les lois de Moïse, auxquelles ils étaient assujettis auparavant. Donc, les lois de Dieu ne sont rien d'autre que les lois de nature, dont la principale est que nous ne devons pas violer notre foi, c'est-à-dire le commandement d'obéir à nos souverains civils que nous avons constitués au-dessus de nous par un pacte mutuel les uns avec les autres. Et cette loi de Dieu qui commande l'obéissance à la loi civile commande par conséquent l'obéissance à tous les préceptes de la Bible, laquelle (comme je l'ai prouvé au chapitre précédent) n'est loi que là où le souverain civil la fait être telle, et ailleurs un simple conseil auquel on peut à ses propres périls refuser d'obéir, sans qu'il y ait d'injustice.

Sachant désormais quelle est l'obéissance nécessaire au salut, et à qui elle est due, il faut examiner ensuite, en ce qui concerne la foi, en qui nous croyons et pourquoi nous croyons ; et aussi quels sont les articles et les points qui doivent nécessairement être crus par ceux qui seront sauvés. Et d'abord, pour ce qui est des personnes que nous croyons, parce qu'il est impossible de croire n'importe quelle personne, avant de savoir ce qu'elle dit, il est nécessaire qu'il s'agisse de quelqu'un que nous avons entendu parler. Donc, la personne qu'Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et les prophètes croyaient était Dieu lui-même, qui leur parlait de façon surnaturelle. Et la personne que les apôtres et les disciples qui étaient avec le Christ croyaient était notre Sauveur lui-même. Mais, quant à ceux à qui ni Dieu le père ni notre Sauveur ne parlèrent jamais, on ne peut pas dire que la personne en laquelle elles croyaient était Dieu. Ils croyaient les apôtres, et à leur suite les pasteurs et les docteurs de l'église qui recommandaient à leur foi l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament. En sorte que la foi des chrétiens depuis l'époque de notre Sauveur fut d'abord fondée sur la réputation de leurs pasteurs, et ensuite sur l'autorité de ceux qui firent recevoir l'Ancien et le Nouveau Testament pour règle de foi – ce que personne ne pouvait faire sauf les souverains chrétiens qui sont donc les pasteurs suprêmes, et les seules personnes qui aujourd'hui parlent au nom de Dieu, à l'exception de ceux à qui Dieu parle de nos jours par des voix surnaturelles. Or, puisqu'il y a beaucoup de faux prophètes *partis dans le monde*, les hommes doivent examiner si de tels esprits (comme saint Jean nous en avertit dans la première épître, 4.1) *sont de Dieu ou ne sont pas de Dieu*. Et donc, vu que l'examen des doctrines relève du pasteur suprême, la personne que ceux qui n'ont pas de révélation spéciale doivent croire est (en tous les États) le pasteur suprême, c'est-à-dire le souverain civil.

Les causes pour lesquelles les humains croient n'importe quelle doctrine chrétienne sont variées. La foi, en effet, est un don de Dieu, et Dieu y travaille en chaque individu par des voies qui lui

*Dans la foi d'un chrétien,
quelle personne croire.*

*Les causes de la foi
chrétienne.*

semblent bonnes. La cause immédiate la plus ordinaire de notre croyance en ce qui concerne tel ou tel point de la foi chrétienne est que nous croyons que la Bible est la parole de Dieu. Mais pourquoi nous croyons que la Bible est la parole de Dieu, c'est là une question très controversée comme le sont toutes les questions mal posées. En effet, la question n'est pas *pourquoi le croyons-nous ?* mais *comment le savons-nous ?* comme si *croire* et *savoir* ne faisaient qu'un. Du coup, alors que les uns fondent leur connaissance sur l'infailibilité de l'église, et les autres sur le témoignage d'un esprit personnel, ni les uns ni les autres ne démontrent ce qu'ils prétendent. En effet, comment connaître l'infailibilité de l'église, sinon en connaissant d'abord l'infailibilité de l'Écriture ? Ou bien, comment quelqu'un pourrait-il savoir que son esprit personnel est autre chose qu'une croyance fondée sur l'autorité et les arguments de ses maîtres, ou sur la présomption de ses propres dons ? Au reste, il n'y a rien dans l'Écriture à partir de quoi on peut déduire l'infailibilité de l'église, moins encore d'une église particulière quelconque, et moins que tout de n'importe quel individu particulier.

Il est donc manifeste que les chrétiens ne savent pas, mais *La foi vient de l'écoute.* croient seulement que l'Écriture est la parole de Dieu, et que le moyen de les faire croire que d'ordinaire il plaît à Dieu d'utiliser est conforme à la voie de la nature, c'est-à-dire qu'il procède de leurs maîtres. C'est la doctrine de saint Paul au sujet de la foi en général (Rm 10.17) : *la foi vient de l'écoute*, c'est-à-dire en étant à l'écoute de nos pasteurs licites. Il dit encore (v. 14,15) : *comment croiraient-ils en lui sans l'avoir entendu ? et comment l'entendront-ils sans prédicateur ? et comment vont-ils prêcher sans être envoyés ?* Par là, il est évident que la cause ordinaire de la croyance selon laquelle les Écritures sont la parole de Dieu est la même que la cause de la croyance en tous les autres articles de notre foi, à savoir le fait d'écouter ceux qui sont autorisés et désignés par la loi pour nous éduquer, comme nos parents dans leurs maisons, et nos pasteurs dans nos églises, ce que l'expérience rend encore plus manifeste. Quelle autre

cause, en effet, pourrait-on trouver ? Pourquoi dans les États chrétiens tous croient ou font profession de croire que l'Écriture est la parole de Dieu, et que, en d'autres États, ceux qui croient cela sont rares, sinon parce que dans les États chrétiens c'est ce qui est enseigné dès l'enfance, alors qu'en d'autres lieux on leur enseigne autre chose ?

Mais, si l'enseignement est cause de la foi, pourquoi tous ne croient-ils pas ? Il est donc certain que la foi est un don de Dieu et Dieu le donne à qui il veut. Cependant, puisque ceux à qui il a fait ce don l'ont reçu par l'intermédiaire des maîtres, la cause immédiate de la foi est l'écoute. Dans une école, là où plusieurs sont éduqués, les uns en tirent profit et pas les autres : la cause de l'apprentissage chez ceux qui en profitent est le maître ; pourtant, on ne peut déduire de là qu'apprendre n'est pas un don de Dieu. Toutes les choses bonnes procèdent de Dieu, et pourtant tous ceux qui apprennent ne peuvent pas dire qu'ils sont inspirés, car cela implique un don surnaturel et l'intervention immédiate de la main de Dieu ; et celui qui prétend cela, prétendant être un prophète, est sujet à l'examen de l'église.

Mais que des humains *sachent*, ou *croient* ou *accordent* que les Écritures sont la parole de Dieu, si à l'aide de certains passages des Écritures dépourvus d'obscurité, je montre quels articles de foi sont nécessaires et seuls nécessaires au salut, alors ces humains devront nécessairement *savoir, croire et accorder* ces mêmes articles.

L'unique article (*unum necessarium*) de foi que l'Écriture rend purement et simplement nécessaire au salut est celui-ci :

que JÉSUS EST LE CHRIST. Par le nom de *Christ*, on entend le roi que Dieu avait promis auparavant, par les prophètes de l'Ancien Testament, qu'il enverrait dans le monde pour régner (sur les Juifs et sur telles autres de ces nations qui croiraient en lui) sous lui, éternellement, et leur donnerait la vie éternelle perdue par le péché d'Adam. Après avoir prouvé cela par l'Écriture, je

L'unique article nécessaire à la foi chrétienne.

montrerai quand et en quel sens d'autres articles peuvent aussi être dits *nécessaires*.

Pour prouver que la croyance en cet article, *Jésus est le* ^{*Preuve par le but des évangélistes*} *Christ*, est le tout de la foi exigée pour le salut, mon premier argument sera tiré du but des évangélistes, qui était, dans la description de la vie de notre Sauveur, d'établir cet unique article de la foi : *Jésus est le Christ*. Voici le résumé de l'évangile de Matthieu : que Jésus était de la descendance de David ; qu'il était né d'une vierge, ce qui est la marque du vrai Christ ; que les *mages* vinrent le bénir comme roi des Juifs ; que le roi Hérode voulut le tuer pour la même raison ; que Jean-Baptiste le proclama roi ; qu'il prêcha par lui-même et par ses apôtres qu'il était ce roi ; qu'il enseigna la loi, non comme un scribe mais comme un homme d'autorité ; qu'il guérit des maladies uniquement par ses mots et fit de nombreux autres miracles dont il avait été prédit que le Christ les ferait ; qu'il fut acclamé comme un roi à son entrée dans Jérusalem ; qu'il avertit par avance qu'il fallait se méfier de tous les autres qui prétendraient être le Christ ; qu'il fut pris, accusé et mis à mort pour avoir dit qu'il était roi ; que la cause de sa condamnation, écrite sur la croix, était JÉSUS DE NAZARETH, ROI DES JUIFS. Tout cela ne tend pas à d'autre fin que celle-ci : que les humains doivent croire que *Jésus est le Christ*. Tel était donc le but de l'évangile de Matthieu. Mais le but de tous les évangélistes (comme on peut le voir en les lisant) était le même. Donc, le but de tout l'évangile était d'établir cet unique article. Saint Jean en fait expressément sa conclusion (Jn 20.31) : *ces choses sont écrites afin que vous sachiez que Jésus est le Christ, le fils du Dieu vivant*.

Mon deuxième argument est tiré des sermons des apôtres ^{*par les sermons des apôtres*} pendant que notre Sauveur vivait sur la terre et après son ascension. Les apôtres, à l'époque de notre Sauveur, furent envoyés (Lc 9.2) pour prêcher le royaume de Dieu. En effet ni ce passage ni Matthieu 10.7 ne leur donnent une autre mission que celle-ci : *sur votre route, prêchez, et dites que le royaume des*

cieux est proche ; autrement dit que Jésus est le messie, le Christ, le roi qui devait venir. Que leur prédication, après son ascension soit aussi la même, c'est ce qui est manifeste dans Actes 17.6 : ils traînèrent Jason et quelques frères devant les politarques : ces gens qui ont soulevé le monde entier, criaient-ils, sont maintenant ici, et Jason les a accueillis. Tous ces individus agissent à l'encontre des édits de l'empereur : ils prétendent qu'il y a un autre roi, Jésus ; également des versets 2 et 3 du même chapitre, où il est dit : comme il en avait l'habitude, Paul alla les trouver et, trois sabbats de suite, il leur adressa la parole : à partir des Écritures, il expliquait et établissait que le messie devait souffrir, ressusciter des morts, et le messie (disait-il) c'est ce Jésus que je vous annonce.

Le troisième argument est tiré des passages de l'Écriture par par la facilité de la doctrine, lesquels toute la foi exigée pour le salut est déclarée facile. En effet, si une adhésion intérieure de l'esprit à toutes les doctrines enseignées aujourd'hui concernant la foi chrétienne (alors même que la plus grande part fait l'objet de controverses) était nécessaire au salut, il n'y aurait rien de plus difficile au monde que d'être chrétien. Le voleur sur la croix, même repentant, n'aurait pu être sauvé pour avoir dit : *Seigneur, souviens-toi de moi quand tu entreras en ton royaume*, par quoi il montrait qu'il ne croyait pas en un autre article que celui-ci : que *Jésus était roi*. Il ne pourrait pas non plus être dit (comme c'est le cas en Mt 11.30) que *le joug du Christ est facile, et son fardeau léger* ; et pas non plus que *les petits enfants croyaient en lui*, en Matthieu 18.6. De même, saint Paul n'aurait pu dire (1 Co 1.21) : *il plaisait à Dieu, par la folie des prédicateurs, de sauver ceux qui croient* ; il n'aurait pas non plus lui-même être sauvé, et moins encore devenir un si grand docteur de l'église, lui qui n'avait peut-être jamais pensé à la transsubstantiation, ni au purgatoire, ni à un grand nombre d'autres articles que l'on impose maintenant.

Le quatrième argument est tiré des passages explicites, tels par des textes formels et clairs. qu'ils ne peuvent donner lieu à controverse pour leur interprétation. Ainsi, premièrement, en Jean 5.39 : *vous scrutez les Écritures*

parce que vous pensez acquérir par elles la vie éternelle ; ce sont elles qui rendent témoignage à mon sujet. Notre Sauveur, ici, parle des Écritures de l'Ancien Testament uniquement, puisque les Juifs en ce temps ne pouvaient pas chercher dans les Écritures du Nouveau Testament, vu qu'elles n'étaient pas écrites. Or, l'Ancien Testament n'a rien à voir avec le Christ, sauf avec les marques par lesquelles les humains sauront que c'est lui quand il arrivera : ainsi, il sera un descendant de David, qui naîtra à Bethléem d'une vierge ; il fera de grands miracles, et ainsi de suite. Donc, croire que Jésus, c'était lui était suffisant pour la vie éternelle : mais ce qui est plus que suffisant n'est pas nécessaire ; et donc aucun autre article n'est requis. Il y a aussi (Jn 11.26) *quiconque vit et croit en moi ne mourra pas éternellement.* Donc, croire en le Christ est une foi suffisante pour la vie éternelle, et par conséquent plus de foi que cela n'est pas nécessaire. Or, croire en Jésus, et croire que Jésus est le Christ, c'est une seule et même chose, comme cela se voit dans les versets qui suivent immédiatement. En effet, quand notre Sauveur (v. 26) eut dit à Martha *crois-tu cela ?* elle répondit (v. 27) : *oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le fils de Dieu, qui devait venir dans le monde.* Donc, ce seul article est suffisant pour la vie éternelle ; or, ce qui est plus que suffisant n'est pas nécessaire. Troisièmement, Jean 20.31 : *ces choses sont écrites afin que vous puissiez croire que Jésus est le Christ, le fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie par son nom.* Ici, croire que Jésus est le Christ est une foi suffisante pour obtenir la vie, et donc aucun autre article n'est nécessaire. Quatrièmement, 1 Jean 4.2 : *tout esprit qui confesse que Jésus Christ est venu dans la chair est de Dieu.* Et, 1 Jean 5.1 : *quiconque croit que Jésus est le Christ est né de Dieu ;* et (v. 5) : *qui est vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le fils de Dieu ?* Cinquièmement, Actes 8. 36,37 : *regarde, voici de l'eau (dit l'eunuque), qu'est-ce qui empêche que je reçoive le baptême ? Et Philippe dit : si tu crois de tout ton cœur, c'est permis. Et l'eunuque répondit : je crois que Jésus Christ est le fils de Dieu.* Croire en cet article, Jésus est le Christ, est suffisant pour le baptême,

autrement dit pour notre réception au royaume de Dieu, et, par conséquent, il est seul nécessaire. Et, en général, dans tous les passages où notre Sauveur dit à quelqu'un *ta foi t'a sauvé*, la raison qui lui fait dire cela est une confession qui implique directement ou indirectement la croyance selon laquelle *Jésus est le Christ*.

Le dernier argument est tiré des passages où cet article est posé comme fondement de la foi. En effet, celui qui soutiendra ce fondement sera sauvé. Le premier de ces passages est en Matthieu 24.23 : *si quelqu'un vous dit : le Christ est ici ou bien, il est là, n'allez pas le croire. En effet de faux Christs et de faux prophètes se lèveront et produiront des signes formidables et des prodiges*, etc. Nous voyons ici que cet article *Jésus est le Christ* doit être retenu même si celui qui enseigne le contraire accomplit de grands miracles. En deuxième lieu, il y a Galates 1.8 : *mais si quelqu'un, même nous ou un ange du ciel, vous annonçait un évangile différent que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème*. Mais l'évangile prêché par Paul et les autres apôtres ne consistait qu'en cet article : *Jésus est le Christ*. Donc, pour croire cet article, il nous faut rejeter l'autorité d'un ange venu du ciel, et plus encore celle d'un quelconque mortel, s'il enseigne le contraire. Tel est donc l'article fondamental de la foi chrétienne. Un troisième passage se trouve en 1 Jean 4.1 : *mes bienaimés, n'ajoutez pas foi à tout esprit ; à ceci vous reconnaissez l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu*. Tout cela montre à l'évidence que cet article est la mesure et la règle par lesquelles tous les autres articles sont évalués et examinés. Il est donc le seul fondamental. Un quatrième est en Matthieu 16.18, où après que saint Pierre eut professé cet article, disant à notre Sauveur : *tu es le Christ, le fils du Dieu vivant*, notre Sauveur répondit : *tu es Pierre et sur ce rocher je bâtirai mon église*. Je déduis de là que cet article est le fondement sur lequel sont élevées toutes les autres doctrines de l'église. Un cinquième passage est celui-ci (1 Co 3.11, 12, etc.) : *Quant au fondement, nul ne peut en poser un autre que celui qui est en place : Jésus Christ. Que l'on bâtisse*

sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin ou de la paille, l'œuvre de chacun sera mise en évidence. Le jour du jugement la fera connaître, car il se manifeste par le feu, et le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun. Celui dont l'œuvre subsistera recevra un salaire. Celui dont l'œuvre sera consumée en sera privé ; lui-même sera sauvé, mais comme on l'est par le feu. Parmi ces mots, les uns sont simples et faciles à comprendre, les autres sont allégoriques et difficiles à comprendre. En partant des mots simples, on peut déduire que les pasteurs qui enseignent ce fondement, *Jésus est le Christ*, même s'ils en tirent des conséquences fausses (ce à quoi tous les humains sont sujets), peuvent néanmoins être sauvés. Peuvent encore plus être sauvés ceux qui, n'étant pas pasteurs mais à l'écoute de leurs pasteurs licites, croient ce que ceux-ci leur enseignent. Donc, la croyance en cet article est suffisante et, par conséquent, il n'y a pas d'autre article de foi nécessairement requis pour le salut.

Pour ce qui est de la partie allégorique, comme *le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun* et aussi *ils seront sauvés, mais comme on l'est par le feu*, ou *à travers le feu* (car l'original dit διὰ πυρός), cela ne va nullement contre la conclusion que j'ai tirée à partir des mots simples. Cela dit, attendu qu'en s'appuyant sur ce passage on a pu en tirer argument en faveur du feu du purgatoire, je vais aussi proposer une interprétation au sujet de la signification de ces doctrines controversées, relatives au salut des humains par le feu. L'apôtre semble ici faire allusion au prophète Zacharie (13.8,9) qui, parlant de la restauration du royaume de Dieu, dit : *les deux tiers périront retranchés, mais un tiers survivra. Je ferai passer ce tiers par le feu, je l'épurerais comme on épure de l'argent, je l'éprouverai comme on éprouve de l'or. Ils invoqueront le nom du Seigneur, et je les entendrai.* Le jour du jugement est le jour de la restauration du royaume de Dieu, et c'est en ce jour que saint Pierre dit qu'aura lieu ^{2 P 3. 7,10,12} la conflagration du monde au cours de laquelle les méchants périront ; mais ceux qui resteront et que Dieu sauvera, ceux-là passeront à travers le feu, sans

heurts, et (comme l'argent et l'or sont épurés de leurs scories par le feu) ils y seront épurés de leur idolâtrie, et fabriqués pour invoquer le nom du vrai Dieu. C'est par allusion à cela que saint Paul dit ici que *le jour* (c'est-à-dire le jour du jugement, le grand jour de la venue de notre Sauveur pour restaurer le royaume de Dieu en Israël) mettra les doctrines de chacun à l'épreuve en jugeant celles qui sont en or, en argent, en pierres précieuses, en bois, en paille et en foin. Ensuite, ceux qui ont tiré des conséquences fausses du vrai fondement verront la condamnation de leurs doctrines ; néanmoins, ils seront sauvés, traverseront indemnes ce feu universel et vivront éternellement pour invoquer le nom du vrai et unique Dieu. Il n'y a rien dans cette interprétation qui ne s'accorde pas avec le reste de l'Écriture sainte, et il n'y a rien qui fasse apercevoir les feux du purgatoire.

Mais on peut demander s'il ne serait pas nécessaire au salut de croire que Dieu est omnipotent, créateur du monde, que Jésus Christ est ressuscité, et que tous les humains ressusciteront d'entre les morts au dernier jour, comme il est nécessaire de croire que *Jésus est le Christ*. À cela je réponds que ces articles sont nécessaires et qu'il y en a encore beaucoup plus qui le sont : mais ils sont tels que, étant contenus dans cet unique article, ils peuvent en être déduits avec plus ou moins de difficulté. En effet, qui ne voit pas que ceux qui croient que Jésus est le fils du Dieu d'Israël, les Israélites ayant pour Dieu le créateur omnipotent de toutes choses, croient par cela même que Dieu est le créateur omnipotent de toutes choses ? Ou encore, comment peut-on croire que Jésus est le roi qui régnera éternellement si l'on ne croit pas aussi qu'il a ressuscité d'entre les morts – vu qu'un mort ne peut exercer l'office d'un roi ? En somme, celui qui retient ce fondement, *Jésus est le Christ*, soutient explicitement tout ce qui en est correctement déduit, et implicitement tout ce qui en est la conséquence, quand bien même il ne serait pas assez habile pour discerner la conséquence. Donc, je tiens pour correct que croire en cet unique article est une foi suffisante pour les *pénitents* pour qu'ils

*En quels sens d'autres
articles peuvent être dits
nécessaires.*

obtiennent la rémission des péchés, et par conséquent pour les faire entrer au royaume des cieux.

Maintenant que j'ai montré que toute l'obéissance requise Foi et obéissance sont tous deux nécessaires au salut. pour le salut consiste en la volonté d'obéir à la loi de Dieu, c'est-à-dire à se repentir, et que toute la foi requise pour ce même salut, est comprise dans cet article, *Jésus est le Christ*, je citerai ces passages de l'évangile qui prouvent que tout ce qui est nécessaire au salut est contenu en ces deux points mis ensemble. Ceux à qui saint Pierre prêchait le jour de Pentecôte, juste après l'ascension de notre Sauveur, lui demandèrent ceci, ainsi qu'aux autres apôtres : *hommes, frères, que devons-nous faire ?* À quoi saint Pierre répondit (versets suivants) : *repentez-vous, et soyez baptisés, chacun d'entre vous, et vous recevrez le don de l'esprit saint.* Donc, repentir et baptême, c'est-à-dire croire que *Jésus est le Christ*, est tout ce qui est nécessaire au salut. Encore une fois, notre Sauveur, à qui un chef demandait (Lc 18.18) : *que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle ?* répondit (v. 20) : *tu connais les commandements, ne commets pas l'adultère, ne tue pas, ne vole pas, ne fait pas un faux témoignage, honore ton père et ta mère ;* ayant dit qu'il avait observé tout cela, notre Sauveur ajouta : *vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres, viens et suis-moi.* Ce qui revenait à dire : remets-t'en à moi, moi qui suis le roi. Donc, obéir à la loi et croire que Jésus est le roi est tout ce qui est exigé d'un individu pour la vie éternelle. Troisièmement, saint Paul dit (Rm 17) *le juste vivra par la foi*, non pas tout le monde, mais le juste ; donc *foi* et *justice* (c'est-à-dire la *volonté d'être juste* ou *repentir*) sont tout ce qui est nécessaire pour la vie éternelle. Et (Mc 1.15) la prédication de notre Sauveur, disant : *le temps est accompli et le règne de Dieu s'est rapproché, repentez-vous et croyez l'évangile*, autrement dit, la bonne nouvelle de la venue du Christ. Donc, repentir et croyance que Jésus est le Christ est tout ce qui est requis pour le salut.

Donc, étant donné qu'il est nécessaire que la foi et l'obéissance (impliquées dans le repentir) concourent l'une et l'autre au salut, la question de savoir par

laquelle on est justifié n'est pas une question pertinente. Cela dit, il n'est pas impertinent de rendre manifeste la manière avec laquelle chacune d'elle contribue à la justification, et en quel sens on dit que l'on est justifié par l'une ou par l'autre. Et d'abord, si par droiture [*righteousness*] on entend la justice [*justice*] des œuvres elles-mêmes, il n'y a personne qui puisse être sauvé, parce qu'il n'y a personne qui n'ait pas transgressé la loi de Dieu. Et donc, quand il est dit que l'on est justifié par les œuvres, on doit entendre cela de la volonté, que Dieu accepte toujours pour l'œuvre même chez les humains, qu'ils soient bons ou mauvais. Et c'est en ce sens seulement que l'on dit de quelqu'un qu'il est *juste* ou *injuste*, et que sa justice le justifie, c'est-à-dire lui donne le titre, au sens de Dieu, de *juste*, et le rend capable de *vivre selon la foi*, ce qu'il ne pouvait faire auparavant. Ainsi, la justice justifie dans le sens où *justifier* est la même chose que *désigner un homme juste* ; et non pas dans le sens de s'obliger au regard de la loi, en sorte que la punition de ses péchés serait injuste.

Mais alors, on dit aussi de quelqu'un qu'il est justifié, quand il plaide, même si c'est en soi insuffisant, et que sa plaidoirie est acceptée, comme lorsqu'on plaide la volonté et l'effort de suivre la loi, qu'on se repent de nos défaillances, et que Dieu accepte cela au lieu de l'acte lui-même. Et, puisque Dieu n'accepte pas la volonté à la place de l'acte, sauf chez les fidèles, c'est donc la foi qui rend notre plaidoirie bonne. En ce sens, c'est la foi seulement qui justifie, en sorte que la *foi* et l'*obéissance* sont toutes deux nécessaires au salut ; pourtant, c'est en des sens différents qu'on dit de chacune d'elles qu'elle justifie.

Ayant ainsi montré ce qui est nécessaire au salut, il n'est pas difficile de concilier notre obéissance à Dieu avec notre obéissance au souverain civil, qu'il soit chrétien ou infidèle.

*L'obéissance à Dieu et
l'obéissance au souverain
civil ne s'opposent pas, que
celui-ci soit chrétien,*

S'il est chrétien, il autorise la croyance en cet article que *Jésus est le Christ*, et en tous les articles contenus en celui-ci, ou déduits de lui avec évidence. Ce qui est toute la foi nécessaire au salut. Et, puisqu'il s'agit d'un souverain, il requiert l'obéissance à toutes ses propres lois, autrement dit à toutes les lois civiles, en

lesquelles sont aussi contenues toutes les lois de nature, c'est-à-dire les lois de Dieu. En effet, en dehors des lois de nature, et des lois de l'église qui sont une partie de la loi civile (car l'église qui peut faire des lois est un État), il n'y a pas d'autres lois divines. Donc, quiconque obéit à son souverain chrétien n'est pour autant empêché ni de croire, ni d'obéir à Dieu. Mais, supposons qu'un roi chrétien tire de ce fondement, *Jésus est le Christ*, des conséquences fausses, autrement dit, fabrique des constructions de paille et de foin, et ordonne qu'elles soient enseignées ; étant donné ce que dit saint Paul, il sera sauvé, et celui à qui il a été ordonné de les enseigner sera plus sauvé, et plus encore celui qui ne les enseigne pas, mais croit seulement son maître licite. Et, dans le cas où il serait interdit à un sujet par le souverain civil de professer telle ou telle de ses opinions, sur quelle base juste peut-il désobéir ? Les rois chrétiens peuvent errer en déduisant une conséquence, mais qui les jugera ? Est-ce un individu particulier qui sera juge, alors que la question est celle de sa propre obéissance ? Ou bien s'agira-t-il de n'importe qui, à l'exception de celui qui sera désigné à cet effet par l'église, autrement dit par le souverain civil qui la représente ? Ou si c'est le pape qui juge, ou un apôtre, ne peut-il pas errer en déduisant une conséquence ? Entre les deux, saint Pierre et saint Paul, n'y en avait-il pas un qui errait quand saint Paul s'opposa à saint Pierre au sujet d'une superstructure ? Il ne peut donc y avoir aucune contradiction entre les lois de Dieu et les lois d'un État chrétien.

Et, quand le souverain civil est un infidèle, chacun de ses sujets qui *ou infidèle.* lui résiste pèche contre les lois de Dieu (telles sont en effet les lois de nature) et rejette les conseils des apôtres, qui demandaient à tous les chrétiens d'obéir à leurs princes, et à tous les enfants et serviteurs d'obéir à leurs parents et maîtres en toutes choses. Quant à leur *foi*, elle est intérieure et invisible ; ils ont la licence qu'avait Naamân, et n'ont aucunement besoin de se mettre en danger pour elle. Mais s'ils le font, ils doivent attendre la récompense au ciel, et ne pas se plaindre de leur souverain civil, et moins encore entrer en guerre contre lui.

En effet, celui qui n'est pas heureux de saisir une juste occasion d'être martyr n'a pas la foi qu'il professe, et il affecte seulement de l'avoir, pour maquiller sa propre insoumission. Mais quel roi infidèle serait assez déraisonnable pour mettre à mort un sujet ou le persécuter, sachant que celui-ci attend la seconde venue du Christ, après que le monde actuel sera brûlé, avec l'intention de lui obéir (ce qui est l'intention de croire que Jésus est le Christ) et qui, en attendant, se sait obligé d'obéir à ce roi infidèle (ce que tout chrétien est obligé de faire, en conscience) ?

Et cela est suffisant en ce qui concerne le royaume de Dieu, et la politique ecclésiastique. Je ne prétends pas ici faire valoir des positions personnelles, mais seulement montrer quelles sont les conséquences qui me semblent pouvoir être déduites des principes de la politique chrétienne (qui sont les Écritures saintes), pour confirmer la puissance des souverains civils, et le devoir de leurs sujets. En citant l'Écriture, je me suis efforcé d'éviter tels de ces textes qui donnent lieu à des interprétations obscures et controversées, et de n'en citer aucun dont le sens ne soit simple et conforme à l'harmonie et au but de l'ensemble de la Bible, laquelle fut écrite pour rétablir dans le Christ le royaume de Dieu. Ce ne sont pas en effet les mots, pris au pied de la lettre, mais le but de l'écrivain qui donne la vraie lumière par laquelle tout écrit doit être interprété. Et ceux qui s'appuient sur des textes seuls sans prendre en considération le dessein général ne peuvent rien en tirer clairement, mais plutôt, en juxtaposant des atomes de l'Écriture, comme de la poudre aux yeux, ils rendent les choses plus obscures qu'elles ne le sont : tel est l'artifice ordinaire de ceux qui ne cherchent pas la vérité, mais leur propre avantage.

¹ Ce qui est nécessaire au salut est de croire cet unique « fondement » : *Jésus est le Christ*. Proposition première et seule nécessaire, elle ouvre la voie à toutes sortes d'interprétations privées, mais dans l'ordre public (civil) ce seront les canons établis par l'autorité souveraine qui en détermineront les significations. Si donc, comme Hobbes l'a démontré amplement, le royaume du Christ n'est pas en ce monde, il est clair que le christianisme est, de la sorte, réduit à une credo extrêmement ténu, car, dans l'État chrétien, il

est facultatif de croire. Il s'agit donc en fait d'une sorte de religion du *comme si* : le sujet, pour être reçu au royaume des cieux doit se soumettre au souverain du royaume terrestre et faire *comme si* Jésus était le Christ, car c'est là ce qu'il doit montrer – sans être tenu d'y croire.

2 C'est ainsi que Hobbes fait du christianisme la religion civile de l'État profane : en identifiant ces deux « vertus », *foi en le Christ* et *obéissance aux lois*.

IV

DU ROYAUME DES TÉNÈBRES

*Des ténèbres de l'esprit résultant
d'une MAUVAISE INTERPRÉTATION
de l'Écriture*

À côté de ces puissances souveraines, *divine* et *humaine*, dont j'ai parlé jusqu'à présent, l'Écriture mentionne une autre puissance, à savoir celle des *maîtres des ténèbres de ce monde*, le *royaume de Satan* et la *principauté de Béalzéboul sur les démons*, c'est-à-dire sur les apparitions de spectres dans les airs. Pour cette raison, Satan est aussi appelé *le prince du pouvoir de l'air*, et (parce qu'il gouverne dans les ténèbres de ce monde) *le prince de ce monde*. En conséquence de tout cela, ceux qui sont en son pouvoir, par opposition aux fidèles (qui sont les *enfants de la lumière*), sont appelés les enfants des ténèbres. Étant donné en effet que Béalzéboul est le prince des apparitions, qui sont les habitants de son domaine des airs et des ténèbres, les mots enfants des ténèbres, démons, apparitions, esprits et illusions signifient allégoriquement la même chose. Cela étant entendu, le royaume des ténèbres, tel qu'il est désigné en ces passages de l'Écriture et en d'autres encore, n'est rien d'autre qu'une *association de falsificateurs qui, pour conquérir le pouvoir sur les humains en ce monde-ci, s'efforcent par de sombres et fausses doctrines d'étouffer en eux la lumière à la fois de la nature et de l'évangile pour les rendre inaptés au royaume de Dieu à venir*.

Ce qu'est le royaume des ténèbres. Ep 6.12 ; Mt 12.26 ; Mt 9.34 ; Ep 2.2 ; Jn 16.11

Tout comme ceux qui sont entièrement privés, depuis leur naissance, de la lumière de l'œil du corps, n'ont absolument aucune idée d'une telle lumière, et de même que personne ne conçoit par l'imagination une lumière plus grande que celle qu'il a perçue à un moment ou à un autre par ses sens externes, de même pour la lumière de l'évangile et pour

L'église n'est pas encore entièrement libérée des ténèbres.

la lumière de l'entendement, personne ne peut concevoir qu'il en existe un degré plus élevé que celui auquel il est déjà parvenu. De là provient le fait que les humains n'ont pas d'autre moyen de reconnaître leurs propres ténèbres que de raisonner sur les malchances imprévues qu'ils ont rencontrées sur leur route. La part la plus ténébreuse du royaume de Satan est celle qui se trouve en dehors de l'église de Dieu, c'est-à-dire parmi ceux qui ne croient pas en Jésus Christ. Mais on ne peut dire pour autant que l'église jouit (comme la terre de Goshèn) de toute la lumière nécessaire à l'œuvre que Dieu nous enjoint d'accomplir. D'où vient que dans la chrétienté, pratiquement depuis l'époque des apôtres, les uns et les autres se soient jetés en dehors de chez eux tant par la guerre étrangère que par la guerre civile ? D'où vient qu'ils achoppent à la moindre infortune, et dès que la fortune est favorable à un autre ? D'où vient qu'il y ait une telle diversité dans les voies suivies en direction d'un même but, la *félicité*, si la nuit n'est pas encore sur nous ou, pour le moins, le brouillard ? Nous sommes donc encore dans les ténèbres.

L'ennemi s'est installé ici dans la nuit de notre ignorance Quatre causes des ténèbres de l'esprit. naturelle, et il a semé l'ivraie des erreurs spirituelles : car premièrement nous errons en faussant les Écritures et en cachant la clarté ; deuxièmement, en introduisant la démonologie des poètes païens, c'est-à-dire leurs fables au sujet des démons qui ne sont que des idoles ou des fantaisies du cerveau, sans réalité propre distincte de l'imagination humaine, comme sont les esprits des morts, les elfes et autres matières des récits de vieilles femmes ; troisièmement, en mélangeant avec l'Écriture les restes divers de la religion et plus encore de la vaine et fausse philosophie des Grecs, en particulier celle d'Aristote ; quatrièmement, en combinant avec celles-ci des traditions fausses et douteuses ainsi que de l'histoire frelatée et incertaine. Et c'est ainsi que nous errons, en *prêtant l'oreille aux esprits séducteurs* et à la démonologie de ceux qui *mentent avec hypocrisie* (ou, comme le dit l'original, en 1 Timothée 4.1,2, *de ceux qui tiennent le rôle des menteurs*), en pleine conscience, c'est-à-dire

contrairement à leur propre savoir. Dans ce chapitre, je parlerai brièvement de la première cause, à savoir la séduction des humains par la falsification de l'Écriture.

La plus grande, et la principale falsification de l'Écriture, *Erreurs dues à la fausse interprétation des Écritures au sujet du royaume de Dieu.* dont presque toutes les autres sont des conséquences ou des dérivés, est de la forcer pour prouver que le royaume de Dieu si souvent invoqué dans l'Écriture est l'église actuelle ou la multitude des chrétiens qui vivent de nos jours, ou qui, étant morts, ressusciteront le dernier jour. Au contraire, le royaume de Dieu fut une première fois institué sous le ministère de Moïse sur les Juifs uniquement, qui ont donc été appelés peuple de Dieu. Le royaume cessa ensuite à l'élection de Saül, quand les Juifs refusèrent d'être gouvernés plus longtemps par Dieu, et qu'ils exigèrent un roi à l'exemple des autres nations, ce à quoi Dieu consentit, comme je l'ai déjà montré amplement au chapitre 35. Après cela il n'y eut plus jamais d'autre royaume de Dieu dans le monde, que ce soit à la suite d'un pacte ou autrement, si ce n'est que Dieu a toujours été, est et sera le roi de tous les humains et de toutes les créatures, en tant qu'il gouverne selon sa volonté par sa puissance infinie. Cependant il promit, par l'intermédiaire de ses prophètes, de restaurer son royaume parmi eux une nouvelle fois, quand le moment qu'il a choisi secrètement sera venu et quand ils reviendront à lui par repentir et amendement de leur vie. Mais en plus, il invita aussi les gentils à se joindre à eux sous les mêmes conditions de conversion et de repentir. Il fit aussi la promesse d'envoyer son fils dans le monde pour expier les péchés de tous par sa mort, et pour les préparer tous par l'enseignement de sa doctrine à le recevoir lors de sa seconde venue. Cette seconde venue n'ayant pas encore eu lieu, le royaume de Dieu n'est pas encore advenu, et maintenant nous ne sommes pas placés, à la faveur d'un pacte, sous d'autres rois que nos souverains civils, à ceci près que les chrétiens sont déjà au royaume de la grâce pour autant qu'ils ont déjà la promesse d'être reçus lors de son retour.

La conséquence de cette erreur selon laquelle l'église actuelle serait le royaume du Christ, est qu'il doit y avoir un homme, ou une assemblée, par la bouche de qui notre Sauveur (en ce moment au ciel) parle et donne la loi, et qui représente sa personne auprès de tous les chrétiens ou d'autres hommes et assemblées qui font la même chose dans les autres parties de la chrétienté. La puissance royale sous le Christ étant convoitée universellement par le pape, et, dans les États particuliers, par les assemblées de pasteurs (alors que l'Écriture ne la confie à personne d'autre qu'aux souverains civils), cela engendre des controverses si passionnées que la lumière naturelle s'en trouve éteinte, et cause des ténèbres si profondes que les gens ne savent pas à qui ils ont promis d'obéir.

*Erreur selon laquelle le
royaume de Dieu serait
l'église de ce temps,*

La conséquence de la prétention selon laquelle le pape serait le vicaire général du Christ dans l'église actuelle (censée être son royaume dont nous parle l'évangile) est la doctrine selon laquelle il est nécessaire à un roi chrétien de recevoir sa couronne d'un évêque, comme si c'était de cette cérémonie qu'il tenait son titre de *dei gratia*, et que c'est seulement quand il est couronné par l'autorité du lieutenant universel de Dieu sur la terre qu'il est fait roi par la faveur de Dieu ; et que chaque évêque, quel que soit son souverain, prête lors de sa consécration un serment d'obéissance absolue au pape. C'est aussi une conséquence de cette même prétention que cette doctrine énoncée au quatrième concile de Latran, par le pape *Innocent III* (chapitre 3, *De haereticis*), que *si un roi, sur injonction du pape, ne purge pas son royaume des hérétiques, et, ayant été excommunié pour la même raison, ne donne pas satisfaction dans l'année, alors ses sujets sont absous du joug de leur obéissance*. Il faut entendre par hérétiques toutes les opinions que l'église de Rome a interdit de soutenir. Par ce moyen, aussi souvent qu'il y a conflit entre les desseins politiques du pape et les autres princes chrétiens, et cela arrive très souvent, il s'ensuit une telle confusion parmi les sujets qu'ils ne savent plus distinguer un étranger qui s'est installé sur le trône de leur souverain légitime, de celui qu'ils ont eux-mêmes

le pape son vicaire général,

placés là. Ainsi, ces ténèbres de l'esprit les amènent à se combattre les uns les autres, en étant incapable de discerner qui est l'ami et qui est l'ennemi sous la conduite de l'ambition d'un autre.

C'est encore de cette même opinion selon laquelle l'église ^{les pasteurs seraient le clergé.} actuelle est le royaume de Dieu, que pasteurs, diacres et tous les autres ministres de l'église s'arrogent le nom de *clergé*, cependant qu'ils donnent aux autres le nom de *laïcs*, c'est-à-dire tout simplement de *peuple*. Clergé, en effet, désigne ceux dont l'entretien repose sur les revenus que Dieu s'est réservés pour lui-même pendant son règne sur les Israélites, et qu'il attribua à la tribu de Lévi (dont les membres devaient être ses ministres publics et qui n'avaient reçu aucune terre pour en vivre, comme c'était le cas pour leurs frères) à titre d'héritage Et donc, le pape (prétendant que l'église actuelle, comme le royaume d'Israël, est le royaume de Dieu) revendiquant pour lui-même et pour ses ministres subordonnés les mêmes revenus comme l'héritage de Dieu, le nom de clergé s'accordait à cette revendication. C'est pour cela que les dîmes et autres impôts payés par les Israélites aux Lévites, au titre du droit divin, ont été exigés des chrétiens depuis longtemps par les ecclésiastiques, *jure divino*, c'est-à-dire par droit divin. Par ce moyen, les gens étaient partout obligés de payer un double tribut ; l'un à l'État, l'autre au clergé. Or, celui du clergé étant le dixième du revenu des gens, il était le double de celui que le roi d'Athènes (en fait, un tyran) soutirait de ses sujets pour faire face à toutes les dépenses publiques ; en effet, il ne demandait pas plus que le vingtième et pourtant avec cela l'État était entretenu dans l'abondance. Et, dans le royaume des Juifs, durant la période sacerdotale du règne de Dieu, dîmes et offrandes constituaient la totalité des revenus publics.

De la même erreur, qui fait de l'église actuelle le royaume de Dieu, vint cette distinction entre les lois *civiles* et les lois *canoniques*, où la loi civile est les actes des *souverains* sur leurs domaines de souveraineté, et la loi canonique les actes du *pape* sur les mêmes domaines. Pourtant, ces canons n'étaient que des

canons, c'est-à-dire des *règles proposées*, et n'étaient reçus par les princes chrétiens que selon leur volonté, jusqu'à la translation de l'empire en faveur de *Charlemagne* ; mais ultérieurement, au fur et à mesure que la puissance du pape augmentait, ils devinrent des *règles commandées*, et les empereurs eux-mêmes (pour écarter de plus grands méfaits où le peuple aveuglé pourrait être entraîné) en vinrent à les admettre comme lois.

C'est pour cela que dans tous les États, là où la puissance ecclésiastique du pape est totalement acceptée, Juifs, Turcs et païens sont tolérés avec leur religion dans l'église romaine pour autant que dans l'exercice de celle-ci ils n'offensent pas la puissance civile. Au contraire, pour un chrétien, même s'il est étranger, ne pas être de la religion romaine est un crime capital, parce que le pape prétend que tous les chrétiens sont ses sujets. Autrement, en effet, il serait tout autant contraire au droit des gens de persécuter un étranger chrétien parce qu'il professe la religion de son pays, qu'un infidèle, ou même plus dans la mesure où ceux qui ne sont pas contre le Christ sont avec lui.

C'est encore de là que vient, dans tous les États chrétiens, le fait qu'on trouve des gens qui, par privilèges ecclésiastiques, sont exemptés de payer les tributs et qui ne relèvent pas des tribunaux civils. Tel est en effet le cas du clergé séculier, en plus des moines et des frères qui, en beaucoup d'endroits, sont si nombreux par rapport aux gens ordinaires que, en cas de besoin, on pourrait avec eux seuls lever une armée suffisante pour mener n'importe quelle guerre que l'église militante engagerait contre leur propre prince ou contre tout autre.

La deuxième falsification générale de l'Écriture est la transformation de consécration en conjuration, ou magie¹. Confusion de consécration et conjuration.

Dans l'Écriture, *consacrer*, c'est offrir, donner, ou dédier à Dieu, par des paroles et des gestes pieux et décents, un homme, ou toute autre chose, en le séparant de son emploi ordinaire, autrement dit le sanctifier ou le rendre divin et être employé uniquement par ceux que Dieu a désignés pour être ses ministres

publics (comme je l'ai déjà amplement prouvé au chapitre 35). Par là, le changement n'affecte pas la chose elle-même, mais seulement l'emploi qui en est fait, lequel de profane et courant devient sacré et propre au service de Dieu. Mais quand, à la faveur de telles paroles, la nature ou qualité de la chose elle-même est prétendument changée, il ne s'agit pas de consécration, mais plutôt de l'œuvre extraordinaire de Dieu, ou d'une conjuration vaine et impie. Or (étant donné la fréquence des changements prétendus de nature dans leurs consécration, on ne saurait estimer qu'il s'agisse d'une œuvre extraordinaire), ce n'est rien d'autre qu'une *conjuration* ou une *incantation*, par laquelle ceux qui s'y livrent veulent faire croire aux gens qu'il y a une altération de la nature de la chose, alors qu'il n'y en a pas, et cela contrairement au témoignage de la vue et de tous les autres sens. Il en est ainsi, par exemple, quand le prêtre, au lieu de consacrer le pain et le vin au service particulier de Dieu dans le sacrement de la cène du Seigneur (ce qui n'est qu'une séparation de ces deux choses de leur usage courant, afin de signifier, c'est-à-dire de faire entrer dans l'esprit des gens leur rédemption par la passion du Christ dont le corps fut brisé et le sang versé sur la croix à cause de nos transgressions), prétend que, par la répétition des mots de notre Sauveur : *ceci est mon corps* et *ceci est mon sang*, la nature du pain n'est plus là, mais son corps véritable, sans toutefois qu'apparaisse aux yeux de celui qui reçoit, ou à un autre de ses sens, autre chose qui soit apparent avant la consécration. On pense que les Égyptiens, dont on dit que leurs conjurations transformaient leurs bâtons en serpents et l'eau en sang, n'avaient fait que tromper les sens des spectateurs en falsifiant les choses qu'ils montraient, et qu'ils étaient des magiciens. Mais qu'aurions-nous pensé d'eux si aucun serpent n'était apparu à la place de leurs bâtons, et dans l'eau magique rien qui ressemblât à du sang ou à quoi que ce soit d'autre, à part de l'eau, et s'ils avaient regardé le roi en face en affirmant qu'il s'agissait de serpents ressemblant à des bâtons, et de l'eau qui semblait être du vin ? On penserait que c'était à la fois de la magie et du mensonge. Et pourtant, dans ces

actes quotidiens du prêtre, il se produit exactement la même chose en transformant les saintes paroles en tours de magie, ce qui ne produit rien de nouveau pour les sens. Or, les prêtres nous soutiennent en face que ces actes ont effectivement changé le pain en un homme ; mieux, en un dieu. Et ils exigent des gens qu'ils adorent cela comme si notre Sauveur lui-même était présent, un dieu et un homme, ce qui les fait se livrer à une grossière idolâtrie. S'il suffit, en effet, pour ne pas être accusé d'idolâtrie, de dire que ce n'est plus du pain, mais Dieu, pourquoi la même excuse ne servirait-elle pas les Égyptiens au cas où ils auraient le front de dire que les poireaux et les oignons qu'ils adorent ne sont pas vraiment des poireaux et des oignons, mais une divinité présente sous ses *espèces*, ou autre chose de semblable. Les mots *ceci est mon corps* sont équivalents à ceux-ci : *ceci signifie, ou représente mon corps*. Et c'est là une figure ordinaire du discours. En revanche, prendre cela littéralement est une falsification, et, même pris littéralement, cela ne pourrait s'appliquer au-delà de ce pain que le Christ lui-même consacra de ses propres mains. En effet, il n'a jamais dit que de n'importe quel pain, n'importe quel prêtre pourrait dire *ceci est mon corps* ou *ceci est le corps du Christ*, et que ce pain serait transsubstantié dans l'instant. Et jamais l'église de Rome n'a établi non plus cette transsubstantiation jusqu'à *Innocent III*, ce qui ne remonte pas plus loin que cinq cents ans, alors que la puissance des papes était au plus haut et que les ténèbres de cette époque s'épaississaient si gravement, au point que les humains ne distinguaient plus le pain qu'on leur donnait à manger, spécialement quand il portait la marque du Christ sur la croix, comme si l'on avait voulu faire croire aux gens que cela l'avait changé non seulement en corps du Christ, mais en bois de sa croix, et qu'ils mangeaient l'un et l'autre lors du sacrement.

La même incantation, au lieu de la consécration, est aussi Incantation lors des cérémonies de baptême, utilisée dans le sacrement du baptême, où l'abus du nom de Dieu dans chaque personne et dans la trinité elle-même, avec le signe de croix à chaque nom, crée le sortilège. Tout d'abord, pour sanctifier l'eau, le prêtre

dit : *je te conjure, toi créature de l'eau, au nom de Dieu le père tout-puissant, et au nom de Jésus Christ son fils, notre Seigneur, et par la vertu de l'esprit saint, que tu deviennes eau conjurée, pour repousser toutes les puissances de l'ennemi, et pour éradiquer et supplanter l'ennemi*, etc. Et pareillement, pour la bénédiction du sel, qu'il sera mélangé à l'eau : *que tu deviennes du sel conjuré, que tous les démons, les valets des maléfices du diable s'écartent de l'endroit où tu es répandu et que tout esprit impur soit conjuré par celui qui viendra juger les vivants et les morts*. De même aussi, pour la bénédiction de l'huile : *que toute la puissance de l'ennemi, toutes les légions du diable, que toutes les tentatives et les démons de Satan soient repoussés par cette créature d'huile*. Et, quant à l'enfant qui doit être baptisé, il est sujet à toutes sortes de sortilèges : d'abord, à la porte de l'église, le prêtre souffle trois fois à la face de l'enfant et dit : *sors de lui, esprit impur, et laisse la place à l'esprit saint, le défenseur*. Comme si tous les enfants étaient démoniaques tant que le prêtre ne leur a pas soufflé dessus ; à nouveau, avant d'entrer dans l'église, il dit comme auparavant : *je te conjure de t'en aller, et de quitter ce serviteur de Dieu*. Et une fois encore, le même exorcisme est répété avant qu'il soit baptisé. Ces incantations et d'autres sont utilisées à la place des bénédictions et des consécration dans l'administration des sacrements du baptême et de la cène du Seigneur : dans tout cela, chaque chose servant à ces saints usages (à l'exception de la salive profane du prêtre) relève d'une forme établie d'exorcisme.

Quant aux autres rites, tels que mariage, visite des malades, mariage, visite des malades et consécration des lieux. extrême-onction, consécration des églises et des cimetières et ainsi de suite, ils ne sont pas exempts de sortilèges, dans la mesure où l'on utilise l'huile, l'eau et que l'on abuse de la croix et des saintes paroles de David, *asperges me Domine hyssopo*, en tant que moyens efficaces pour repousser spectres et esprits imaginaires.

Une autre erreur, généralement répandue, vient de Erreur d'interprétation sur vie éternelle, et mort éternelle. l'interprétation fautive des mots *vie éternelle, mort éternelle* et éternelle.

seconde mort. En effet, bien qu'on lise sans ambiguïté dans l'Écriture sainte que Dieu créa Adam dans un état tel qu'il vive éternellement – à la condition qu'il ne désobéisse pas à son commandement –, ce qui n'est pas de l'essence de la nature humaine mais est une conséquence de la vertu de l'arbre de vie dont il avait la liberté de manger aussi longtemps qu'il ne péchait pas ; et qu'on y lise aussi qu'il fut jeté hors du paradis après avoir péché, de peur qu'il ne mange de l'arbre et ne vive éternellement ; et que la passion du Christ décharge du péché tous ceux qui croient en lui et restitue la vie éternelle aux fidèles, et à eux seulement ; pourtant, aujourd'hui la doctrine est différente et l'est depuis longtemps, à savoir que tout un chacun jouit de la vie éternelle par nature, pour autant que son âme est immortelle. En sorte que l'épée flamboyante à l'entrée du paradis, bien qu'elle empêche quiconque d'aller vers l'arbre de vie, n'empêche pas l'immortalité que Dieu retira de lui à cause de son péché. Et cela ne fait pas non plus qu'il ait besoin du sacrifice du Christ pour recouvrer l'immortalité. Par conséquent, non seulement les fidèles et les justes, mais aussi les méchants et les païens jouiront de la vie éternelle, sans mort aucune, et moins encore sans seconde mort et sans mort éternelle. Pour sauver cette doctrine, il est dit que *seconde mort* et *mort éternelle* signifient une seconde vie et une vie éternelle, mais dans les tourments : une figure jamais utilisée, sauf dans ce cas.

Toute cette doctrine se fonde uniquement sur quelques-uns des passages les plus obscurs du Nouveau Testament et qui, néanmoins, à la lumière du but général de l'Écriture, sont assez clairs dans un sens différent et non nécessaire à la foi chrétienne. Supposons en effet que lorsqu'un homme meurt il ne reste rien de lui que sa carcasse. Est-ce que Dieu, qui peut faire se lever une créature vivante de la poussière et de la glaise inanimée, par sa parole, ne pourrait pas facilement ramener la carcasse de cet homme à la vie et le tenir en vie éternellement, ou le faire mourir à nouveau, par une autre parole ? Dans l'Écriture, l'*âme* signifie toujours ou bien la vie ou bien la créature vivante, et le

corps et l'âme mis ensemble, cela signifie le *corps vivant*. Au cinquième jour de la création, Dieu dit que les eaux produisent *reptile animae viventis*, la chose rampante qui porte en elle une âme vivante. La traduction anglaise est *that has life* [qui a la vie] ; et à nouveau Dieu créa les baleines, *et omnem animam viventem*, ce qui dans la version anglaise est *every living creature* [toute créature vivante]. C'est la même chose pour l'homme : Dieu le fit avec la poussière de la terre et souffla sur sa face le souffle de vie, *et factus est homo in animam viventem*, c'est-à-dire *et l'homme fut fait créature vivante*. Et, une fois Noé sorti de l'arche, Dieu dit qu'il ne frapperait plus *omnem animam viventem*, c'est-à-dire toute créature vivante, et, en Deutéronome 12.23, *ne consomme pas le sang, car le sang est l'âme*, c'est-à-dire *la vie*. Si, en s'appuyant sur ces passages, le mot *âme* signifie une *substance incorporelle*, qui existe indépendamment du corps, on pourrait aussi bien déduire la même chose de n'importe quelle créature vivante, comme l'homme. Or, que les âmes des fidèles, non par leur nature même mais par une grâce spéciale de Dieu, restent dans leurs corps, de la résurrection jusqu'à l'éternité, c'est ce que je pense avoir suffisamment prouvé à partir des Écritures au chapitre 38. Quant aux passages du Nouveau Testament où il est dit qu'un homme sera jeté corps et âme dans le feu de l'enfer, ce n'est rien de plus que le corps et la vie, c'est-à-dire que les humains seront jetés vivants dans le feu perpétuel de la Géhenne.

Telle est la lucarne par laquelle s'introduisent les ténèbres doctrinales : premièrement les tourments éternels, ensuite le purgatoire et, comme conséquence, les déambulations des fantômes des défunts, en particulier dans les lieux consacrés, solitaires et sombres ; c'est aussi par là que s'introduisent les prétendus exorcismes et la conjuration des spectres, comme l'invocation des morts ; de même encore la doctrine des indulgences, autrement dit l'exemption pour un temps ou pour toujours du feu du purgatoire dans lequel ces substances incorporelles sont censées être purifiées en brûlant et rendues convenables pour aller au ciel. Les humains, en effet,

*Doctrines du purgatoire, de
l'exorcisme et invocation des
saints*

étaient en général possédés, avant la venue de notre Sauveur, par suite de la contagion de la démonologie des Grecs, par cette opinion selon laquelle les âmes des humains sont des substances distinctes de leurs corps² ; aussi, une fois le corps mort, l'âme de chaque humain, pieux ou méchant, doit subsister quelque part en vertu de sa propre nature, sans que soit reconnu là-dedans un don surnaturel quelconque de Dieu. Les docteurs de l'église hésitèrent longuement sur la question du lieu du séjour des âmes jusqu'au moment où elles devront être réunies à leurs corps lors de la résurrection. Pendant quelque temps ils supposèrent qu'elles séjournassent sous les autels, mais par la suite l'église de Rome trouva plus profitable de bâtir pour elles ce purgatoire que d'autres églises, il y a peu, ont démoli.

Examinons maintenant quels sont les textes qui semblent le mieux confirmer ces trois erreurs générales que j'ai relevées ici. Pour ce qui est des textes invoqués par le cardinal Bellarmin, au sujet du royaume de Dieu existant dans le présent et administré par le pape, j'y ai déjà répondu (et il n'y en pas de meilleurs qui aient une apparence de preuve). J'ai démontré l'évidence selon laquelle le royaume de Dieu institué par Moïse prit fin à l'élection de Saül, après quoi le prêtre ne déposa jamais un roi de sa propre autorité. J'ai montré que ce que le grand prêtre fit à Athalie, il ne le fit pas selon son droit propre, mais selon le droit du jeune roi Joas, son fils. Mais Salomon, selon son droit propre, déposa le grand prêtre Abiatar, et en installa un autre à sa place. Le passage auquel il est le plus difficile de répondre, parmi tous ceux qui peuvent être invoqués pour prouver que le royaume de Dieu est déjà en ce monde, est cité non par Bellarmin ou par tout autre membre de l'église de Rome, mais par Bèze qui le fait commencer à la résurrection du Christ. Mais que, par là, il ait eu l'intention de doter ou bien le conseil presbytéral de la puissance ecclésiastique suprême dans l'État de Genève (et par conséquent tout conseil presbytéral dans tout État), ou bien les princes, ou encore d'autres souverains civils, je ne sais. En effet, le collège presbytéral a

*On a répondu
précédemment aux textes
alléguant ces doctrines.*

revendiqué le pouvoir d'excommunier leurs propres rois, et d'être les modérateurs suprêmes en matière de religion, dans les endroits où existe cette forme de gouvernement de l'église, ni plus ni moins que le pape le revendique universellement.

Les mots, en Marc 9.1, sont : *en vérité, je vous le déclare,* Réponse au texte de Bèze où il déduit que le royaume du Christ a commencé à sa résurrection. *parmi ceux qui sont ici certains ne goûteront pas la mort avant de voir le règne de Dieu venu avec puissance.* D'un point de vue grammatical, ces mots rendent certain ou bien que quelques-uns de ces hommes qui étaient avec le Christ en ce temps-là sont encore en vie, ou encore que le royaume de Dieu existe maintenant dans le monde actuel. Mais il y a encore un autre passage plus difficile ; en effet, quand les apôtres, après la résurrection de notre Sauveur, et immédiatement avant son ascension, demandèrent à notre Sauveur (Actes 1.6) : *est-ce maintenant le temps où tu vas rétablir le royaume en Israël ?* il répondit ceci : *vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le père a fixés de sa propre autorité ; mais vous allez recevoir une puissance, celle de l'esprit saint qui viendra sur vous ; vous serez alors mes (martyrs) témoins à Jérusalem, et dans toute la Judée et en Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre.* Ce qui revient à dire : mon royaume n'est pas encore venu, et vous ne saurez pas d'avance quand il viendra, car il viendra comme un voleur, la nuit ; mais je vous enverrai l'esprit saint, et grâce à lui vous aurez le pouvoir de témoigner à la face du monde (par vos prédications) de ma résurrection, de mes actes et de la doctrine que j'ai enseignée qui est de croire en moi, d'espérer la vie éternelle et mon retour. Comment cela peut-il s'accorder avec l'avènement du royaume du Christ à sa résurrection ? Et aussi avec ce que saint Paul dit (1 Th 1.9,10) : *qu'ils se sont détournés des idoles pour servir le vrai Dieu vivant, et pour attendre des cieux son fils,* où l'expression attendre des cieux son fils signifie attendre sa venue pour être roi en puissance, ce qui n'aurait pas été nécessaire si son royaume avait, alors, existé dans le présent. Encore une fois, si le royaume de Dieu commence (comme Bèze le dit

de ce passage [Mc 9.1]) à la résurrection, pour quelle raison les chrétiens disent-ils dans leurs prières, depuis la résurrection, *que ton règne arrive* ? Il est donc manifeste que les paroles de saint Marc ne doivent pas être interprétées ainsi. Il y en aura quelques-uns, ici (dit notre Sauveur), qui ne goûteront pas à la mort jusqu'à ce qu'ils aient vu le royaume de Dieu venir en puissance. Si donc ce royaume devait advenir à la résurrection du Christ, pourquoi est-il dit *quelques-uns* plutôt que *tous* ? En effet, ils vécurent tous jusqu'après la résurrection du Christ.

Que ceux qui exigent une interprétation exacte de ce texte Explication de Marc 9.1. interprètent d'abord les mêmes mots de notre Sauveur à saint Pierre au sujet de saint Jean (21.22) : *si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe* ? On se fonda sur ces mots pour dire qu'il ne devait pas mourir. Et pourtant, la vérité de cette interprétation ne fut jamais ni prouvée ni fondée, mais elle ne fut jamais réfutée non plus comme reposant fautivement sur ces mots : elle resta plutôt à l'état de paroles incompréhensibles. C'est la même difficulté que l'on trouve dans le passage de saint Marc. Et s'il est licite de faire des conjectures sur sa signification par ce qui suit immédiatement, aussi bien ici et dans saint Luc où la même chose est encore répétée, il n'est pas improbable que ces mots soient en relation avec la transfiguration, telle qu'elle est décrite dans les versets venant immédiatement à la suite où il est dit : *six jours après, Jésus prend avec lui Pierre, Jacques et Jean et les emmène seuls à l'écart sur une haute montagne. Il fut transfiguré devant eux, et ses vêtements devinrent éblouissants, si blancs qu'aucun foulon sur terre ne saurait blanchir ainsi. Élie leur apparut avec Moïse ; ils s'entretenaient avec Jésus, etc.* Alors, ils virent le Christ en gloire et en majesté, comme lorsqu'il viendra, en sorte qu'ils en furent très effrayés. Ainsi, la promesse de notre Sauveur était accomplie par le moyen de la vision ; car c'était une vision que l'on peut probablement déduire de saint Luc, qui raconte la même histoire (9.28) et dit que Pierre et ceux qui étaient avec lui étaient lourds de sommeil. Mais, plus certainement, on peut la déduire de

Matthieu 17.9 (où la même chose est une nouveau fois racontée) car notre Sauveur leur commande ceci : *ne rapportez la vision à personne jusqu'à ce que le fils de l'homme revienne d'entre les morts*. En tout cas, on ne peut tirer de là aucune preuve que le royaume de Dieu commence avant le jour du jugement.

D'autres textes sont invoqués pour prouver le pouvoir du pape sur les souverains civils (en plus de ceux de Bellarmin), Falsification d'autres textes pour défendre le pouvoir du pape. comme ceux où il est dit que les deux glaives que le Christ et ses apôtres avaient avec eux étaient le glaive temporel et le glaive spirituel et que le Christ les aurait donnés à saint Pierre ; ou que, au sujet des deux luminaires, le plus grand signifie la pape et le plus petit le roi. On pourrait aussi bien inférer du premier verset de la Bible que le ciel signifie le pape et la terre le roi. Ce qui n'est pas une interprétation de l'Écriture, mais une insanité insultante pour les princes, qui devint à la mode quand les papes eurent assez consolidé leur grandeur pour mépriser tous les princes chrétiens et marcher sur les empereurs, se moquer d'eux et des Écritures, comme dans le Psaume 91 (90) : *tu marcheras sur le lion et la vipère, tu piétineras le lionceau et le dragon*.

Quant aux rites de consécration, bien que pour une grande Dans l'Écriture, les consécérations part ils soient laissés à la discrétion des chefs de l'église et à leur jugement, et ne relèvent pas de l'Écriture, ces chefs doivent sont sans exorcisme. néanmoins suivre des directives propres à la nature de l'action, de sorte que les cérémonies, les paroles et les gestes soient à la fois décents et significatifs ou du moins conformes à l'action. Quand Moïse consacra le tabernacle, l'autel et les vases allant avec eux (Ex 40), il les oignit avec l'huile que Dieu avait commandé de fabriquer pour cette occasion ; et ils devinrent saints. Rien ne fut exorcisé pour repousser les spectres. Le même Moïse (le souverain civil d'Israël), quand il consacra Aaron (le grand prêtre) et son fils, les lava avec de l'eau (sans exorciser l'eau), il les revêtit de leurs habits, et les oignit avec l'huile. Ils furent ainsi sanctifiés pour servir le Seigneur dans l'office de prêtre, ce qui fut un lavage simple et décent et, une fois parés, il les présenta à Dieu pour

qu'ils soient ses serviteurs. Quand le roi *Salomon* (le souverain civil d'Israël) consacra le temple qu'il avait construit (1 Rois 8), il se tint devant toute la congrégation d'Israël et, les ayant tous bénis, il remercia Dieu d'avoir mis le temple dans le cœur de son père et de lui avoir donné, à lui-même, la grâce de le bâtir. Ensuite il le pria d'accepter cette maison bien qu'elle ne soit pas convenable, eu égard à sa grandeur infinie, et d'écouter les prières de ses serviteurs qui viendraient prier là, ou (s'ils étaient absents) en sa direction et, enfin, il offrit un sacrifice de paix et la maison fut consacrée. Il n'y eut ici aucune procession, le roi demeurant toujours à sa place d'origine, l'eau ne fut pas exorcisée, il n'y eut pas d'*asperges me*, pas de paroles prononcées ici, qui le sont en d'autres occasions, mais des propos décents et raisonnables adaptés à l'occasion qui était d'offrir à Dieu sa maison nouvellement construite.

On ne lit pas que saint Jean exorcisa l'eau du Jourdain, ni Philippe l'eau de la rivière où il baptisa l'eunuque, ni qu'aucun pasteur à l'époque des apôtres ait craché sa salive dans le nez de celui qu'il baptisait en disant *in odorem suavitatis*, ce qui veut dire *pour une odeur agréable au Seigneur*. Ici, ni la cérémonie de la salive, à cause de l'impureté de celle-ci, ni l'application de l'Écriture, à cause de sa légèreté, ne peuvent se justifier par l'autorité de qui que ce soit.

Pour prouver que l'âme séparée d'avec le corps vit éternellement, non seulement l'âme des élus, par une grâce spéciale, et la restauration de la vie éternelle qu'Adam perdit par le péché et que notre Sauveur restaura (par son propre sacrifice) pour les fidèles, mais aussi l'âme des réprouvés, comme une propriété appartenant naturellement à l'essence du genre humain, sans autre grâce de Dieu que celle qui est universellement donnée à tout le genre humain, pour prouver cela, il y a plusieurs passages qui, à première vue, paraissent suffire à la démonstration. Mais, quand je les compare à celui que j'ai déjà (chapitre 38) allégué, Job 14, il me semble qu'ils sont sujets à une autre interprétation que les paroles de Job³.

*L'Écriture prouve
l'immortalité de l'âme, non
par nature, mais par grâce.*

Et d'abord, il y a les paroles de Salomon (Ecclésiaste 12.7) : *alors la poussière retournera à la poussière, selon ce qu'elle était, et le souffle retournera à Dieu qui l'avait donné*, qui supportent bien (si d'autres textes ne les contredisent pas directement) l'interprétation selon laquelle Dieu seul sait (mais pas les humains) ce que devient l'esprit d'un humain quand il expire. Et Salomon encore, dans le même livre (3.20, 21), exprime la même chose, dans le sens que je lui donne. Voici ses mots : *tout va* (les humains comme les bêtes) *vers un lieu unique, tout vient de la poussière et tout retourne à la poussière ; qui sait que le souffle de l'homme monte vers le haut, tandis que le souffle des bêtes descend vers le bas, vers la terre ?* Personne ne le sait, sauf Dieu, et ce n'est pas inhabituel de dire à propos de choses que nous ne comprenons pas : *Dieu sait quoi* et *Dieu sait où*. En Genèse 5.24, on lit : *Hénoch ayant suivi les voies de Dieu, il disparut car Dieu l'avait enlevé*, ce qui, dans Hébreux 13 (11).5, est décrit ainsi : *il fut enlevé afin d'échapper à la mort et on ne le retrouva pas parce que Dieu l'avait enlevé, car avant son enlèvement, en effet, il avait reçu le témoignage qu'il avait été agréable à Dieu*. Ce qui va aussi bien dans le sens de l'immortalité du corps que de l'âme et prouve que cet enlèvement est propre à ceux qui plaisent à Dieu, qu'il ne concerne pas les méchants et qu'il dépend de la grâce, non de la nature. Au contraire, quelle interprétation donnerons-nous, en dehors de leur sens littéral, de ces paroles de Salomon, dans Ecclésiaste 3.19 : *car le sort des humains, c'est le sort des bêtes, c'est un sort identique, telle la mort de celles-ci, telle la mort de ceux-là ; ils ont tous un souffle* (un esprit) *identique ; il n'y a pas de supériorité des humains sur les bêtes, car tout est vanité ?* Selon le sens littéral, il n'y a pas d'immortalité naturelle de l'âme, et rien ne s'oppose non plus à la vie éternelle dont les élus jouiront par la grâce. Et (4.3) : *plus heureux que les deux celui qui n'a pas encore été*, c'est-à-dire que ceux qui vivent ou ont vécu : ce qui serait une dure sentence, car si l'âme de tous ceux qui ont vécu était immortelle, ce serait pire pour eux que de ne pas avoir d'âme du tout. Et aussi

ceci (9.5) : *car les vivants savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien du tout*, entendons par nature et avant la résurrection du corps.

Un autre passage qui semble aller dans le sens d'une immortalité naturelle de l'âme est celui où notre Sauveur dit qu'Abraham, Isaac et Jacob sont vivants. Mais il s'agit de la promesse de Dieu et de leur certitude de ressusciter, non d'une vie réelle. Et c'est dans le même sens que Dieu dit à Adam que le jour où il mangerait du fruit défendu il mourrait, depuis ce moment il était un homme mort, par sentence non par exécution, pendant presque mille ans. Abraham, Isaac et Jacob étaient donc vivants par promesse, à l'époque où le Christ parlait, mais ils ne vivent pas effectivement tant que la résurrection n'a pas eu lieu. Quant à l'histoire du riche et de Lazare, elle ne va nullement contre cela si on la prend pour ce qu'elle est, une parabole.

Mais on trouve d'autres passages dans le Nouveau Testament où une immortalité semble être directement attribuée aux méchants. Car il est évident qu'ils se relèveront pour le jugement. Et il est dit ailleurs en de nombreux passages qu'ils seront dans le *feu éternel*, les *tourments éternels*, les *punitions éternelles*, et que *le ver de la conscience ne meurt jamais*. Et tout cela est réuni sous l'expression *mort éternelle* qui est interprétée d'habitude comme *une vie éternelle de tourments*. Pourtant, je ne peux trouver nulle part que quiconque vivra éternellement dans les tourments. Aussi, il semble difficile de dire que Dieu, qui est le père des miséricordes, qui fait tout ce qu'il veut dans le ciel et sur la terre, qui a le cœur des humains à sa disposition, qui est l'instrument de ce qu'ils font et veulent, et sans le don gratuit de qui personne n'a ni tendance au bien ni repentir du mal, pourrait punir les transgressions humaines sans en limiter la durée, et avec tout le raffinement dans la torture, et plus encore, que les humains puissent imaginer. Nous devons donc examiner la signification de *feu éternel* et des autres expressions semblables de l'Écriture.

J'ai déjà montré que le royaume de Dieu par le Christ commence au jour du jugement, et que en ce jour, les fidèles ressusciteront avec un corps glorieux et

spirituel, et seront ses sujets dans ce royaume, qui sera éternel. J'ai montré qu'ils ne se marieront jamais, n'épouseront, ne mangeront ni ne boiront comme ils le faisaient dans leurs corps naturels, qu'ils vivront pour toujours dans leurs personnes individuelles, sans l'éternité spécifique de la génération, et que les réprouvés ressusciteront également pour recevoir les punitions de leurs péchés ; de même, en ce jour, ceux des élus qui seront vivants dans leurs corps terrestres verront soudainement leurs corps transfigurés et devenir spirituels et immortels. Mais, que les corps des réprouvés, qui forment le royaume de Satan, seront aussi des corps spirituels et glorieux, ou qu'ils seront comme les anges de Dieu, sans manger ni boire ni engendrer, ou que leurs vies seront éternelles dans leurs personnes individuelles, comme la vie de tout fidèle ou comme eût été la vie d'Adam s'il n'avait pas péché, aucun endroit de l'Écriture ne le prouve, sauf ceux qui concernent les tourments éternels, mais que l'on peut interpréter différemment.

On peut déduire de tout cela que, de même que les élus après la résurrection seront restaurés dans l'état où était Adam avant son péché, de même les réprouvés seront placés dans l'état où étaient Adam et sa postérité après le péché, à ceci près que Dieu promit à Adam un rédempteur, ainsi qu'à ceux de sa descendance qui feraient confiance à ce dernier et se repentiraient, mais pas à ceux qui mourraient dans leurs péchés, comme c'est le cas des réprouvés.

Cela dit, les textes qui évoquent le *feu éternel*, les *tourments éternels*, ou *le ver qui ne meurt jamais* ne sont pas en contradiction avec la doctrine d'une seconde et éternelle mort. Le feu et les tourments préparés pour les méchants dans la *Géhenne*, à *Tophet* et où l'on voudra encore, peuvent continuer pour toujours, et ne jamais manquer de méchants à tourmenter, même si tous n'y vont pas ni quelques-uns éternellement. Les méchants, en effet, demeurant dans l'état où était Adam après le péché, peuvent à la résurrection vivre, se marier, épouser et avoir des corps rustres et corruptibles comme le genre humain en a maintenant. Par

Ce que sont les tourments éternels.

conséquent, ils peuvent engendrer perpétuellement, comme ils le faisaient avant, car il n'y a pas d'endroits dans l'Écriture qui prouvent le contraire. En effet, quand saint Paul évoque la résurrection (1 Co 15), il entend seulement la résurrection dans la vie éternelle, non la résurrection dans la punition. De la première, il dit que le corps *semé corruptible, ressuscite incorruptible, semé méprisable, ressuscite dans la gloire, semé dans la faiblesse, ressuscite plein de force, semé corps naturel, ressuscite corps spirituel*. Il n'est rien de semblable qui puisse être dit des corps de ceux qui ressuscitent pour la punition. De même aussi, quand notre Sauveur parle de la nature humaine après la résurrection, il veut dire la résurrection pour la vie éternelle, non pour la punition. Un texte très riche se trouve en Luc 20. 34-36 : *ceux qui appartiennent à ce monde-ci prennent femme ou mari. Mais ceux qui ont été jugés dignes d'avoir part au monde à venir et à la résurrection des morts ne prennent ni femme ni mari. C'est qu'ils ne peuvent plus mourir, car ils sont pareils aux anges : ils sont fils de Dieu puisqu'ils sont fils de la résurrection*. Les fils de ce monde qui sont dans l'état où Adam les laissa se marieront et seront donnés en mariage, c'est-à-dire corrompus, et s'engendreront successivement, ce qui est une immortalité de l'espèce humaine, non des personnes. Ils ne mériteront pas d'être au nombre de ceux qui obtiendront le monde à venir, et une complète résurrection d'entre les morts. Ils n'auront droit qu'à un bref séjour, comme des invités en ce monde, dans le but uniquement de recevoir la punition qu'ils méritent pour leur insoumission. Les élus sont les seuls enfants de la résurrection, c'est-à-dire les seuls héritiers de la vie éternelle ; eux seuls ne peuvent plus mourir, ce sont eux qui sont les égaux des anges et qui sont les enfants de Dieu – et non les réprouvés. Pour les réprouvés, une *seconde et éternelle* mort demeure après la résurrection : et entre cette résurrection et leur seconde et éternelle mort, il n'y a que le temps des punitions et des tourments, un temps que la succession des pécheurs fera durer aussi longtemps que le genre humain se propagera, c'est-à-dire éternellement.

Sur cette doctrine de l'éternité naturelle des âmes séparées, *Réponse aux textes sur le purgatoire.* est fondée (comme je l'ai dit) la doctrine du purgatoire. Si l'on suppose en effet qu'il n'y a de vie éternelle que par la grâce, alors il n'y a que la vie du corps, et pas d'immortalité avant la résurrection. Les textes allégués par Bellarmin en faveur du purgatoire, extraits du canon de l'Écriture dans l'Ancien Testament sont, premièrement, le jeûne de David pour Saül et Jonathan (2 R 1.12), et à nouveau (2 S 3.35) pour la mort d'Avner. Ce jeûne de David, dit-il, était observé pour obtenir quelque chose pour eux de la part de Dieu, après leur mort, parce que, après avoir jeûné pour la guérison de son propre fils, dès qu'il apprit qu'il était mort, il demanda de la viande. Donc, étant donné que l'âme a une existence séparée du corps, et que rien ne peut être obtenu par le jeûne humain en faveur des âmes qui sont déjà ou bien au ciel ou bien en enfer, il s'ensuit que certaines âmes des morts ne sont ni en enfer ni au ciel, et qu'elles doivent donc être en un troisième lieu, lequel doit être le purgatoire. Ainsi, par un raisonnement tordu, il force les textes pour prouver le purgatoire, alors qu'il est manifeste que les cérémonies du deuil et du jeûne, quand elles sont pratiquées à l'occasion de la mort de ceux dont la vie ne fut d'aucun profit pour les endeuillés, ne le sont que pour honorer leurs personnes, et, quand elles sont pratiquées à l'occasion de la mort de ceux dont la vie profita aux endeuillés, ont lieu à cause du préjudice que ceux-ci subissent ; c'est ainsi que David honora Saül et Avner, avec son jeûne et que, à la mort de son propre fils, pour se reconforter, il mangea sa nourriture habituelle.

Dans les autres passages qu'il extrait de l'Ancien Testament, il n'y a pas même un semblant ou une lueur de preuve. Il apporte tous les textes où il y a les mots *colère*, ou *feu*, ou *brûlure*, ou *épuration*, ou *purification*, cela dans le cas où un père de l'église, dans un sermon, en aurait fait un usage rhétorique en l'appliquant à la doctrine du purgatoire qui était déjà en cours. Le premier verset du Psaume 37 (38) est : *seigneur, châtie-moi sans courroux, ne me corrige*

pas au plus fort de ton déplaisir. Cela aurait-il eu quelque chose à voir avec le purgatoire si Augustin n'avait pas appliqué la *colère* au feu du ciel, et le *déplaisir* au feu du purgatoire ? Et quel rapport le Psaume 66.12 a-t-il avec le purgatoire : *nous sommes entrés dans le feu et dans l'eau, et tu nous a conduits en un lieu moite*, et autres textes semblables (avec lesquels les docteurs de cette époque embellissaient et amplifiaient leurs sermons ou leurs commentaires) invoqués de force pour servir leurs desseins ?

Mais il invoque d'autres textes du Nouveau Testament, Réponse aux passages du Nouveau Testament invoqués pour le purgatoire. auxquels il n'est pas si facile de répondre. Premièrement, celui de Matthieu 12.32 : *si quelqu'un dit une parole contre le fils de l'homme, cela lui sera pardonné ; mais s'il parle contre l'esprit saint, cela ne lui sera pardonné ni en ce monde, ni dans le monde à venir.* Dans ce texte, il trouve que le purgatoire est le monde à venir, où certains péchés peuvent être pardonnés, qui ne peuvent pas l'être en ce monde. Mais c'est ne pas tenir compte du fait évident qu'il n'y a que trois mondes : l'un allant de la création au déluge, qui fut détruit par l'eau et que l'Écriture nomme *ancien monde* ; un autre va du déluge au jour du jugement, qui est le *monde présent*, qui sera détruit par le feu ; enfin, le troisième qui, depuis le jour du jugement durera éternellement et qui est appelé le *monde à venir*, un monde dans lequel tous sont d'accord pour dire qu'il ne s'y trouvera pas de purgatoire. Donc, monde à venir et purgatoire sont deux choses contradictoires. Mais alors quelle peut bien être la signification de ces mots de notre Sauveur ? J'avoue qu'ils sont extrêmement difficile à réconcilier avec la doctrine maintenant unanimement admise. Il n'est pas non plus honteux de confesser que la profondeur de l'Écriture est bien trop grande pour être sondée par l'étroitesse de l'entendement humain. Néanmoins, je peux proposer à la considération de théologiens plus savants quelques points suggérés par le texte lui-même. Premièrement, vu que parler contre l'esprit saint, en tant que troisième personne de la trinité, c'est parler contre l'église, en laquelle l'esprit saint réside, il semble que la comparaison est faite entre la

clémence de notre Sauveur, en supportant les offenses qui lui étaient faites alors qu'il instruisait le monde, c'est-à-dire quand il était sur la terre, et la sévérité des pasteurs après lui, contre ceux qui leur déniaient toute autorité reçue de l'esprit saint. C'est comme s'il disait : vous qui déniez mon pouvoir, même vous qui me crucifierez, vous serez pardonnés par moi aussi longtemps que vous viendrez vers moi vous repentir ; mais si vous déniez le pouvoir de ceux qui vous instruisent après moi, par la vertu de l'esprit saint, alors ils seront inexorables, et ne vous pardonneront pas, mais vous persécuteront dans ce monde, et vous abandonneront sans absolution (même si vous vous tournez vers moi, à moins de vous tourner aussi vers eux) aux punitions (autant qu'elles sont de leur ressort) du monde à venir. Ainsi, ces mots peuvent-ils être pris comme des prophéties, ou des prédictions, au sujet des temps tels qu'ils se sont écoulés dans l'église chrétienne. Ou bien, si telle n'est pas leur signification (car je ne suis pas affirmatif en des matières aussi difficiles), peut-être reste-t-il encore de la place pour un pécheur pour se repentir après la résurrection. Il y a un passage qui semble le confirmer. Car, en considérant ce que saint Paul dit (1 Co 15.29) : *que cherchent ceux qui se font baptiser pour les morts ? si les morts ne ressuscitent pas du tout, pourquoi se font-ils baptiser pour eux ?* On peut probablement déduire de cela, comme certains l'ont fait, que, au temps de saint Paul, il y avait une coutume consistant à recevoir le baptême pour un mort (tout comme les croyants sont, aujourd'hui, les garants et les protecteurs de la foi des enfants qui ne sont pas aptes à croire) pour garantir la personne de leurs amis défunts et montrer qu'ils sont prêts à obéir à notre Sauveur et à le recevoir pour leur roi, lors de son retour ; ainsi, le pardon des péchés dans le monde à venir n'a aucun besoin du purgatoire. Mais je n'adhère pas à ces deux interprétations, car elles sont trop paradoxales ; je les propose donc à la méditation de ceux qui sont profondément versés dans l'Écriture pour y chercher s'il ne s'y trouverait pas des textes qui les contredisent. En attendant cela, ce que je vois dans l'Écriture est assez évident pour me persuader qu'il ne

s'y trouve ni le mot ni la chose, ni en ce texte ni en d'autres, ni quoi que ce soit qui prouverait la nécessité d'un lieu où l'âme séjournerait séparée du corps, que ce soit pour l'âme de Lazare pendant les quatre jours durant lesquels il était mort, ou pour l'âme de ceux dont l'église romaine prétend qu'elles sont tourmentées en ce moment même dans le purgatoire. Dieu, en effet, qui peut donner vie à un morceau de glaise a le même pouvoir de ramener un mort à la vie, en ranimant sa carcasse pourrie pour en faire un corps glorieux spirituel et immortel.

Un autre passage se trouve en 1 Corinthiens 3, où il est dit que ceux qui bâtissent sur le vrai fondement avec de la paille et du foin verront leur travail disparaître, et *eux-mêmes seront sauvés, mais à travers le feu*. Il dit que ce feu est le feu du purgatoire. Les morts, comme je l'ai dit auparavant, sont une allusion aux paroles de Zacharie 13.9, où il est dit : *je ferai passer ce tiers par le feu, je l'épurerais comme on épure l'argent et je l'éprouverai comme on éprouve l'or*. Il est question ici de la venue du messie en puissance et en gloire, c'est-à-dire du jour du jugement, et de la conflagration du présent au cours de laquelle les élus ne seront pas brûlés, mais purifiés, autrement dit quand ils renonceront à leurs doctrines et à leurs traditions erronées et en seront lavés pour ainsi dire, et quand après cela ils invoqueront le nom du vrai Dieu. De la même manière, l'apôtre dit de ceux qui, défendant le vrai fondement, *Jésus est le Christ*, construiront là-dessus d'autres doctrines fausses, qu'ils ne seront pas brûlés dans ce feu qui rénove le monde, mais qu'ils passeront à travers et seront sauvés, de telle sorte qu'ils voient leurs précédentes erreurs et les rejettent. Les bâtisseurs sont les *pasteurs*, le fondement est *Jésus est le Christ*, la paille et le foin sont *les conséquences fausses tirées de l'ignorance et de la faiblesse*, l'or, l'argent et les pierres précieuses sont leurs *vraies doctrines*, raffinement et purification sont le *renoncement à leurs erreurs*. En tout cela il n'y a pas une seule nuance signalant la mise au feu des âmes incorporelles, c'est-à-dire sans passions.

Un troisième passage se trouve en 1 Corinthiens 15, déjà Comment est compris le baptême pour les morts. cité, concernant le baptême pour les morts. Il en conclut, premièrement, que les prières pour les morts ne sont pas sans profit, et deuxièmement qu'il y a un feu du purgatoire. Mais ni l'une ni l'autre ne sont correctes. En effet, parmi les multiples interprétations du mot baptême, il retient en premier lieu celle selon laquelle baptême signifie (métaphoriquement) baptême des pénitents, et que c'est en ce sens que ceux qui jeûnent, prient et font l'aumône sont baptisés. En sorte que baptême pour les morts et prières pour les morts sont une seule et même chose. Or, c'est là une métaphore dont il n'y a d'exemples ni dans l'Écriture, ni dans aucun autre emploi de la langue et qui, en plus, est en désaccord avec les desseins de l'Écriture. Le mot baptême est utilisé (Marc 10.38 et Luc 12.50) pour celui qui est couvert de son propre sang, comme le Christ l'était sur la croix, et comme la plupart des apôtres l'ont été pour en porter témoignage. Or, il est difficile de dire que prière, jeûne, et aumônes ressemblent en quoi que ce soit à une immersion. Le mot est aussi dans Matthieu 3.1 (où il semble que l'on puisse en tirer argument en faveur du purgatoire) pour une purification par le feu. Mais il va de soi que le feu et la purification dont il est question ici sont pareils à ceux dont parle le prophète Zacharie (13.9) : *je ferai passer ce tiers par le feu, je l'épurerais*, etc., et saint Pierre après lui (1 P 1.7) : *afin que la valeur éprouvée de votre foi, beaucoup plus précieuse que l'or périssable qui, pourtant, est éprouvé par le feu, obtienne louange, gloire et honneur lors de la révélation de Jésus Christ*. Et encore saint Paul (1 Co 3.13) : *le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun*. Mais saint Pierre et saint Paul parlent du feu qui surviendra lors de la seconde apparition du Christ, et le prophète Zacharie parle du jour du jugement, donc ce passage de Matthieu peut s'interpréter de la même manière, et par conséquent le feu du purgatoire n'est aucunement nécessaire.

Une autre interprétation du baptême pour les morts est celle que j'ai déjà citée, dont il dit que la probabilité est de deuxième rang. Il en déduit aussi

l'utilité de la prière pour les morts. En effet, si après la résurrection, ceux qui n'ont pas entendu parler du Christ, ou qui ne croient pas en lui, peuvent être reçus au royaume du Christ, ce n'est pas en vain que leurs amis prient pour eux, après leur mort, en attendant qu'ils ressuscitent. Pourtant, même si Dieu à la faveur des prières des fidèles, peut convertir à lui certains de ceux qui n'ont pas entendu parler du Christ, et qui, par conséquent, n'ont pu le rejeter, et qu'on ne peut blâmer la charité en ce domaine, rien de tout cela ne permet de conclure en faveur du purgatoire, parce que ressusciter de la vie à la mort est une chose, ressusciter du purgatoire à la vie en est une autre, puisque c'est ressusciter de la vie à la vie, d'une vie de tourments à une vie de joie.

Un quatrième texte est celui de Matthieu 5.25 : *mets-toi vite d'accord avec ton adversaire, tant que tu es encore en chemin avec lui, de peur que cet adversaire ne te livre au juge, le juge au gendarme, et que tu ne sois jeté en prison. En vérité, je te le déclare : tu n'en sortiras pas tant que tu n'auras pas payé jusqu'au dernier centime.* Dans cette allégorie, l'offenseur est le *pécheur*, et Dieu est à la fois l'adversaire et le juge. La voie est la *vie*, la prison est la *tombe*, et le gendarme la *mort* de laquelle le pécheur ne ressuscitera pas pour la vie éternelle, mais pour une seconde mort, jusqu'à ce qu'il ait payé le dernier centime, ou que le Christ l'ait payé pour lui par sa passion, ce qui est une rançon complète pour toutes sortes de péchés, aussi bien les plus faibles que les plus grands, la passion du Christ les ayant rendus les uns comme les autres également véniels.

Un cinquième passage est en Matthieu 5.22 : *quiconque se met en colère contre son frère en répondra au tribunal : celui qui dira à son frère imbécile sera justiciable du conseil, celui qui dira fou sera passible du feu de l'enfer.* Il déduit de ces paroles trois sortes de péchés, et trois sortes de punitions, de sorte qu'aucun de ces péchés, sauf le dernier, ne soit puni par le feu de l'enfer ; et, par conséquent, il en déduit qu'après cette vie, il y a des punitions pour des péchés plus faibles au purgatoire. Aucune interprétation de ces mots n'a encore été donnée qui contienne la moindre nuance de ce genre. Y aura-t-il après cette vie

des tribunaux, comme il y en avait parmi les Juifs à l'époque de notre Sauveur, pour connaître des crimes et en déterminer les diverses sortes ? Est-ce que toute justice n'appartient pas au Christ et à ses apôtres ? Donc, pour comprendre ce texte, il ne faut pas l'examiner lui et lui seul, mais il faut le rapporter à ceux qui le précèdent et le suivent. Dans ce chapitre, notre Sauveur interprète la loi de Moïse, dont les Juifs pensaient qu'elle était accomplie quand ils n'avaient pas transgressé son sens grammatical, quand bien même ils auraient transgressé la sentence du législateur, c'est-à-dire ce qu'il voulait dire. Donc, alors qu'ils pensaient que le sixième commandement n'était transgressé qu'en tuant quelqu'un, ou que le septième ne l'était que si un homme couchait avec une femme qui n'était pas la sienne, notre Sauveur leur dit que la colère d'un homme contre son frère, si elle est sans juste cause, est un homicide. Vous avez entendu (leur dit-il) la loi de Moïse : *tu ne tueras pas, et quiconque tuera sera condamné devant les juges*, ou devant la session des soixante-dix. Mais je vous dis qu'être en colère contre son frère sans cause, ou lui dire *imbécile* ou *fou*, est un homicide, et sera puni le jour du jugement, et de l'apparition du Christ et de ses apôtres, par le feu de l'enfer. En sorte que ces mots n'ont pas été utilisés pour distinguer entre différents crimes, entre divers tribunaux et entre différentes punitions, mais pour réfuter la distinction entre péchés et péchés que les Juifs ne tiraient pas d'une différence dans la volonté d'obéir à Dieu, mais de la différence existant entre les tribunaux temporels, et pour leur montrer que celui qui a la volonté de nuire à son frère, même si l'effet n'est qu'une humiliation, ou s'il n'y a pas d'effet, celui-là sera jeté dans le feu de l'enfer par les juges et par la session, ce qui sera la même chose, puisqu'il n'y aura pas différents tribunaux au jour du jugement. Cela étant examiné, que peut-on tirer de ce texte en faveur du purgatoire ? Je ne peux l'imaginer.

Le sixième passage est en Luc 16.9 : *faites-vous des amis avec Mammon le trompeur pour qu'une fois celui-ci disparu, ces amis vous accueillent dans les demeures éternelles*. Il allègue ce texte pour prouver l'invocation des saints

défunts. Or, le sens est simple : que l'on doive se faire des amis chez les pauvres avec nos richesses, et ainsi, obtenir leurs prières pendant qu'ils vivent : *celui qui donne aux pauvres prête au Seigneur*.

Le septième est en Luc 23.42 : *Seigneur, souviens-toi de moi quand tu viendras comme roi*. Donc, dit-il, il y a rémission des péchés après cette vie. Mais la conséquence n'est pas bonne. Notre Sauveur, alors, le pardonnera et, à son retour glorieux, il se souviendra de lui et le ressuscitera pour la vie éternelle.

Le huitième texte est en Actes 2.24 : *mais Dieu l'a ressuscité en le délivrant des douleurs de la mort, car il n'était pas possible que la mort le retienne en son pouvoir* ce qu'il interprète comme la descente du Christ au purgatoire pour délivrer quelques âmes qui y sont tourmentées, alors qu'il est manifeste que c'était le Christ qui était délivré ; c'était lui qui ne pouvait rester au pouvoir de la mort ou de la tombe, et non les âmes au purgatoire. Mais si ce que dit Bèze dans ses notes au sujet de ce passage est bien étudié, il n'est personne qui ne verra que, au lieu de *douleurs*, il devrait y avoir *liens*. Et donc il ne reste plus de raison pour trouver le purgatoire dans ce texte.

¹ Hobbes entreprend ici une critique dévastatrice de l'eucharistie et, rarement, sa plume pourtant acerbe et critique n'avait atteint dans *Léviathan* un tel degré de férocité ! Il reste qu'il est étonnant de lire sous la plume de Tricaud qu'il ne traduit ce passage que parce qu'il ne manie pas les « ciseaux de la nsure », et l'on reste perplexe sur la prière qu'il adresse au lecteur de ne pas croire qu'en traduisant ce passage son intention serait de s'associer au « persiflage haineux » de Hobbes (voir *Léviathan*, trad. Tricaud, *op. cit.*, p. 631, note 45). Cela dit, le fond de la critique hobbesienne de la transsubstantiation revient à accuser l'église romaine d'idolâtrie à peine déguisée et de pratique magique. Sur l'eucharistie, voir Enrico Mazza, *L'action eucharistique : origine, développement, interprétation*, Cerf, Paris, 1999 (spécialement p. 255-262, sur la Réforme).

² Sur la question de l'âme et de la substance, Hobbes a fait parvenir à Descartes un ensemble d'objections, auxquelles celui-ci répond, en 1641, dans ses *Méditations métaphysiques. Réponses aux Troisièmes objections*. On lit notamment ceci : « Il [i.e. Hobbes] dit fort bien *que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, parce que la chose qui pense n'est pas un rien* ; mais c'est sans aucune raison, et contre toute bonne logique, et même contre la façon ordinaire de parler, qu'il ajoute *que de là il semble suivre qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel* ; car les

sujets de tous les actes sont bien à la vérité entendus comme étant des substances (ou, si vous voulez, comme des matières, à savoir des matières métaphysiques), mais non pas pour cela comme des corps » (Descartes, *Œuvres et Lettres*, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1953, p. 402). Sur le rapport Hobbes-Descartes, voir Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Gallimard, coll. Folio essais, p. 420-440.

3 Voir chapitre 38, p. 638, note 1.

*De la DÉMONOLOGIE et autres résidus
de la religion des gentils*

L'impression faite sur les organes de la vue par les corps Origine de la démonologie. lumineux, soit sur une ligne directe, soit sur plusieurs lignes réfléchies sur des corps opaques ou réfractées quand elles passent à travers des corps transparents, produit chez les créatures vivantes que Dieu a dotées de tels organes une image de l'objet appelée *vue* qui ne semble pas être une simple image de l'objet mais l'objet lui-même en dehors de nous. C'est comme lorsqu'on s'appuie fortement sur l'œil, alors une lumière apparaît devant nous et en dehors de nous, que personne d'autre que nous ne percevons. Il n'y a en effet aucun objet de cette sorte en dehors de nous, mais seulement un mouvement vers l'intérieur des organes qui, pour résister à la pression, poussent vers l'extérieur, ce qui nous fait penser qu'il y a un objet. Le mouvement, occasionné par la pression, se perpétue après avoir enlevé l'objet qui l'a causé ; c'est ce qu'on appelle *imagination* et *mémoire* et (pendant le sommeil et parfois lors d'un grand désordre des organes dû à la maladie ou à la violence) un *rêve*. Toutes choses dont j'ai déjà parlé brièvement aux chapitres 2 et 3.

La nature de la vue n'ayant jamais été découverte par les anciens qui prétendaient à la connaissance des choses de la nature, et moins encore par ceux qui n'examinent pas des choses aussi éloignées (comme l'est cette connaissance) de leur usage immédiat, il était difficile pour les humains de concevoir ces images produites par l'imagination [*fancy*] et par les sens autrement que sous la forme de choses existant réellement en dehors de nous. À leur sujet, certains soutiennent (parce qu'elles s'évanouissent sans qu'ils sachent où ni comment) qu'elles sont absolument incorporelles, autrement dit

immatérielles, formes sans matière, et couleurs sans figure, sans aucun corps coloré ou figuré, et qu'elles peuvent se couvrir d'un corps aérien (comme un vêtement) pour se rendre visibles à nos yeux corporels quand elles le veulent. D'autres disent qu'elles sont des corps et des créatures vivantes, mais faites d'air et d'une autre matière plus subtile et éthérée, qui est (au moment où elles sont vues) condensée. Mais les uns et les autres sont d'accord pour les désigner d'un nom générique : DÉMONS. Comme si les morts dont ils rêvent n'étaient pas les habitants de leur propre cerveau, mais de l'air, ou du ciel, ou de l'enfer, comme s'il ne s'agissait pas d'hallucinations [*phantasmes*], mais des fantômes, avec exactement autant de raison que si quelqu'un disait qu'il voyait son propre fantôme dans un miroir ou les fantômes des étoiles dans une rivière, ou appelait l'apparence ordinaire du soleil, qui est d'un pied environ, le *démon* ou le fantôme de ce grand soleil qui enlumine tout le monde visible. Du coup, ils ont craint ces choses comme ayant un pouvoir inconnu et sans limite de leur faire le bien ou le mal et, par conséquent, cela a permis aux gouvernants des États païens de contrôler les peurs des gens, en établissant cette DÉMONOLOGIE (dans laquelle les poètes, en tant que principaux prêtres de la religion païenne, trouvaient à s'employer et à se faire honorer) nécessaire à la paix publique et à l'obéissance des sujets, et de faire que certains d'entre eux soient de bons *démons* et d'autres de mauvais, les uns pour stimuler leur obéissance aux lois, les autres pour empêcher qu'ils les violent.

Quelles sortes de choses étaient-ils, à qui attribuaient-ils le nom de *démons* ? On le trouve pour une part dans la généalogie de leurs dieux écrite par *Hésiode*, un des plus anciens poètes des Grecs, et pour une part en d'autres histoires dont certaines ont été relevées au chapitre 12 de cet ouvrage. Les Grecs, par leurs colonies et leurs conquêtes, transmirent leur langue et leurs écrits en Asie, en Égypte et en Italie et, par conséquent, ils transmirent aussi leur *démonologie*, ou (comme dit saint *Paul*) *leurs doctrines des diables*. Par ce moyen,

Ce qu'étaient les démons des anciens.

Comment se répandit cette doctrine.

la contagion atteignit aussi les Juifs, aussi bien de *Judée* que *Jusqu'où les Juifs l'acceptèrent.*
d'*Alexandrie*, et d'autres lieux où ils étaient dispersés. Mais les

Juifs ne donnèrent pas le nom de *démons* (comme le faisaient les Grecs) aux esprits bons ou mauvais, mais au mauvais seulement ; ils donnèrent le nom d'esprit de Dieu aux bons démons et pensaient que ceux dans le corps desquels ces derniers entraient étaient des prophètes. En somme, ils attribuaient tout être singulier, s'il était bon, à l'esprit de Dieu et, s'il était mauvais, à un quelconque *démon*, mais un *κακοδαίμων*, un mauvais *démon*, c'est-à-dire un *diable*. Et donc, ils appelèrent *démoniaques*, autrement dit *possédés du diable*, ceux que nous appelons fous ou aliénés, ou les épileptiques, ou ceux qui tiennent des propos qu'on dit absurdes parce qu'on ne les comprend pas et, pareillement, d'une personne notoirement impure, ils avaient l'habitude de dire qu'elle avait un esprit impur, ou d'un muet qu'il avait un diable muet, et de *Jean-Baptiste* (Mat 11.18), à cause de la singularité de son jeûne, qu'il avait un diable, et de notre Sauveur parce qu'il disait que celui qui garde sa parole ne verra pas la mort *in aeternum* : *maintenant nous savons que tu as un diable ; Abraham est mort et les prophètes sont morts*. Et à nouveau, parce qu'il dit (Jn 7.20) : *ils cherchaient à le faire mourir*, le peuple répondit : *tu es possédé par un diable, qui cherche à te faire mourir* ? Il est manifeste ici que les Juifs avaient la même opinion que les Grecs au sujet des hallucinations, à savoir qu'il ne s'agissait pas d'hallucinations, autrement dit d'idoles du cerveau, mais de choses réelles, et indépendantes de l'imagination.

Si cette doctrine n'est pas bonne, pourquoi (demanderont *Pourquoi notre Sauveur ne la contrôla pas.*
certains) notre Sauveur ne l'a-t-il pas contredite et n'a-t-il pas enseigné le contraire ? Mieux, pourquoi, en certaines occasions, utilise-t-il des manières de parler qui semblent la confirmer ? À cela je réponds, premièrement, que lorsque le Christ dit *un esprit n'a ni chair ni os*, il montre qu'il y a des esprits mais, cependant, il ne nie pas que ceux-ci soient des corps. Et, là où saint *Paul* dit *nous ressusciterons corps spirituels*, il reconnaît la nature

des esprits, mais en tant qu'ils sont des corps spirituels, ce qui n'est pas difficile à comprendre. En effet, l'air et beaucoup d'autres choses sont des corps, quoiqu'ils ne soient ni chair ni os, ni aucun autre corps grossier que l'œil puisse apercevoir. Mais quand notre Sauveur parle au diable et lui ordonne de sortir de quelqu'un, si par diable on entend la maladie, comme la frénésie ou la démence, ou un esprit corporel, est-ce que cette façon de parler n'est pas impropre ? La maladie peut-elle parler ? Ou peut-il y avoir un corps spirituel dans un corps de chair et d'os déjà rempli d'esprits animaux et vitaux ? Et donc, n'y a-t-il pas des esprits qui n'ont pas de corps et ne sont pas de simples images ? Sur le premier point je réponds que les ordres que notre Sauveur adresse à la maladie ou à la démence qu'il guérit ne sont pas plus impropres que ne l'étaient ses reproches adressés à la fièvre, ou au vent et à la mer, car aucune de ces choses n'est capable d'entendre ; ou que ne l'était le commandement de Dieu à la lumière, au firmament, au soleil et aux étoiles quand il leur ordonna d'exister, pour la raison qu'ils ne pouvaient entendre avant d'être. Mais ces discours ne sont pas impropres car ils signifient la puissance de la parole de Dieu. Donc, il n'est pas plus impropre de commander à la folie ou à la démence (sous le nom de diables par lequel elles étaient couramment comprises) de quitter le corps de quelqu'un. Pour ce qui est du second point, concernant leur être incorporel je n'ai pas encore trouvé de passage dans l'Écriture d'où l'on peut tirer que quiconque ait jamais été possédé par un esprit corporel autre que le sien, par lequel son corps est naturellement mis en mouvement.

Immédiatement après que l'esprit saint eut descendu sur lui sous forme d'une colombe, notre Sauveur, dit saint Matthieu (4.1), fut conduit par l'esprit au désert. La même chose est racontée (Luc 4.1) en ces termes : *Jésus rempli d'esprit saint fut conduit au désert dans l'esprit*. On voit avec évidence que le mot *esprit* signifie ici esprit saint. Ceci ne peut être interprété comme une possession, car le Christ et l'esprit saint sont une seule et

*L'Écriture n'enseigne pas
que les esprits sont
incorporels.*

même substance, ce qui n'est pas la possession d'une substance, ou corps, par une autre. Et, alors que dans les versets suivants il est dit *avoir été conduit plus haut par le diable dans la ville sainte et placé sur le faite du temple*, devons-nous en conclure qu'il était possédé du diable ou transporté là violemment ? Et de ceci non plus : *transporté de là par le diable au sommet d'une haute montagne, il lui fit voir en un instant tous les royaumes de la terre* : il n'y a pas lieu de déduire qu'il était ou bien possédé ou bien forcé par le diable, ni qu'une montagne soit assez haute (si l'on s'en tient au sens littéral) pour lui montrer un hémisphère entier. Quel peut donc être le sens de ce passage sinon qu'il est allé de lui-même au désert, et que ses transports vers le haut et vers le bas, du désert à la ville, et de là sur la montagne étaient une vision ? La phrase de saint Luc s'accorde avec cela, disant qu'il fut conduit au désert, non pas *par* mais *dans* l'esprit, alors que lorsqu'il est transporté en haut de la montagne, et sur le faite du temple, il parle comme saint Matthieu. Ce qui est conforme à la nature de la vision.

Et pareillement, quand saint Luc dit de Judas Iscariote que *Satan entra en lui, et [qu'] aussitôt il alla s'entretenir avec les chefs de prêtres et les commandants de la façon de trahir le Christ*, on peut répondre que là où le texte parle d'une entrée de *Satan* (c'est-à-dire l'*ennemi*) à l'intérieur de lui, cela signifie l'intention hostile et traîtresse de vendre son Seigneur et maître. En effet, de même que par *esprit saint* on comprend fréquemment dans l'Écriture les grâces et les inclinations bonnes données par l'esprit saint, de même, par *entrée de Satan* on peut comprendre les pensées méchantes et les desseins méchants des adversaires du Christ et de ses disciples. En effet, il est difficile de dire que le diable était entré à l'intérieur de Judas avant qu'il n'ait pareils desseins hostiles ; aussi n'est-il pas pertinent de dire qu'il a d'abord été l'ennemi du Christ dans son cœur, et que le diable est entré à l'intérieur de lui après coup. Donc, l'entrée de Satan et ses projets méchants étaient une seule et même chose.

Mais s'il n'existe ni esprit immatériel ni possession des corps par les esprits corporels, on peut à nouveau se demander pourquoi notre Sauveur et ses apôtres n'ont pas enseigné cela avec des mots si clairs qu'il ne puisse y avoir aucun doute à ce sujet. Mais des questions comme celles-ci relèvent de la curiosité plutôt que de ce qui est nécessaire au salut d'un chrétien. On pourrait aussi bien demander pourquoi le Christ qui pouvait donner à tous les humains foi et piété et toutes sortes de vertus morales ne le donna qu'à certains seulement et non à tous, et pourquoi il abandonna la recherche des causes naturelles et des sciences à la raison naturelle et à l'ingéniosité des humains, sans les révéler à tous ou à chacun de façon surnaturelle, et encore beaucoup d'autres questions de ce genre. On peut néanmoins trouver à cela des raisons pieuses et vraisemblables. En effet, de même que Dieu, en conduisant les Israélites en terre promise, n'assura pas leur sécurité par la soumission de toutes les nations alentour, mais laissa quelques-uns d'entre eux, comme des épines à leurs côtés, pour réveiller leur foi et leur ingéniosité de temps en temps, de même notre Sauveur pour nous conduire vers son royaume céleste ne leva pas toutes les difficultés des questions naturelles mais les fit subsister pour exercer notre ingéniosité et notre raison, le but de sa prédication n'étant que de nous montrer cette voie simple et directe du salut, à savoir la croyance en cet article *qu'il était le Christ, le fils du Dieu vivant, envoyé dans le monde afin de se sacrifier lui-même pour nos péchés et, à son retour, de régner glorieusement sur ses élus en les sauvant de leurs ennemis éternels*. Le fait de croire à la possession par les esprits et les hallucinations n'est pas un obstacle placé sur cette voie, bien que ce soit pour certains l'occasion de s'en écarter et de suivre leurs propres inventions. Si nous exigeons de l'Écriture qu'elle rende compte de toutes les questions qui peuvent être soulevées et nous troubler dans l'accomplissement des commandements de Dieu, nous pouvons de la même manière nous plaindre de Moïse qui n'a pas fait le récit du temps de la création de tels esprits comme il l'a fait pour la création de la terre, de la mer, des humains et des bêtes. Pour

conclure, je trouve dans l'Écriture qu'il y a des anges et des esprits, bons et mauvais, mais je n'en trouve pas qui soient incorporels, comme sont les apparitions qui surgissent dans les ténèbres ou que l'on voit en rêve ou lors d'une vision, choses que les Latins appellent *spectra* et prennent pour des *démons*. J'y trouve qu'il y a des esprits corporels (quoique subtils et invisibles) mais pas qu'aucun corps humain soit possédé ou habité par eux, et que les corps des saints seront ainsi, à savoir des corps spirituels, comme saint Paul les appelle.

Toutefois, la doctrine contraire, à savoir qu'il y a des esprits incorporels, a jusqu'à présent tellement prévalu dans l'église que l'usage de l'exorcisme (c'est-à-dire l'éjection des diables par conjuration) est maintenant établi et (bien que rarement et faiblement pratiqué) n'est pas entièrement abandonné. Que dans l'église primitive il y ait eu beaucoup de démoniaques, quelques fous et autres maladies singulières, alors que de nos jours on entend parler de beaucoup de fous et de quelques démoniaques, cela ne vient pas d'un changement de nature, mais de noms. Mais comment se fait-il que jadis les apôtres et après eux, pendant quelque temps, les pasteurs de l'église guérissaient ces maladies singulières, alors que maintenant on ne les voit plus le faire, de même, pourquoi n'est-il pas maintenant au pouvoir d'un vrai croyant de faire tout ce qu'un fidèle faisait autrefois, c'est-à-dire, comme on le lit dans Marc 16.17 : *en mon nom, ils chasseront les démons, ils parleront des langues nouvelles, ils prendront dans leurs mains des serpents, et s'ils boivent quelque poison mortel, cela ne leur fera aucun mal ; ils imposeront les mains à des malades, et ceux-ci seront guéris*, et tout ceci sans autre mot que *au nom de Jésus* – c'est là une autre affaire. Il est probable que ces dons extraordinaires avaient été donnés à l'église seulement durant le temps que les humains se confiaient entièrement au Christ et cherchaient la félicité uniquement dans son royaume à venir. Par conséquent, quand ils recherchèrent autorité et richesses

*Le pouvoir de chasser les
diables n'est pas le même
que dans l'église primitive.*

et se fiaient à leur propre habilité pour acquérir un royaume en ce monde, Dieu leur retira ces dons surnaturels.

Un autre résidu du paganisme est le *culte des images* institué Le culte des images, autre résidu du paganisme, est resté dans l'église sans y être introduit. ni par Moïse dans l'Ancien Testament, ni par le Christ dans le Nouveau ; et il n'a pas non plus été introduit dans l'église en l'empruntant aux païens, mais il a subsisté chez eux après leur ralliement au Christ. Avant la prédication de notre Sauveur, la religion des païens consistait généralement à rendre un culte divin à ces apparitions qui restent dans le cerveau après l'impression des corps extérieurs sur les sens, et qu'on appelle communément *idées, idoles, hallucinations, concepts* qui sont les représentations de ces corps extérieurs qui les causent sans avoir plus de réalité en eux-mêmes qu'il y en a dans les choses qui se tiennent devant nous lors d'un rêve. C'est la raison pour laquelle saint Paul dit : *nous savons qu'une idole n'est rien* ; non pas dans le sens où il penserait qu'une image de métal, de pierre ou de bois ne serait rien, mais dans le sens où la chose qu'ils honorent et craignent en image, et tiennent pour un dieu, n'est qu'une simple invention, privée de lieu, d'emplacement, de mouvement ou d'existence, bien qu'elle soit en mouvement dans le cerveau. Et le culte qui leur est rendu avec des honneurs divins est ce que l'Écriture appelle idolâtrie et rébellion contre le vrai Dieu. En effet, Dieu étant le roi des Juifs, et ses lieutenants étant Moïse et après lui les grands prêtres, si le peuple avait été autorisé à rendre un culte aux images – qui sont les représentations des fantaisies de chacun – il n'aurait pas dépendu plus longtemps du vrai Dieu, avec lequel celles-ci n'ont aucune similitude, ni de ses premiers ministres, Moïse et les grands prêtres, et tout un chacun se serait gouverné lui-même en suivant son propre appétit jusqu'à la subversion complète de l'État et leur propre anéantissement par absence d'union. Et donc, la première loi de Dieu fut *que des dieux des autres nations, ALIENOS DEOS, ils ne fassent pas leurs dieux, mais que leur dieu soit seulement le vrai Dieu qui accepta de converser avec Moïse et, par son intermédiaire, de leur donner des lois et de les*

diriger en vue de leur paix et pour les sauver de leurs ennemis, et qu'ils ne se fabriquent aucune image pour lui rendre un culte, de leur propre invention. En effet, déposer un roi est la même chose que de se soumettre à un autre, que celui-ci soit établi par une nation voisine ou par nous-mêmes.

Les passages de l'Écriture invoqués pour soutenir la fabrication d'images afin de leur rendre un culte, ou pour en fabriquer sur les lieux où un culte est rendu à Dieu sont, premièrement, deux exemples, l'un est celui des chérubins au-dessus de l'arche de Dieu, l'autre est le serpent de bronze ; deuxièmement, certains textes où l'on nous ordonne de rendre un culte à certaines créatures à cause de leur relation à Dieu, comme rendre un culte à son escabeau de pieds ; enfin d'autres textes qui autorisent à rendre un honneur religieux à certaines choses saintes. Mais, avant d'examiner le poids de ces textes pour prouver ce qu'on leur fait dire, je dois d'abord expliquer ce qu'il faut entendre par *rendre un culte, images et idoles*.

Au chapitre 20 de cet ouvrage, j'ai déjà montré qu'honorer une personne, c'est évaluer très haut sa puissance et qu'on mesure sa valeur en comparant cette personne à d'autres. Mais, puisque rien ne peut être comparé à Dieu pour ce qui est de la puissance, ce n'est pas l'honorer, mais le déshonorer que de lui accorder moins qu'une valeur infinie. Et donc, l'honneur est proprement, par sa nature même, secret et intérieur au cœur. Mais les pensées intérieures qui apparaissent extérieurement dans les paroles et les actions humaines sont les marques d'honneur désignées du nom de *CULTE*, en latin *CULTUS*. Donc, prier pour, jurer par, obéir, être dévoué et serviable, en somme toutes paroles et actions signalant la crainte d'offenser ou le désir de plaire, tout cela est le *culte*, qu'il s'agisse de paroles et d'actions sincères ou feintes. Et, du fait qu'elles apparaissent comme des marques d'honneur, elles sont ordinairement appelées *honneur*.

Le culte rendu extérieurement à ceux dont nous estimons qu'ils ne sont qu'humains, tels que les rois et autres autorités,

Réponse à certains textes qui semblent favorables aux images.

Rendre un culte.

Distinction entre culte divin et civil.

est le *culte civil*. Mais le culte rendu extérieurement à ce que nous pensons être Dieu, quels que soient les paroles, cérémonies, gestes et autres actions, est le *culte divin*. Se prosterner devant un roi, de la part de celui qui pense qu'il ne s'agit que d'un homme, n'est qu'un culte civil. Et celui qui retire son chapeau dans une église, pour cette raison seule qu'il pense que c'est là la maison de Dieu, rend un culte divin. Ceux qui cherchent la distinction entre culte civil et divin, non dans l'intention de celui qui rend le culte, mais dans les mots δουλεία et λατρεία, se trompent. En effet, il y a bien deux sortes de serviteurs ; les premiers sont absolument au pouvoir de leurs maîtres, comme le sont les esclaves capturés à la guerre, et leurs enfants, qui n'ont pas le pouvoir sur leur propre corps (vu que leur vie dépend de la volonté de leurs propres maîtres, de sorte qu'ils peuvent en être privés à la moindre désobéissance), et sont achetés et vendus comme des bêtes : ceux-là étaient appelés δοῦλοι, c'est-à-dire esclaves au sens propre, et leur service δουλεία. Les autres, qui sont de la catégorie de ceux qui servent (pour être payés ou parce qu'ils espèrent tirer un bénéfice de leur maître) volontairement, sont appelés θῆτες, autrement dit serviteurs domestiques et le maître n'a pas le droit de disposer de leur service au-delà de ce qui est précisé dans la convention passée entre eux. Ainsi, ces deux catégories de serviteurs ont ceci en commun que leur travail leur est affecté par un autre ; et le mot λάτρις est le nom générique des deux et signifie celui qui travaille pour un autre, que ce soit comme esclave ou comme serviteur volontaire. En sorte que λατρεία signifie généralement tout service, alors que δουλεία signifie seulement le service du captif et renvoie à la condition d'esclave. Les deux sont utilisées indifféremment dans l'Écriture (pour signifier notre service de Dieu) : δουλεία parce que nous sommes les esclaves de Dieu ; λατρεία parce que nous le servons, et qu'en toutes les sortes de services est contenue non seulement l'obéissance, mais aussi le culte, c'est-à-dire ces actes, gestes et paroles signifiant l'honneur.

Une IMAGE (dans le sens strict du mot) est la ressemblance *Images et hallucinations.* avec une chose visible quelconque. Dans ce sens, les formes, et simulacres [*seemings*] fantastiques des corps visibles, qui se présentent à la vue, sont seulement des *images*. Ce sont par exemple le reflet [*shew*] d'une personne ou d'une chose dans l'eau, par réflexion ou réfraction, ou du soleil, des étoiles à la faveur d'une vision directe dans l'air ; ces choses n'ont pas la réalité qu'elles semblent avoir dans ce qu'on voit, et ne sont pas dans le lieu où elles semblent être, leurs grandeurs et leurs figures ne sont pas non plus celles de l'objet : elles changent avec la variation des organes de la vue ou avec des lunettes, et sont souvent présentes dans notre imagination et nos rêves quand l'objet est absent, ou bien elles changent de couleurs et de formes comme des choses qui ne dépendent que de notre fantaisie. Ce sont là les images qui sont originairement et plus proprement appelées *idées*, et IDOLES, mots dérivés du grec ancien dont le mot εἶδω signifie *voir*. On les appelle aussi HALLUCINATIONS [*phantasmes*], mot qui, dans la même langue, signifie *apparitions*. C'est de là que l'une des facultés de la nature humaine est appelée *imagination*. Par suite, il est donc manifeste qu'il n'y a jamais, et qu'il ne peut y avoir d'images d'une chose invisible.

Il est également évident qu'il ne peut y avoir d'image d'une chose infinie ; en effet, toutes les images et hallucinations produites par l'impression de choses visibles ont une figure ; or, une figure est une quantité déterminée de tous côtés. Il ne peut donc y avoir aucune image de Dieu, non plus que de l'âme humaine et des esprits, mais seulement des corps visibles, c'est-à-dire des corps qui sont éclairés par eux-mêmes, ou que ces derniers éclairent.

Alors que la fantaisie peut produire des formes qu'on n'a jamais vues, *Fictions.* fabriquer des figures en utilisant les parties de créatures différentes, comme les poètes font les centaures, chimères et autres monstres que nul n'a *Images immatérielles.* jamais vus, de même on peut aussi doter ces formes de matière, en les faisant en bois, en glaise ou en métal. Et de telles formes sont aussi appelées images,

non à cause de leur ressemblance avec une chose corporelle quelconque, mais de leur ressemblance avec une des choses fantastiques qui peuplent le cerveau de leur fabricant. Mais, dans ces idoles, telles qu'elles sont originaires dans le cerveau et telles qu'elles sont peintes, gravées, moulées ou fondues dans la matière, il y a une similitude des unes avec les autres, selon laquelle on peut dire que le corps matériel produit par l'art est l'image de l'idole fantastique fabriquée par la nature.

Mais le mot image, employé dans un sens plus large, renvoie à n'importe quelle représentation d'une chose par une autre. Ainsi, un souverain terrestre peut être appelé l'image de Dieu, et un magistrat de rang inférieur, l'image d'un souverain terrestre. Très souvent, dans l'idolâtrie des païens on prêtait peu d'attention à la ressemblance entre l'idole matérielle et l'idole existant dans leur imagination [*fancy*] et pourtant elle en était l'image. Ainsi, une pierre brute fut dressée pour représenter Neptune et diverses autres formes très différentes des formes qu'ils pensaient être celles de leurs dieux. De même aujourd'hui, nous voyons des images de la Vierge Marie et d'autres saints, toutes différentes les unes des autres, et qui ne correspondent pas à l'imagination de quelqu'un. Et pourtant, si elles servent assez bien le but dans lequel elles ont été faites, qui est de représenter les personnages mentionnés dans l'histoire, c'est seulement à cause des noms auxquels tout un chacun fait correspondre une image qu'il forme lui-même, ou pas d'image du tout. Et donc, une image, au sens le plus large, est ou bien la ressemblance ou la représentation d'une chose visible quelconque, ou les deux à la fois, comme c'est le cas la plupart du temps.

Mais le nom d'idole est appliqué plus largement dans l'Écriture pour signifier le soleil, ou une étoile, ou toute autre créature visible ou invisible, quand un culte leur est rendu comme à des dieux.

Ayant montré ce qu'est le *culte* et ce qu'est une *image*, je vais ^{Ce qu'est l'idolâtrie.} maintenant les mettre ensemble et examiner ce qu'est l'IDOLÂTRIE telle que l'interdisent le deuxième commandement et d'autres passages de l'Écriture.

Rendre un culte à une image c'est accomplir volontairement des actes extérieurs qui sont des signes honorant ou bien la matière de l'image, bois, pierre, métal ou autre créature visible, ou bien l'hallucination du cerveau pour la ressemblance ou la représentation de laquelle la matière a été formée et figurée ; ou encore aux deux comme à un unique corps animé, composé de matière et d'hallucination, de corps et d'âme.

Se découvrir devant un homme de pouvoir et d'autorité, ou devant le trône d'un prince, ou en tels autres lieux qu'il a établis à cette fin en son absence, c'est rendre un culte à cet homme ou à ce prince selon le culte civil, puisqu'il s'agit d'un signe honorant non le siège ou le lieu, mais la personne : et cela n'est pas de l'idolâtrie. Mais en le faisant, s'il supposait que l'âme du prince est dans le siège ou s'il présentait une pétition au siège, ce serait un culte divin et de l'idolâtrie.

Adresser une prière à un roi pour des choses qu'il a la capacité de faire en notre faveur, et bien qu'on se prosterne devant lui, n'est que lui rendre un culte civil, puisque nous ne lui attribuons qu'un pouvoir humain et nul autre. En revanche, le prier volontairement pour qu'il fasse le beau temps ou pour n'importe quoi d'autre que Dieu seul pourrait accomplir pour nous, c'est là un culte divin ou idolâtrie. D'un autre point de vue, si un roi contraint à cela quelqu'un par la terreur de la mort, ou par d'autres grandes punitions corporelles, ce n'est pas de l'idolâtrie. Car le culte, que le souverain ordonne qu'on lui rende par la terreur de ses lois, n'est pas le signe de ce que celui qui lui obéit l'honore intérieurement comme un dieu, mais qu'il est désireux de se sauver lui-même de la mort, ou d'une vie misérable ; or, ce qui n'est pas le signe d'un honneur intérieur n'est pas un culte, et ce n'est donc pas de l'idolâtrie. On ne peut pas dire non plus que celui qui le fait agit scandaleusement vis-à-vis de ses frères, ou crée des obstacles ; en effet, si prudent et savant que soit celui qui rend un culte dans ces conditions, un autre ne peut en tirer argument pour dire de lui qu'il l'approuve, mais plutôt qu'il

agit ainsi par peur et qu'un tel acte n'est pas l'acte de celui qui l'accomplit, mais l'acte de son souverain.

Rendre un culte à Dieu en un lieu particulier, et présenter sa face en direction d'une image ou d'un lieu déterminé, ce n'est pas rendre un culte ou honorer le lieu ou l'image, mais reconnaître leur sainteté, c'est-à-dire reconnaître l'image ou le lieu comme étant séparés d'un usage commun. Telle est en effet la signification du mot *saint* ; il n'implique aucune qualité nouvelle du lieu ou de l'image, mais seulement une relation nouvelle comme étant propre à Dieu. Ce n'est donc pas de l'idolâtrie, tout comme ce n'était pas de l'idolâtrie que de rendre un culte à Dieu devant le serpent de bronze ; ou, de la part des Juifs, quand, alors qu'ils étaient en dehors de leur propre pays, de tourner leurs faces (lors de la prière) en direction du temple de Jérusalem ; ou de la part de Moïse qui enleva ses souliers quand il se trouva devant le buisson ardent, le sol étant celui du mont Sinaï, un lieu que Dieu choisit pour apparaître et donner ses lois au peuple d'Israël, et qui, par conséquent, était un sol saint, non en raison d'une sainteté immanente mais par la séparation due à son usage divin ; ou encore de la part des chrétiens, quand ils rendent un culte dans les églises, lesquelles ont été une fois dédiées solennellement à Dieu à cette fin par l'autorité du roi ou d'un autre représentant véritable de l'église. En revanche, rendre un culte à Dieu en tant qu'il anime ou habite telle image ou tel lieu, autrement dit une substance infinie dans un lieu fini, c'est de l'idolâtrie. En effet, ces dieux finis ne sont que des idoles du cerveau, et n'ont rien de réel ; dans l'Écriture, ils sont communément appelés *vanité*, *mensonges* et *riens*. Également, rendre un culte à Dieu, non en tant qu'il anime ou est présent en un lieu ou une image, mais avec le but de le faire entrer, lui ou ses œuvres, dans l'esprit de quelqu'un, et si l'image et le lieu ont été dédiés ou établis par une autorité privée, non par l'autorité de ceux qui sont nos pasteurs souverains, alors il s'agit d'idolâtrie. En effet, le commandement est *tu ne te feras pas d'image gravée*. Dieu ordonna à Moïse de dresser le serpent de bronze,

mais Moïse ne le fit pas pour lui-même ; ce n'était donc pas aller contre le commandement. Mais la fabrication du veau d'or par Aaron et le peuple, cela n'ayant pas été fait sous l'autorité de Dieu, était de l'idolâtrie, non seulement parce qu'ils le prirent pour Dieu, mais aussi parce qu'ils le fabriquèrent pour un usage religieux, sans garantie de Dieu, leur souverain, ou de Moïse, son lieutenant.

Les païens tenaient Jupiter et autres pour des dieux et leur rendaient un culte ; peut-être étaient-ils des humains qui, pendant leur vie, avaient accompli de grandes et glorieuses actions. Ils rendaient aussi un culte à divers hommes et femmes, comme aux enfants de Dieu, car ils les supposaient nés d'une divinité immortelle et d'un mortel. C'est de l'idolâtrie, parce que c'est de leur propre autorité qu'ils les ont faits des dieux, et non par l'autorité de Dieu, que ce soit sa loi éternelle de raison ou sa volonté positive révélée. En revanche, bien que notre Sauveur soit un homme, et que nous le croyions être Dieu immortel et fils de Dieu, pourtant ce n'est pas de l'idolâtrie, parce que nous n'avons pas bâti cette croyance sur notre propre fantaisie ou notre jugement, mais sur la parole de Dieu révélée par les Écritures. Quant à l'adoration de l'eucharistie, si les paroles du Christ : *ceci est mon corps*, signifient *que ce simulacre de pain dans sa main, et non seulement celui-là, mais que tous les morceaux simulant le pain, qui depuis lors ont été et seront dorénavant consacrés par des prêtres, sont autant de corps du Christ et, néanmoins, ne sont qu'un corps*, alors ce n'est pas de l'idolâtrie parce que c'est autorisé par notre Sauveur ; en revanche, si ce texte ne signifie pas cela (car il n'en existe pas d'autre que l'on puisse invoquer en ce sens), alors il s'agit bien d'idolâtrie, parce que c'est rendre un culte à une institution humaine. En effet, il ne suffit pas de dire que Dieu peut opérer la transsubstantiation du pain en corps du Christ, car les païens soutiennent aussi que Dieu est omnipotent et ne pourraient pas moins, sur ce fondement, excuser leur idolâtrie en revendiquant, comme les autres, la transsubstantiation de leur bois et de leur pierre en Dieu tout-puissant.

Bien que certains prétendent que l'inspiration divine est l'entrée surnaturelle de l'esprit saint dans un homme, et non l'acquisition des grâces divines par la doctrine et l'étude, je pense qu'ils se sont placés face à un dilemme très dangereux. En effet, s'ils ne rendent pas un culte à ceux dont ils pensent qu'ils ont été inspirés, ils sombrent dans l'impiété en ce qu'ils n'adorent pas la présence surnaturelle de Dieu. Et aussi, s'ils leur rendent un culte, c'est de l'idolâtrie, car les apôtres n'auraient pas permis qu'on leur rende un pareil culte. Le moyen le plus sûr est donc de croire que la descente de la colombe sur les apôtres, le souffle du Christ sur eux quand il leur donna l'esprit saint, comme aussi l'imposition des mains, s'entendent comme étant les signes – dont il a plu à Dieu de les pratiquer ou d'en ordonner l'usage – de sa promesse d'aider ces personnes dans leur étude pour prêcher son royaume, et dans leur conversation afin que cela ne crée pas de scandale, mais édifie les gens.

En dehors du culte idolâtre des images, il y a encore un ^{Culte scandaleux des images.} culte scandaleux des images qui est aussi un péché, mais pas de l'idolâtrie. En effet, l'*idolâtrie* consiste à rendre un culte par les signes intérieurs d'un réel honneur. Au contraire, le *culte scandaleux* n'est qu'un simulacre de culte, et peut parfois aller intérieurement de pair avec une aversion du cœur à la fois de l'image et du *démon* fantastique, ou idole dont c'est l'image ; il peut venir seulement de la peur de la mort ou d'une autre punition très sévère. Il s'agit néanmoins d'un péché chez ceux qui le pratiquent, dans le cas où ils s'agit de personnes que les autres observent comme des lumières pour les guider ; en effet, à les suivre, les gens ne peuvent que trébucher et chuter sur le chemin de la religion, alors que l'exemple de ceux qui ne nous importent pas n'a aucun effet sur nous, mais nous ramène à notre propre sagacité et à notre prudence, ce qui ne peut causer notre chute.

Si donc un pasteur est appelé licitement à enseigner à d'autres, et à les diriger, ou un autre dont on tient le savoir en haute estime, et s'il honore extérieurement une idole par peur, à moins que dans ce culte il ne manifeste sa

peur et sa mauvaise volonté avec autant d'évidence que cet honneur lui-même, dans ce cas il constitue un scandale pour ses frères en semblant approuver l'idolâtrie. Son frère, en effet, tire argument de l'action de son maître ou de celui dont il estime hautement le savoir, et conclut qu'elle est en elle-même licite. Un tel scandale est un péché, un *scandale transmis*. Mais, si quelqu'un, qui n'est ni pasteur ni une personne jouissant d'une réputation éminente en matière de doctrine chrétienne, fait la même chose et qu'un autre le suit, il ne s'agit pas d'un scandale transmis car celui-ci n'avait pas de raison de suivre un tel exemple ; en revanche, il prend prétexte d'un scandale pour se trouver une excuse vis-à-vis des gens. En effet, un savant qui est au pouvoir d'un roi idolâtre ou d'un État, s'il reçoit l'ordre de rendre un culte à une idole sous peine de mort, et si dans son cœur il a de l'aversion pour l'idole, il fait bien – même s'il ferait mieux, au cas où il en aurait la force, de souffrir la mort plutôt que de rendre ce culte. Mais, si un pasteur qui, en tant que messenger du Christ, a entrepris d'enseigner la doctrine du Christ à toutes les nations, devait faire la même chose, ce ne serait pas seulement scandale rempli de péché, au regard de la conscience des autres chrétiens, mais une trahison perfide de sa charge.

En résumé, ce que je viens de dire au sujet du culte des images est ceci : celui qui rend un culte dans une image ou dans toute autre créature, soit à la matière de celle-ci, soit à n'importe quel objet de sa fantaisie dont il pense qu'il y habite, ou aux deux, ou qui croit que ces choses entendent ses prières, ou voient ses dévotions, sans oreilles ni yeux, je dis qu'il commet une idolâtrie. Quant à celui qui fait semblant de rendre un culte par peur, s'il s'agit de quelqu'un dont l'exemple a du pouvoir sur ses semblables, celui-là commet un péché. En revanche, celui qui rend un culte au créateur du monde devant une telle image, ou dans un lieu qu'il n'a pas fait ou choisi lui-même, mais qu'il tient du commandement de Dieu, comme firent les Juifs en rendant un culte devant les chérubins, et devant le serpent de bronze pendant un temps, et à

l'intérieur du temple de Jérusalem ou en sa direction, ce qui n'eut lieu également que quelque temps, celui-là donc ne commet pas une idolâtrie.

Maintenant, en ce qui concerne le culte des saints, des images et des reliques et d'autres choses encore tel qu'il est aujourd'hui pratiqué par l'église de Rome, je dis qu'il n'est pas autorisé par la parole de Dieu, et qu'il n'est pas non plus importé dans l'église de Rome à partir de la doctrine enseignée par cette parole, mais qu'il provient pour une part de la première conversion des païens et que, par la suite, il a été maintenu, confirmé et amplifié par les évêques de Rome.

S'agissant de la preuve prétendument tirée de l'Écriture, à savoir ces exemples d'images que Dieu fit dresser : elles ne le furent pas pour le peuple, ou pour quiconque à qui il y aurait lieu de rendre un culte, mais pour que les gens, devant elles, rendent un culte à Dieu, comme devant les chérubins au-dessus de l'arche, et devant le serpent de bronze. On ne lit nulle part, en effet, que le prêtre ou qui que ce soit rende un culte aux chérubins : tout au contraire, on lit (2 R 18.4) qu'Ézékias mit en pièces le serpent de bronze fait par Moïse, parce que les gens avaient brûlé de l'encens devant lui. D'ailleurs, ces exemples ne sont pas donnés pour qu'on les imite, pour qu'on fasse aussi des images au prétexte de rendre un culte à Dieu devant elles, puisque l'énoncé du second commandement, *tu ne te feras pas d'images gravées*, etc., distingue entre les images que Dieu ordonne de faire et celles que nous faisons pour nous-mêmes. Donc, des chérubins ou du serpent de bronze aux images conçues par les humains, et du culte ordonné par Dieu au culte volontaire humain, la conséquence n'est pas bonne. Il faut aussi considérer ceci : de même qu'Ezékias mit en pièces le serpent de bronze, parce que les Juifs lui rendaient un culte, dans le but qu'ils ne le fassent plus, de même aussi les souverains chrétiens doivent détruire les images auxquelles leurs sujets ont pris l'habitude de rendre un culte, afin qu'il n'y ait plus d'occasion d'idolâtrie. Aujourd'hui, en effet, là où un culte est rendu aux images, les gens ignorants croient que ces images ont un pouvoir réel ; leurs prêtres leur

*Réponse aux arguments par
les chérubins et le serpent de
bronze.*

racontent que certaines d'entre elles ont parlé et saigné, et qu'elles ont fait des miracles dont ils se disent qu'ils sont faits par des saints, lesquels sont ou bien l'image elle-même, ou se trouvent à l'intérieur de celle-ci. Quand les Israélites adorèrent le veau d'or, ils pensaient qu'ils adoraient le dieu qui les avait sortis d'Égypte, et pourtant, c'était de l'idolâtrie parce qu'ils pensaient que le veau, ou bien était ce dieu même ou bien qu'il portait le dieu dans son ventre. Et, bien que l'on puisse penser qu'il est impossible que les gens soient assez stupides pour penser qu'une image soit Dieu ou un saint, ou pour lui rendre un culte en croyant cela, il reste que l'Écriture dit manifestement le contraire, là où, quand le veau d'or est fabriqué, le peuple s'écrie : *voici tes* ^{Ex 32.2 ; Gn 31.30} *dieux, Israël* ; de même, dans le passage où les images de Laban sont appelées ses dieux. Et nous voyons quotidiennement par expérience, chez toutes sortes de gens, que ceux qui n'étudient rien d'autre que leur nourriture et leur confort se satisfont de croire n'importe quelle absurdité plutôt que de se soucier de les examiner, comme s'il s'agissait pour ainsi dire d'un bien inaliénable et qu'ils n'aliéneraient qu'à la suite d'une loi expresse et nouvelle.

Mais ils déduisent d'autres passages qu'il est licite de peindre des anges et Dieu lui-même, comme ces passages où Dieu se promène dans le jardin, où Jacob voit Dieu du haut de son échelle, et d'autres visions et rêves. Mais visions et rêves, qu'ils soient naturels ou surnaturels, ne sont que des hallucinations ; et celui qui en peint une image ne fait pas une image de Dieu, mais de ses propres hallucinations, ce qui consiste à fabriquer une idole. Je ne dis pas que peindre une image d'après sa fantaisie [*fancy*] soit un péché, mais une fois faite, la tenir pour la représentation de Dieu, c'est s'opposer au second commandement, et cela ne sert à rien sinon à rendre un culte. Et l'on peut dire la même chose des images d'anges et de personnes mortes, sauf s'il s'agit de monuments pour des amis ou des personnages dont on doit se souvenir. En effet, une telle utilisation d'une image ne consiste pas à rendre un culte à l'image, mais à honorer

La peinture des hallucinations n'est pas de l'idolâtrie, mais la détourner pour le culte est idolâtre.

civilement la personne, non celle qui est, mais celle qui fut. Mais quand cela est fait pour l'image d'un saint, sans autre raison que parce que nous pensons qu'il entend nos prières, et que l'honneur qu'on lui rend lui fait plaisir, alors qu'il est mort et sans aucune sensation, nous lui attribuons plus qu'un pouvoir humain, et donc il s'agit d'idolâtrie.

Donc, étant donné qu'on ne trouve rien, ni dans la loi de Moïse, ni dans l'évangile, qui autorise le culte religieux des images et autres représentations de Dieu, que les humains font pour eux-mêmes, ou pour rendre un culte à l'image d'un créateur dans le ciel, sur la terre ou sous la terre ; et, alors que les rois chrétiens, qui sont les représentants vivants de Dieu, ne sauraient faire l'objet d'un culte de la part de leurs sujets, par des actes signifiant qu'ils considèrent que leur puissance est plus grande que celle dont, par nature, un mortel est capable, on ne peut imaginer que le culte religieux actuellement en cours ait été introduit dans l'église à la faveur d'une interprétation fausse de l'Écriture. Il reste donc qu'on l'y a laissé subsister en ne détruisant pas les images elles-mêmes lors de la conversion des païens qui leur rendaient un culte.

La cause de cela fut l'estime et le prix démesurés accordés à l'art qui les avait produites, ce qui faisait que leurs possesseurs (bien que, à cause de leur conversion, ils ne leur rendent plus le culte qu'ils leur rendaient religieusement comme à des démons) les gardaient chez eux au prétexte d'honorer le *Christ*, la *Vierge Marie*, les *apôtres* et les autres pasteurs de l'église primitive, tant il était facile de leur donner de nouveaux noms, en faisant de celle-là l'image de la *Vierge Marie*, et de son *fil*s, notre Sauveur, une image qui était peut-être auparavant celle de *Vénus* et de *Cupidon*¹ ; de même de *Jupiter* dont on fit un *Barnabé*, de *Mercur*e un *Paul*, et ainsi de suite. Au fur et à mesure que les pasteurs étaient saisis par l'ambition mondaine, ils ont été emportés par la tentation de plaire aux nouveaux chrétiens ; ils se mirent également à aimer ces sortes d'honneur, qu'ils espérèrent aussi pour après leur mort, comme ceux qui les avaient déjà gagnés – si bien que le culte des images

Comment l'idolâtrie est restée dans l'église.

du Christ et de ses apôtres s'amplifia et devint de plus en plus idolâtre, et cela, quelque temps après Constantin, même si les empereurs, évêques et conciles généraux virent que c'était illicite et s'y opposèrent, il est vrai trop tard et trop faiblement.

La *canonisation des saints* est encore un autre résidu de la *Canonisation des saints.* religion de païens ; ce n'est ni une fausse interprétation de l'Écriture, ni une nouvelle invention de l'église romaine, mais une coutume aussi ancienne que l'État de Rome lui-même. Le premier qui ait jamais été canonisé à Rome fut *Romulus*, comme le raconte *Julius Proculus* qui jura devant le sénat que Romulus lui parla après sa mort en l'assurant qu'il habitait au ciel, que là-haut on l'appelait *Quirinus* et qu'il serait propice à l'État de leur nouvelle cité. A la suite de cela, le sénat *attesta officiellement* de sa sainteté. *Julius César* et d'autres empereurs après lui firent l'objet d'une même *attestation*, autrement dit furent canonisés comme saints ; en effet cette attestation est une CANONISATION, ce qui en est la définition et est la même chose que l'*αποθέωσις* des païens.

C'est aussi des païens de Rome que les papes ont reçu le nom et *Le nom de pontife.* le pouvoir du PONTIFEX MAXIMUS. Dans l'ancienne république [*Commonwealth*] romaine, tel était le nom de celui qui avait l'autorité suprême, sous le sénat et le peuple, pour le règlement de toutes les cérémonies et doctrines de la religion des Romains. Et lorsque *César Auguste* transforma l'État en monarchie, il ne s'appropriâ rien de plus que cet office et celui de tribun du peuple (autrement dit le pouvoir suprême, à la fois dans l'État et dans la religion) ; quant aux empereurs suivants, ils firent de même. Mais, du vivant de l'empereur Constantin, qui le premier pratiqua la religion chrétienne et l'autorisa, il était conforme à sa profession de foi de laisser à l'évêque de Rome (sous son autorité) le règlement de la religion. Or, il ne semble pas que les évêques de Rome aient pris si tôt le nom de *pontifex*, mais que c'est plutôt les évêques suivants qui se le sont attribué pour affirmer le pouvoir qu'ils exerçaient sur les évêques des provinces romaines. Car ce n'est pas par un

quelconque privilège de saint Pierre, mais par un privilège de la ville de Rome, que les empereurs ont toujours voulu maintenir, que les évêques de Rome reçurent pareille autorité sur les autres évêques, comme on peut à l'évidence s'en rendre compte par ceci que l'évêque de Constantinople, au moment où l'empereur fit de cette ville le siège de l'empire, revendiqua pour lui-même un rang égal à l'évêque de Rome. Et pourtant, ce fut finalement le pape qui l'emporta et devint, non sans lutte, *pontifex maximus*. Or, il ne le devint que par le droit de l'empereur uniquement et non à l'extérieur de l'empire, et il ne le fut plus nulle part après la perte du pouvoir par l'empereur à Rome, alors que c'était le pape lui-même qui le lui avait repris. À partir de là, on peut observer au passage qu'il n'y a aucun lieu où le pape soit supérieur aux autres évêques, sauf dans les territoires où l'empereur, ayant la puissance civile souveraine, a expressément choisi le pape pour être le pasteur en chef, sous sa propre autorité, de ses sujets chrétiens.

Promener des images en *procession* est un autre résidu de la *Procession d'images.* religion des Grecs et des Romains. En effet, eux aussi promenaient leurs idoles de place en place dans une sorte de voiture spécialement consacrée à cet effet, que les Latins appelaient *thensa* et *vehiculum deorum*. L'image était placée dans un cadre ou un coffre qu'ils appelaient *ferculum*. Quant à ce qu'ils appelaient *pompa* c'est ce qu'on appelle maintenant *procession*. Et donc, parmi les honneurs divins rendus à *Jules César* par le sénat, il y avait celui-ci : au cours de la pompe (procession) des jeux circéens, il devait avoir *thensam et ferculum*, une voiture sacrée et un coffre, ce qui était comme être promené ici et là comme un dieu – exactement comme aujourd'hui les papes sont transportés par des Suisses sous un baldaquin.

Dans ces processions, on portait et brûlait des torches et des *Cierges et torches allumées.* cierges devant les images des dieux, aussi bien chez les Grecs que chez les Romains. En effet, par la suite les empereurs romains reçurent les mêmes honneurs : c'est le cas de *Caligula* qui, lorsqu'il devint empereur, fut promené

de *Misène* à *Rome* à travers la multitude qui se pressait le long d'une voie où il y avait des autels et des bêtes pour le sacrifice, ainsi que des *torches* en feu. De même, *Caracalla* fut reçu à *Alexandrie* avec de l'encens et des lancers de fleurs, et des δαδουχίαις, autrement dit des torches ; en effet, les δαδοῦχοι étaient ceux qui, chez les Grecs, portaient les torches allumées lors des processions de leurs dieux. Avec le temps, le peuple dévot, mais ignorant, honorait souvent ses évêques avec la même pompe, les cierges, les images de notre Sauveur et des saints, toujours dans l'église elle-même. C'est de là que vient l'usage des cierges, qui fut également établi par l'un des anciens conciles.

Les païens avaient aussi leur *aqua lustratis*, autrement dit leur *sainte eau*. L'église de Rome imita aussi leurs *jours saints* : ils avaient leurs *bacchanales*, nous avons nos *veillées* qui leur correspondent ; ils avaient leurs *saturnales*, nous avons nos *carnavals* et la liberté des serviteurs le mardi gras ; ils avaient leur procession de *Priape*, nous avons nos mâts enrubannés que l'on dresse et autour desquels on danse, en effet, danser est une sorte de culte ; ils avaient leur procession nommée *ambarvalia*, nous avons la nôtre, à travers champs, pendant la *semaine des rogations*. Je ne pense pas non plus qu'il s'agisse des seules cérémonies subsistant dans l'église depuis la première conversion des païens. Mais ce sont celles qui me viennent à l'esprit en ce moment. Et si quelqu'un recherchait avec attention ce que rapportent les histoires au sujet des rites religieux des Grecs et des Romains, je ne doute pas qu'il trouverait beaucoup d'autres de ces vieilles bouteilles vides du paganisme que les docteurs de l'église romaine, par négligence ou ambition, ont remplies avec le vin nouveau du christianisme – ce qui ne manquera pas avec le temps de les briser².

¹ Encore un trait d'ironique impiété.

² À sa façon, cette dernière remarque se veut très prophétique.

*Des TÉNÈBRES produites par
la VAINES PHILOSOPHIE et
les TRADITIONS FABULEUSES*

Par PHILOSOPHIE on entend *la connaissance acquise par un* Ce qu'est la philosophie.
*raisonnement allant de la façon dont une chose est engendrée à ses propriétés ; ou
des propriétés d'une chose à la voie par laquelle elle a été engendrée, dans le but de
produire, autant que la matière et les forces humaines le permettent, ces effets
nécessaires à la vie humaine.* C'est ainsi que, par le raisonnement, le géomètre,
en partant de la construction des figures, trouve beaucoup de leurs propriétés,
et, en partant des propriétés, trouve de nouvelles voies pour les construire, et
cela, dans le but d'être capable de mesurer la terre, l'eau et pour un nombre
infini d'autres usages. C'est ainsi également que l'astronome, en partant du
lever, du coucher et du mouvement du soleil et des étoiles dans les diverses
parties des cieux, trouve les causes du jour et de la nuit, des différentes saisons
de l'année, grâce à quoi il mesure le temps – et il en est ainsi pour les autres
sciences.

Selon cette définition, il est évident que nous ne devons pas La prudence ne fait pas
partie de la philosophie.
compter au nombre des parties de la philosophie cette
connaissance originale appelée expérience, en quoi consiste la prudence, parce
qu'on n'y parvient pas par le raisonnement, et qu'on la trouve aussi bien chez
les bêtes brutes que chez les humains. Elle ne consiste qu'en une mémorisation
des successions d'événements des temps passés, dans laquelle l'omission de la
moindre circonstance altère l'effet, et déçoit l'attente du plus prudent, alors
que le raisonnement droit ne produit rien qu'une vérité générale, éternelle et
immuable.

On ne doit donc pas non plus donner le nom de philosophie à n'importe Aucune fausse doctrine ne fait partie de la philosophie. quelles conclusions fausses : car celui qui tient un raisonnement droit en des termes qu'il comprend ne peut jamais conclure par une erreur.

N'en fait pas non plus partie ce que l'on connaît par La révélation surnaturelle non plus, ni ce qu'on apprend en ajoutant foi aux auteurs. révélation surnaturelle, parce que ce n'est pas acquis par raisonnement.

Ni ce qui est acquis par un raisonnement à partir de l'autorité des livres, car il ne s'agit pas d'un raisonnement allant de la cause à l'effet ou de l'effet à la cause ; il ne s'agit pas de connaissance, mais de croyance.

La faculté de raisonner étant une conséquence de l'usage de Des origines de la philosophie et de ses progrès. la parole, il n'est pas possible qu'il n'y ait eu quelque vérité générale trouvée, par le raisonnement, aussi ancienne que le langage lui-même. Les sauvages d'Amérique ne sont pas privés de quelques bonnes sentences morales, et ils disposent d'un peu d'arithmétique pour additionner et diviser des nombres pas trop grands ; mais ils ne sont pas pour autant philosophes. De même, en effet, qu'il y avait des plants de blé et de vigne en petite quantité, dispersés dans les champs et les bois, avant que les humains ne connaissent leurs vertus, ou ne les utilisent pour leur nourriture, ou ne les plantent séparément dans les champs et les vignobles, en un temps où ils se nourrissaient de glands et buvaient de l'eau, de même aussi, diverses spéculations vraies, générales et utiles, depuis le commencement, étaient les plantes naturelles de la raison humaine. Mais au début elles n'étaient qu'en petit nombre ; les humains vivaient selon une expérience fruste, il n'y avait pas de méthode, autrement dit on ne plantait ni ne semait la connaissance en elle-même, indépendamment de la mauvaise herbe et des plantes courantes de l'erreur et de la conjecture. La cause de cela étant le manque de loisir, les humains étant occupés à se procurer ce qui est nécessaire à la vie, et à se défendre contre leurs voisins, il était impossible de faire autrement avant

l'établissement de grands États. Le *loisir* est le père de la *philosophie*, et l'*État*, le père de la *paix* et du *loisir*. Là où étaient les premières et florissantes cités, là commença l'étude la philosophie. Les *gymnosophistes* de l'Inde, les *mages* de *Perse*, et les *prêtres* de *Chaldée* et d'*Égypte* comptent parmi les plus anciens philosophes. Et ces pays étaient les royaumes les plus anciens. La *philosophie* n'était pas encore née parmi les *Grecs* et chez les autres peuples du monde occidental dont les *États* (peut-être pas plus grands que *Lucques* et *Genève*) ne connaissaient pas la *paix*, mais qui avaient une peur égale les uns des autres ; ils n'avaient pas non plus le *loisir* de faire autre chose que s'observer les uns les autres. Finalement, après que la guerre eut unifié plusieurs de ces petites cités grecques en un plus petit nombre de plus grandes cités, alors apparurent les *Sept*, de plusieurs parties de la *Grèce*, qui eurent la réputation d'être *sages*, les uns pour des sentences *morales* et *politiques*, d'autres pour acquérir les savoirs des *Chaldéens* et des *Égyptiens*, qu'étaient l'*astronomie* et la *géométrie*. Mais on n'entend pas encore parler d'*Écoles philosophiques*.

Après que les Athéniens eurent conquis la domination sur la mère à la suite de leur victoire sur les armées *perses*, et du coup sur toutes les îles et les villes maritimes de l'*archipel*, comme de l'*Asie* et de l'*Europe*, et après s'être développés et enrichis, ceux qui n'avaient aucune occupation chez eux ou à l'étranger, n'avaient pas grand-chose d'autre à faire que (comme dit saint Luc, en Actes 17.21) *dire et écouter les nouvelles*, ou discourir publiquement de *philosophie* devant la jeunesse de la cité. Chaque maître se fixa un lieu à cette fin : *Platon* sur une place publique déterminée, appelée *Académie*, du nom d'un certain *Academus* ; *Aristote*, sur la place du temple de *Pan*, appelé *Lycée* ; d'autres à la *Stoa*, une place couverte où les marchands apportaient leurs marchandises, d'autres encore en d'autres lieux où ils passaient leurs loisirs en enseignant leurs opinions ou en en débattant ; d'autres enfin, en tout lieu où ils pouvaient rassembler la jeunesse pour qu'elle les écoute parler. C'est aussi ce que fit *Carnéade* à *Rome* quand il était

*Des écoles philosophiques
parmi les Athéniens.*

ambassadeur, raison pour laquelle *Caton* recommanda au sénat de l'écarter rapidement par crainte qu'il ne corrompe les mœurs des jeunes gens qui prenaient plaisir à l'écouter parler (pensaient-ils) finement des choses.

De là vient que le lieu où l'un d'eux enseignait et disputait était appelé *schola*, ce qui en leur langue signifiait *loisir*, et leurs débats *diatribes*, c'est-à-dire *passé-temps*. Les philosophes eux-mêmes avaient le nom de leurs sectes, et certains nommaient leurs écoles du nom de leurs sectes ; en effet, ceux qui suivaient la doctrine de *Platon* étaient appelés *académiciens*, les disciples d'Aristote étaient les *péripatéticiens*, des lieux de promenade où il enseignait ; et ceux de *Zénon* les *stoïciens*, de *Stoa*, comme si l'on nommait des gens d'après les *More-fields*, d'après la *cathédrale Saint-Paul*, ou d'après la *Bourse*, parce qu'ils se rencontrent en ces endroits, pour discuter ou se promener.

Cependant, cette habitude devint si forte que, avec le temps, elle s'étendit à toute l'Europe et à la meilleure partie de l'Afrique, de sorte qu'il y eut des écoles ouvertes publiquement, qui se maintinrent pour l'enseignement et les disputes dans presque tous les États.

Dans l'antiquité, il y avait aussi des écoles parmi les Juifs aussi Des écoles des Juifs. bien avant qu'après l'époque de notre Sauveur ; mais c'étaient les écoles de leur loi. En effet, bien qu'elles soient appelées *synagogues*, c'est-à-dire congrégations du peuple, néanmoins, dans la mesure où la loi y était lue chaque jour du sabbat, exposée et commentée, elles ne se distinguaient pas par nature, mais seulement par le nom, des écoles publiques ; il n'y en avait pas seulement à Jérusalem, mais dans chaque cité des païens où les Juifs habitaient. Il y en avait une à *Damas*, où *Paul* se rendit pour persécuter les gens. D'autres se trouvaient à *Antioche*, à *Icononium* et à *Thessalonique*, où il se rendit pour discuter. Telle était la synagogue des affranchis et des Juifs qui étaient étrangers à *Jérusalem* ; c'est de là que venaient ceux qui disputèrent (Ac 6.9) avec saint *Étienne*.

Mais quelle a été l'utilité de ces écoles ? Quelle science peut-Inutilité des écoles grecques. on acquérir aujourd'hui en les lisant et par leurs débats ? Ce que nous savons

de la géométrie, qui est la mère de toute science naturelle, nous ne le devons pas aux écoles. *Platon*, qui était le meilleur philosophe grecs, interdisait l'entrée de son école à quiconque n'était pas déjà quelque peu géomètre. Il y en eut beaucoup qui étudièrent cette science pour le plus grand bien du genre humain, mais on ne connaît pas leur école, et il n'y avait pas de sectes de géomètres ; ils ne passaient pas non plus pour être des philosophes. La philosophie naturelle de ces écoles relevait plus du rêve que de la science, et s'énonçait dans une langue insensée et privée de signification, ce que ne peuvent éviter ceux qui veulent enseigner la philosophie sans avoir d'abord atteint un haut degré de connaissance en géométrie. La nature, en effet, procède par mouvement dont on ne peut connaître ni la voie ni les degrés sans la connaissance des proportions et propriétés des lignes et des figures. Leur philosophie morale n'est rien qu'une description de leurs propres passions. Car la règle des mœurs, en l'absence d'un gouvernement civil, est la loi de nature et, en elle, la loi civile qui détermine ce qui est *honnête* et *malhonnête*, ce qui est *juste* et *injuste* et, en général, ce qui est *bien* et *mal* – alors qu'ils établissent les règles du *bon* et du *mauvais* selon ce qu'eux-mêmes *aiment* ou *n'aiment pas*. Il y a une telle diversité de goûts que, par ce moyen, il n'y a rien sur quoi l'accord peut se faire universellement ; au contraire, chacun fait (dans la mesure où il ose) tout ce qui semble bon à ses propres yeux pour la subversion de l'État. Leur *logique*, qui devrait être la méthode du raisonnement, n'est rien d'autre que des arguties de mots et des inventions pour semer la confusion chez ceux qui viendraient s'opposer à eux. Pour conclure, il n'y a rien d'assez absurde que certains des anciens philosophes (comme dit *Cicéron* qui était l'un d'eux) n'aient soutenu. Et je crois qu'en matière de philosophie naturelle, on ne peut rien dire de plus absurde que ce qu'on appelle maintenant la *Métaphysique* d'*Aristote*, ni de plus opposé au gouvernement que ce qu'il dit dans ses *Politiques*, et rien de plus ignorant qu'une grande partie de son *Éthique*.

À l'origine, l'école des Juifs était une école de la loi de *Inutilité des écoles des Juifs.* Moïse, qui ordonna (Dt 31.10) que tous les sept ans, lors de la fête des Tabernacles, la loi fût lue devant le peuple, en sorte qu'il puisse l'entendre et l'apprendre. Donc, la lecture de la loi (dont l'usage se répandit après la captivité) le jour du sabbat n'a pas dû avoir d'autre but que de familiariser le peuple avec les commandements auxquels ils devaient obéir, et de leur exposer les écritures des prophètes. Mais il est manifeste, par les nombreuses corrections faites par notre Sauveur, qu'ils corrompaient le texte de la loi par des commentaires faux et des traditions vaines ; aussi, ils comprenaient si peu les prophètes qu'ils ne reconnurent ni le Christ ni ses œuvres, que les prophètes avaient prophétisées. Aussi, par leurs enseignements et leurs disputes dans leurs synagogues, ils transformèrent la doctrine de leur loi en une sorte de philosophie fantastique au sujet de la nature incompréhensible de Dieu et des esprits, qu'ils fabriquèrent avec la vaine philosophie et la vaine théologie des Grecs, toutes deux mélangées à leurs propres fantaisies tirées des passages les plus obscurs de l'Écriture et qu'il était facile de forcer pour servir leur dessein, et aussi aux traditions fabuleuses de leurs ancêtres.

Ce qu'on appelle aujourd'hui une *université*¹ est le *Ce qu'est l'université.* regroupement et la formation en corps, sous un seul gouvernement, de plusieurs écoles publiques, en une seule et même ville ou cité. Dans une université, les écoles principales étaient ordonnées pour y professer les trois enseignements, à savoir la religion romaine, le droit romain et l'art médical. Quant à l'étude de la philosophie, elle ne consiste qu'à servir la religion romaine. Et, puisque l'autorité d'Aristote est la seule à y avoir cours, cette étude n'est pas à proprement parler de la philosophie (qui, par nature, ne dépend pas des auteurs) mais de l'aristotélité [*aristotelity*]. Et, pour ce qui est de la géométrie, jusqu'à une date récente, elle n'y était pas admise du tout car elle ne servait rien d'autre que la rigueur de la vérité. Et si quelqu'un, par son génie

propre, parvenait en ce domaine à un certain degré de perfection, il était ordinairement traité de magicien et son art était réputé diabolique.

Cela dit, pour en venir aux principes de la vaine philosophie, qui se sont répandus à l'université et qui, de là, ont pénétré l'église, pour une part en partant d'Aristote et pour une autre part à cause de l'aveuglement de l'entendement, j'examinerai d'abord leurs principes. Il existe une *philosophia prima* dont toute autre philosophie doit dépendre, consistant principalement en la limitation droite [*right limiting*] des significations de ces appellations, ou noms, en tant qu'elles sont les plus universelles entre toutes. De telles limitations servent à écarter l'ambiguïté et l'équivocité dans le raisonnement ; elles sont communément appelées définitions : telles sont les définitions de corps, temps, lieu, matière, forme, essence, sujet, substance, accident, puissance, acte, fini, infini, quantité, qualité, mouvement, action, passion et divers autres termes nécessaires à l'explication de la conception que l'on se fait de la nature des corps et de leur génération. Dans les écoles, l'explication (autrement dit le fait d'établir la signification) de ces termes et d'autres semblables est communément appelée *métaphysique*, en référence à cette partie de la philosophie d'Aristote qui porte ce titre. Or, c'est en un autre sens puisque, chez Aristote, ce titre signifie seulement *livres écrits ou rangés à la suite de sa philosophie naturelle* : mais les écoles les interprètent comme *philosophie surnaturelle*. En effet, le mot *métaphysique* recouvre ces deux sens. À vrai dire, ce qui est écrit là-dedans est en majeure partie si loin de pouvoir être compris, et si opposé à la raison naturelle que quiconque penserait qu'il y a là une chose à comprendre devrait nécessairement penser qu'elle est surnaturelle.

À partir de cette métaphysique qui, mélangée à l'Écriture, produit la théologie scolastique, on nous dit qu'il y a dans le monde certaines essences séparées des corps, ce qu'ils appellent *essences abstraites* et *formes substantielles*. Pour interpréter ce jargon, il est nécessaire de

Erreurs introduites dans la religion par la métaphysique d'Aristote.

Erreurs sur les essences abstraites.

recourir ici à quelque chose de plus que l'attention ordinaire. Aussi je demande pardon à ceux qui ne sont pas accoutumés à ce genre de discours de m'adresser à ceux qui le sont. Le monde (par ce mot je n'entends pas seulement les choses terrestres, d'où le nom de *mondains* pour désigner ceux qui les aiment, mais *l'univers*, c'est-à-dire la totalité de toutes les choses qui sont) est corporel, c'est-à-dire corps ; il a des dimensions de grandeur, à savoir longueur, largeur, profondeur, et chaque partie de corps est corps et possède de même des dimensions ; par conséquent, chaque partie de l'univers est corps et tout ce qui n'est pas corps n'est pas une partie de l'univers. Et, puisque l'univers est le tout, ce qui n'est pas une partie de lui n'est *rien* et donc ne se trouve *nulle part*. Il ne s'ensuit pas non plus que les esprits ne soient *rien*, car ils ont des dimensions et sont donc des *corps* réels, bien que ce nom de corps, dans le langage courant, ne soit donné qu'à ces corps visibles et palpables, autrement dit qui sont opaques à un quelconque degré². En revanche, en ce qui concerne les esprits, ils les disent incorporels, ce qui est un nom marquant plus d'honneur et qui peut donc être attribué plus pieusement à Dieu lui-même dont nous ne considérons pas tant quel est l'attribut exprimant le mieux sa nature, laquelle est incompréhensible, que ce qui exprime le mieux notre désir de l'honorer.

Maintenant, pour savoir sur quels fondements ils disent qu'il y a des *essences abstraites* et des *formes substantielles*, nous devons examiner ce que ces mots signifient proprement. L'utilité des mots est d'enregistrer en nous-mêmes nos pensées et les conceptions de notre esprit et de les rendre manifestes aux autres. Parmi ces mots, les uns sont les noms des choses conçues, tels que les noms de toutes les sortes de corps qui agissent sur les sens et laissent une impression dans l'imagination. D'autres sont les noms des imaginations elles-mêmes, c'est-à-dire de ces idées, ou images mentales que nous avons de toutes les choses que nous voyons ou dont nous nous souvenons. D'autres encore sont des noms de noms, ou de différentes formes de discours, ainsi de *universel*, *pluriel*, *singulier*

qui sont des noms de noms ; et *définition, affirmation, négation, vrai, faux, syllogisme, interrogation, promesse, convention* qui sont les noms de certaines formes de discours. D'autres servent à montrer la conséquence ou l'opposition d'un nom par récit à un autre comme lorsqu'on dit *un homme est un corps*, voulant dire par là que le nom de *corps* est nécessairement conséquent au mot *homme*, comme n'étant que plusieurs noms de la même chose *homme*. La conséquence est signifiée en couplant ensemble les noms avec le mot *est*. Et, de même qu'on utilise le verbe *est* [*is*], les Latins utilisent le verbe *est*, les Grecs leur $\epsilon\sigma\tau\iota$ à travers toutes ses déclinaisons. Je ne saurais dire si toutes les autres nations du monde ont chacune dans sa langue un mot qui corresponde à celui-ci, mais je suis sûr qu'elles n'en ont pas besoin ; en effet, placer deux noms dans l'ordre peut servir à signifier leur conséquence, si telle est la coutume (car c'est la coutume qui donne leur force aux mots), aussi bien que les mots *est, être* ou *sont*.

Et, s'il existait une langue sans aucun verbe correspondant à *est* en latin, à *est* [*is*] ou *être*, il reste que ceux qui l'utiliseraient ne seraient pas moins capables en quoi que ce soit de faire des inférences, de tirer des conclusions, de faire toutes sortes de raisonnements comme le faisaient les Grecs et les Latins. Mais dans ce cas, qu'advierait-il de ces termes, *entité, essence, essentiel, essentialité*, qui en sont dérivés, et de beaucoup d'autres encore qui dépendent de ceux-ci, selon l'usage qui en est fait le plus couramment ? Ils ne sont donc nullement les noms des choses, mais des signes, par lesquels nous faisons savoir que nous concevons la conséquence d'un nom ou d'un attribut relativement à un autre ; ainsi, quand on dit *un homme, est, un corps vivant*, on ne veut pas dire que l'*homme* est une chose, le *corps vivant* une autre, et le *est* ou *être* une troisième, mais que l'*homme* et le *corps vivant* sont la même chose, parce que la conséquence *s'il est un homme, il est un corps vivant* est une conséquence vraie signifiée par le mot *est*. Donc, *être un corps, marcher, parler vivre, voir* et les infinitifs de ce genre, et aussi *corporéité, marche, en train de parler, vie, vue* et

ainsi de suite, autant de mots signifiant exactement la même chose, sont les noms de *rien* – ainsi que je l'ai montré plus amplement ailleurs.

Mais dans quel but (demandera-t-on peut-être) y a-t-il de telles subtilités dans un ouvrage de cette nature, où je ne prétends à rien d'autre qu'à ce qui est nécessaire à la doctrine du gouvernement et de l'obéissance³ : c'est afin que les gens ne supportent plus d'être trompés par ceux qui, à l'aide de cette doctrine des *essences séparées*, bâtie sur la vaine philosophie d'Aristote, les effraient à l'aide de mots vides en les détournant d'obéir aux lois de leur pays, à la façon dont on effraie les oiseaux pour les éloigner du blé à l'aide d'un tablier vide, d'un chapeau et d'un bâton tordu. C'est en effet en s'appuyant sur cette doctrine qu'ils disent que lorsque quelqu'un est mort et enterré, son âme (c'est-à-dire sa vie) peut marcher séparée de son corps et qu'on la voit la nuit entre les tombes. À partir de cette même doctrine, ils disent que la figure, la couleur et le goût d'un morceau de pain ont un être, là même où ils disent qu'il n'y a pas de pain. Et c'est encore sur la même base qu'ils disent que la foi, la sagesse et autres vertus sont tantôt *versées*, tantôt *insufflées* dans la personne depuis le ciel, comme si les vertueux et leurs vertus pouvaient être séparés les uns des autres – et une grande quantité d'autres choses servant à diminuer la dépendance des sujets vis-à-vis de la puissance souveraine de leur pays. Qui, en effet, fera l'effort d'obéir aux lois s'il espère que l'obéissance lui sera versée ou insufflée à l'intérieur ? Ou bien, qui n'obéira pas à un prêtre qui peut fabriquer Dieu, plutôt qu'à son souverain, plutôt même qu'à Dieu ? Ou bien, qui est celui qui, ayant peur des esprits, ne manifestera pas un grand respect envers celui qui peut fabriquer de l'eau sainte qui les éloignera de lui ? Et cela est suffisant comme exemples des erreurs importées dans l'église à partir des *entités* et des *essences* d'Aristote – au sujet de quoi il savait peut-être que c'était de la fausse philosophie, mais qu'il élaborait comme étant conforme à la religion grecque et la corroborait, par crainte du sort de Socrate.

Étant une fois tombés dans l'erreur des *essences séparées*, du coup, ils sont nécessairement entraînés dans un grand nombre d'absurdités nouvelles qui en découlent. En effet, étant donné qu'ils veulent que ces formes soient réelles, ils sont obligés de leur assigner un *lieu quelconque*. Or, puisqu'ils soutiennent qu'elles sont incorporelles, sans aucune dimension de quantité – alors que tout le monde sait qu'un lieu a des dimensions et ne peut être occupé que par ce qui est corporel –, ils sont conduits pour conserver leur crédit à opérer une distinction selon laquelle, à vrai dire, elles ne sont pas en un lieu *circumscriptivè*, mais *definitivè*, autant de termes qui ne sont que de simples mots privés de signification dans ce contexte et qui ne passent qu'en latin afin de masquer leur vacuité. En effet, la circonscription d'une chose n'est rien d'autre que la détermination ou définition de son lieu, en sorte que les deux termes de leur distinction sont identiques. En particulier, au sujet de l'essence d'un homme qui (disent-ils) est son âme, ils affirment qu'elle se trouve tout entière dans son petit doigt, et tout entière dans chaque partie de son corps (si petite soit-elle), mais que, cependant, il n'y a pas plus d'âme dans tout le corps que dans l'une de ces parties. Quelqu'un peut-il penser que de telles absurdités servent Dieu ? Pourtant, il est nécessaire de croire à tout cela si l'on croit à l'existence d'une âme incorporelle, séparée du corps.

Et quand ils en viennent à rendre compte de la question de savoir comment une substance incorporelle peut éprouver de la douleur, et subir les tourments dans le feu de l'enfer ou au purgatoire, ils n'ont rien à répondre, sinon qu'on ne peut savoir comment le feu peut brûler les âmes.

En outre, étant donné que le mouvement est un changement de lieu, et que les substances incorporelles ne sont pas susceptibles d'en changer, ils sont dans la difficulté pour rendre plausible qu'une âme puisse partir d'ici, sans le corps, pour le ciel, l'enfer ou le purgatoire, et expliquer comment les fantômes des gens (je peux d'ailleurs ajouter leurs vêtements dans lesquels ils apparaissent) peuvent déambuler la nuit dans les églises, les cimetières et autres lieux de

sépulture. J'ignore quelle réponse ils peuvent fournir, mais ils ne peuvent dire que ceci : ils marchent *definitivè*, non *circumscriptivè*, ou *spirituellement*, non *temporellement* – en effet, ces distinctions grandioses peuvent s'appliquer indifféremment à n'importe quelle difficulté.

Au sujet de ce que signifie *éternité*, ils refusent que ce mot désigne *Vuncstans*. une succession sans fin du temps, car alors ils ne pourraient rendre raison de ceci : comment la volonté de Dieu et le pré-ordonnement des choses à venir ne doivent pas être antérieurs à sa prescience de l'avenir, comme la cause efficiente avant l'effet, ou l'agent avant l'action ; ils ne peuvent pas non plus rendre raison d'un grand nombre de leurs opinions audacieuses au sujet de l'incompréhensible nature de Dieu. Ils vont plutôt nous enseigner que l'éternité est la permanence du temps présent, un *nunc-stans* (comme ils disent, dans les écoles), ce que ni eux-mêmes ni personne ne sauraient comprendre, tout comme nul ne comprendrait un *hic-stans* pour rendre compte de l'infinie grandeur du lieu.

Par la pensée, on divise un corps en dénombrant ses parties, et, en dénombrant celles-ci, on dénombre aussi les parties du lieu qu'elles occupent ; il est nécessaire qu'en faisant plusieurs parties on fasse aussi plusieurs lieux pour ces parties, et donc, aucun esprit humain ne peut concevoir plus de parties, ou moins, qu'il n'y a de lieux pour celles-ci. Or, ils veulent nous faire croire que, par la toute-puissance de Dieu, un seul corps peut être, dans un même et unique instant, en plusieurs lieux, et que plusieurs corps, dans un même et unique instant, peuvent être en plusieurs lieux – comme si reconnaître la puissance divine consistait à dire que ce qui est n'est pas, ou que ce qui a été n'a pas été. Ce ne sont là qu'une faible part des incongruités où les entraînent leurs discussions philosophiques, au lieu d'admirer et d'adorer la nature incompréhensible de Dieu, dont les attributs ne peuvent signifier ce qu'il est, mais doivent signifier notre désir de l'honorer avec les meilleures appellations auxquelles on puisse penser. Mais ceux qui

Un seul corps en plusieurs lieux et, simultanément, plusieurs corps en un seul lieu.

s'aventurent à raisonner sur sa nature à partir de ces attributs honorifiques, en perdant leur entendement, tombent d'un défaut dans un autre, continuellement et sans fin. Ils sont comme celui qui, ignorant les cérémonies de la cour, et se trouvant en présence d'un plus haut personnage que ceux auxquels il a l'habitude de parler trébuche en entrant, et qui, pour éviter de tomber, laisse glisser son manteau, le retient en laissant choir son chapeau pour laisser paraître enfin, en passant d'un trouble à un autre, son étonnement et sa rusticité.

Ensuite, en ce qui concerne la *physique*, c'est-à-dire la connaissance des causes subordonnées et secondes des événements naturels, ils n'en produisent absolument aucune, mais seulement des mots vides. Si vous désirez savoir pourquoi certaines sortes de corps vont naturellement vers le bas en direction de la terre, et d'autres s'en éloignent naturellement, les écoles vont vous dire, en s'appuyant sur Aristote, que les corps qui vont vers le bas sont *pesants*, et que cette pesanteur est la cause qui les fait descendre. Mais, si vous demandez ce qu'ils entendent par *pesanteur*, ils vont la définir comme un effort pour aller au centre de la terre, en sorte que la cause pour laquelle les choses vont vers le bas est l'effort pour être en bas – ce qui revient à dire que les corps descendent, ou montent, parce que c'est ce qu'ils font. Ou bien ils vous diront que le centre de la terre est le lieu du repos et de la conservation pour les choses pesantes ; et donc elles s'efforcent d'être là, comme si les pierres et les métaux éprouvaient le désir ou pouvaient discerner le lieu dans lequel ils voudraient être, comme les humains le font ; ou encore comme s'ils aimaient le repos, ce qui n'est pas le cas des humains, ou qu'un morceau de verre était moins en sécurité sur une fenêtre que tombant dans la rue.

Si nous voulons savoir pourquoi le même corps paraît plus grand à un moment qu'à un autre (sans rien lui ajouter), ils disent que, quand il semble moins grand, il est *condensé*, et quand il semble

Absurdité de la philosophie naturelle : la gravité, cause de la pesanteur.

Quantité introduite dans un corps déjà produit.

plus grand, il est *raréfié*. Qu'est-ce que ce *condensé* et ce *raréfié* ? Condensé, c'est quand, dans une même matière, il y a moins de quantité qu'avant, et raréfié quand il y en a plus. Comme s'il pouvait y avoir une matière qui soit sans quantité déterminée, puisque la quantité n'est rien d'autre que la détermination de la matière, c'est-à-dire d'un corps ; et c'est par cette détermination que l'on dit d'un corps qu'il est plus grand ou moins grand qu'un autre, de tant ou tant. Ou bien, c'est comme si un corps pouvait être fabriqué sans quantité du tout et que, ensuite, on en mettait dedans un peu et encore un peu selon qu'on veut que le corps soit plus ou moins dense.

Au sujet de la cause de l'âme humaine, ils disent *creatur* Remplissage des âmes. *infundendo*, et *creando infunditur*, c'est-à-dire *elle est créée par remplissage et remplie par création*.

Au sujet de la cause de la sensation, ils parlent de l'ubiquité Ubiquité d'apparition. des *espèces*, c'est-à-dire des *manifestations* [*shew*] ou *apparitions* d'objets. Celles-ci, quand elles se produisent à l'œil, sont la *vue*, à l'oreille, l'*ouïe*, au palais, le *goût*, à la narine, l'*odorat* et au reste du corps, la *sensation*.

Au sujet de la cause de la volonté de faire une action Volonté : cause du vouloir. quelconque, ce qui est appelé *volitio*, ils parlent de la faculté, c'est-à-dire de la capacité que les humains ont, en général, de vouloir tantôt une chose, tantôt une autre, ce qui est appelé *voluntas* : faisant de la *puissance* la cause de l'*acte*. Comme si on donnait comme cause des actions bonnes ou mauvaises, l'aptitude des humains à les accomplir.

Et, en de nombreuses occasions, ils Sympathie, antipathie et autres occultes qualités. donnent comme cause des événements Que l'un produit les choses incongrues, et l'autre l'incongruité. naturels leur propre ignorance, tout en la déguisant avec des mots, par exemple, quand ils disent que la chance [*fortune*] est la cause des choses contingentes, autrement dit des choses pour lesquelles ils ne connaissent aucune cause ; et aussi, quand ils attribuent de multiples effets aux *qualités occultes*, c'est-à-dire aux qualités inconnues d'eux et donc aussi (ainsi qu'ils le

pensent) de tout autre ; également à la *sympathie*, à l'*antipathie*, à l'*antiperistasis*, aux *qualités spécifiques* et autres termes semblables qui ne signifient ni l'agent qui les produit, ni l'opération par laquelle ces événements sont produits.

Si une *métaphysique* et une *physique* de ce genre ne sont pas de la *vaine philosophie*, alors il n'y en eut jamais et saint Paul n'avait pas besoin de nous mettre en garde pour l'éviter.

Quant à leur philosophie morale et civile, elle relève de la même absurdité ou d'une absurdité plus grande. Si quelqu'un fait une action injuste, c'est-à-dire qui est contraire à la loi, Dieu, disent-ils, est la cause première de la loi et de cette action comme de toutes les autres – mais nullement la cause de l'injustice, laquelle est la non-conformité de l'action à la loi. C'est de la vaine philosophie. On pourrait tout aussi bien dire que quelqu'un trace une ligne droite et une ligne tordue, et que quelqu'un d'autre produit leur incongruité. Telle est la philosophie de tous ceux qui tirent leurs conclusions avant de connaître leurs prémisses, en ayant la prétention de comprendre l'incompréhensible et de faire des attributs honorifiques les attributs de la nature : cette distinction, en effet, a été faite pour soutenir la doctrine de la volonté libre, c'est-à-dire d'une volonté humaine non sujette à la volonté de Dieu.

Aristote et les autres philosophes païens définissent le bien et le mal par l'appétit des humains, et cela est bien pour Que l'appétit privé est la règle du bien et du mal publics. autant qu'on considère que tout un chacun est gouverné par sa propre loi. En effet, quand la condition des humains est telle qu'ils n'ont pas d'autre loi que leurs propres appétits, il ne peut y avoir aucune règle universelle des actions bonnes et mauvaises. Mais dans un État, cette mesure est fautive : ce n'est pas l'appétit des individus privés, mais la loi – qui est la volonté et l'appétit de l'État – qui est la mesure. Et pourtant, cette doctrine est encore pratiquée, et les humains jugent de la bonté et de la méchanceté de leurs propres actions,

des actions des autres et de l'État lui-même, par leurs propres passions : personne n'appelle bien ou mal autre chose que ce qui est ainsi à ses propres yeux, sans référence aucune aux lois publiques, à l'exception des moines et des religieux tenus par les vœux à cette simple obéissance à l'égard de leurs supérieurs, obéissance à laquelle tout sujet doit penser qu'il est lui-même tenu, par la loi de nature, à l'égard de son souverain civil. Et cette mesure privée du bien est une doctrine non seulement vaine, mais encore nuisible à l'État public.

C'est aussi de la vaine et fausse philosophie que de dire que *Que le mariage légal est de l'incontinence.* l'œuvre du mariage est incompatible avec la chasteté et la continence et, par conséquent, d'en faire un vice moral comme le font ceux qui allèguent chasteté et continence pour interdire le mariage au clergé. En effet, ils avouent qu'il ne s'agit là que d'une constitution de l'église exigeant de ceux qui, appartenant à ces ordres sacrés, sont constamment à l'autel et administrent l'eucharistie, qu'ils pratiquent continuellement dans l'abstinence des femmes sous le nom de chasteté, continence et pureté continues. Et donc, ils appellent l'usage licite des épouses un manque de chasteté et de continence, et de la sorte ils font du mariage un péché ou à tout le moins une chose si impure et si malpropre qu'il rend un homme indigne de l'autel. Si la loi est faite parce que l'usage des épouses est de l'incontinence, et contraire à la chasteté, alors tout mariage est un vice ; si c'est parce que le mariage est une chose trop impure et malpropre pour un homme consacré à Dieu, alors d'autres choses naturelles et nécessaires, faites quotidiennement, rendent les hommes encore plus indignes pour être prêtres, parce qu'elles sont encore plus malpropres.

Mais le secret de cet interdit du mariage des prêtres ne repose probablement pas sur des fondements aussi légers que de pareilles erreurs en philosophie morale, et pas non plus sur la préférence donnée au célibat sur la vie matrimoniale – une préférence qui vient de la sagesse de saint Paul qui vit les inconvénients du mariage pour ceux qui, en ces temps de persécution, étaient les prédicateurs des évangiles, contraints de fuir d'un pays à un autre et qui ne

pouvaient s'encombrer de prendre soin d'une épouse et des enfants. L'interdit repose plutôt sur le dessein des papes et des prêtres, par la suite, de se poser eux-mêmes comme étant le clergé, autrement dit d'être les uniques héritiers du royaume de Dieu en ce monde. À cette fin, il était nécessaire de les priver de l'usage du mariage parce que notre Sauveur dit qu'à la venue de son royaume les enfants de Dieu *ne se marieront pas et ne se donneront pas en mariage, mais seront comme des anges au ciel*, autrement dit spirituels. Donc, puisqu'ils s'étaient donné le nom de spirituels, se permettre à eux-mêmes la propriété d'une épouse aurait été une incongruité.

À partir de la philosophie civile d'Aristote, ils ont appris à Et que tout gouvernement, à l'exception du populaire, est tyrannique. désigner toute sorte d'État, à l'exception de l'État populaire (comme était celui d'Athènes au temps d'Aristote) une *tyrannie*. Les Athéniens appelaient tyrans tous les rois, et l'aristocratie des trente chefs établie par les Lacédémoniens qui soumirent les Athéniens, ils les appelaient les trente tyrans. Tout comme ils appelaient *liberté* la condition du peuple en démocratie. *Tyrann* ne signifie originairement rien de plus simple que *monarque*. Mais par la suite quand, dans la plus grande partie de la Grèce, cette sorte de gouvernement fut abolie, le nom commença à signifier non seulement ce qu'il signifiait auparavant, mais aussi la haine que les États populaires lui portaient, de même que le nom de roi devint odieux après la déposition des rois à Rome. En effet, il est naturel aux humains de penser qu'une grande faute est contenue dans l'attribut adressé par dépit à un grand ennemi. Et, quand les gens sont mécontents de ceux qui administrent la démocratie ou l'aristocratie, ils ne recherchent pas des noms humiliants pour exprimer leur colère, mais ils appellent aussitôt le premier *anarchie*, et l'autre *oligarchie* ou *tyrannie de quelques-uns*. Et ce qui offense les gens ce n'est rien d'autre que le fait d'être gouvernés, non comme chacun d'eux le voudrait, mais comme le représentant public, un seul homme ou une assemblée d'hommes, l'estime bon, c'est-à-dire par un gouvernement arbitraire. Pour cette raison, ils donnent des noms

péjoratifs à leurs supérieurs, sans savoir (jusqu'au lendemain, peut-être, d'une guerre civile) que sans un pareil gouvernement arbitraire, cette guerre civile serait perpétuelle et que ce sont les hommes et les armes, non les mots et les promesses, qui font la force et la puissance des lois.

Ainsi donc, une autre erreur de la politique d'Aristote est d'estimer que, dans un État bien ordonné, ce ne sont pas les hommes qui devraient gouvernés, mais les lois. Qui donc, disposant de son bon sens naturel, même s'il ne sait ni écrire ni lire, ne sait pas qu'il est gouverné par ceux dont il a peur et qu'il croit capables de le tuer ou de lui nuire quand il n'obéit pas ? Qui croit que la loi peut lui nuire, c'est-à-dire du papier et des mots, sans l'épée et la main des hommes ? Et voilà qui est au nombre des erreurs pernicieuses car elles amènent les gens, chaque fois qu'ils n'aiment pas leurs gouvernants, à rejoindre ceux qui les appellent tyrans, et à penser qu'il est licite de susciter une guerre contre eux : et pourtant, ceux-là sont très souvent soutenus par le clergé depuis la chaire.

Il y a une autre erreur dans leur philosophie civile (qu'ils n'ont jamais apprise d'Aristote, de Cicéron ni d'aucun autre païen) qui est d'étendre le pouvoir de la loi, laquelle est seulement la règle des actions, aux pensées elles-mêmes, et aux consciences humaines, par un examen et une *inquisition* des convictions de chacun, sans savoir si les paroles sont conformes aux actes. Du coup, les gens sont punis pour avoir répondu par la vérité de leurs pensées, ou bien on les force à répondre par une non-vérité par peur de la punition. Il est vrai que le magistrat civil, s'il veut affecter un ministre à la charge d'enseigner, peut s'enquérir de savoir s'il sera satisfait d'enseigner telles et telles doctrines, de sorte que s'il refuse, il puisse lui refuser cet emploi. En revanche, le forcer à s'accuser lui-même d'opinions, alors que la loi n'interdit pas ses actions, est contraire à la loi de nature, et en particulier pour ceux qui enseignent qu'un humain sera condamné à des tourments éternels et extrêmes s'il meurt avec une opinion fausse au sujet d'un article de

*Que ce ne sont pas les
hommes qui gouvernent,
mais les lois.*

*Les lois peuvent être illisibles
à la conscience.*

la foi chrétienne. Qui, par un naturel souci de soi, sachant qu'une erreur l'expose à un si grand danger ne se contraindrait pas à mettre en jeu son âme sur la base de son propre jugement, plutôt que de l'engager sur celui d'un autre qui n'est pas concerné par sa damnation ?

Pour un individu privé, en dehors de l'autorité de l'État, *Que les individus privés peuvent interpréter la loi comme il leur plaît.* autrement dit sans la permission du représentant de l'État, interpréter la loi selon son propre esprit est une autre erreur en politique – mais qui ne vient pas d'Aristote ni d'un autre philosophe païen. En effet, pas un d'entre eux ne nie que dans le pouvoir de faire les lois est compris aussi celui de les expliquer en cas de besoin. Est-ce que les Écritures, dans tous les endroits où elles sont la loi, ne sont pas faites lois par l'autorité de l'État ? Et ne sont-elles pas, par conséquent, une partie de la loi civile ?

C'est aussi un même genre d'erreur, pour qui que ce soit en dehors du souverain, de restreindre à un individu quelconque un pouvoir que l'État n'a pas restreint : c'est ce que font ceux qui rendent certains ordres d'hommes propres à la prédication de l'évangile, alors que les lois la laissent libre. Si l'État [*state*] me laisse prêcher et enseigner, autrement dit s'il ne me l'interdit pas, personne ne peut me l'interdire. Si je me trouve au milieu des idolâtres d'Amérique, moi qui suis chrétien tout en n'étant d'aucun ordre, penserai-je que c'est un péché de prêcher Jésus Christ, tant que je n'aurai pas reçu les ordres de Rome ? Ou bien, après avoir prêché, ne répondrai-je pas à leurs doutes en leur exposant les Écritures – bref, n'enseignerai-je pas ? Certes, certains me diront que, pour cela comme pour ce qui est de leur administrer les sacrements, la nécessité vaudra pour une mission suffisante, ce qui est vrai : mais il est vrai également que dans tout cas où une dispense est due par nécessité, il n'est pas besoin de dispense quand aucune loi ne l'interdit. Donc, refuser cette fonction à ceux à qui le souverain civil ne l'a pas refusée, c'est rejeter une liberté licite, ce qui est contraire à la doctrine du gouvernement civil.

On pourrait produire plus d'exemples de la vaine philosophie, introduite dans la religion par les docteurs de la théologie scolastique. *Langage des théologiens scolastiques.*

J'ajouterai seulement ceci : les écrits des théologiens scolastiques ne sont rien d'autre, en majeure partie, que des séries sans signification de mots barbares et bizarres, ou de mots employés autrement que selon l'usage commun de la langue latine, et auquel s'opposeraient Cicéron, Varron et tous les grammairiens de l'ancienne Rome. Si quelqu'un en veut la preuve, qu'il voie (comme je l'ai dit auparavant) s'il peut traduire un théologien scolastique en l'une quelconque des langues modernes, comme le français ou l'anglais, ou en une autre langue riche : en effet, ce qui ne peut être rendu intelligible dans ces langues n'est pas intelligible en latin. Un tel langage privé de signification, bien que je ne puisse le signaler comme fausse philosophie, permet néanmoins non seulement de dissimuler la vérité, mais aussi de faire en sorte que les gens pensent la détenir, ce qui les détourne de chercher au-delà.

Enfin, pour ce qui est des erreurs importées d'une histoire *Erreurs produites par la tradition.* falsifiée et douteuse, que sont toutes ces légendes et miracles frelatés dans les vies des saints, toutes ces histoires d'apparitions, d'esprits [*ghosts*] invoquées par les docteurs de l'église romaine, pour rendre bonnes leurs doctrines de l'enfer, du purgatoire, du pouvoir de l'exorcisme et autres doctrines qui ne présentent aucune garantie, que ce soit de la raison ou de l'Écriture, ainsi que toutes ces traditions qu'ils appellent les paroles non écrites de Dieu, qu'est-ce donc que tout cela sinon des fables de vieilles femmes ? Même s'ils trouvent cela dans les écrits épars des anciens pères, cependant, ceux-ci étaient des hommes qui pouvaient trop facilement croire de faux récits. Produire leurs opinions comme témoignages de la vérité de ce qu'ils croyaient n'a pas d'autre effet sur ceux qui, selon le conseil de Jean (1 Jn 1.4,1), examinent les esprits, pour toutes les choses concernant le pouvoir de l'église romaine (un abus qu'ils suspectaient où dont il profitaient), que de ruiner leur

témoignage à cause de leur croyance trop spontanée en ces récits. À cela, les hommes les plus sincères, mais sans grande connaissance des causes naturelles (comme étaient les pères) sont communément sujets. Par nature, en effet, les meilleurs sont les moins portés à suspecter les desseins frauduleux. Le pape Grégoire et saint Bernard ont eu quelque chose comme des apparitions fantomatiques qui disaient être au purgatoire, de même pour notre Bède, mais, autant que je sache, il n'en parle pas en s'appuyant sur des récits faits par d'autres. Or, si ceux-là ou n'importe qui d'autre relatent des histoires de ce genre, qu'ils connaissent par eux-mêmes, avec cela ils ne confirmeront pas plus d'aussi vains récits, mais ils découvriront leur propre infirmité et leur propre fraude.

À l'introduction de la fausse philosophie, nous pouvons *Suppression de la raison.* associer la suppression de la vraie par des gens que ni l'autorité légale, ni une étude suffisante ne rendent compétents pour être juges de la vérité. Notre navigation montre manifestement qu'il y a des antipodes, ce que tous les savants en sciences humaines reconnaissent maintenant ; il apparaît chaque jour, de plus en plus, que les années et les jours sont déterminés par les mouvements de la terre. Et pourtant, ceux⁴ qui, dans leurs écrits, n'ont fait que supposer une telle doctrine, en en faisant une occasion d'exposer les raisons qu'il y a d'être pour ou contre, ont été punis par l'autorité ecclésiastique. Mais quelle raison y a-t-il à cela ? Est-ce parce que de telles opinions sont contraires à la vraie religion ? Cela ne peut être le cas si elles sont vraies. Que la vérité soit donc d'abord examinée par des juges compétents ou réfutée par ceux qui prétendent savoir le contraire. Est-ce parce qu'elles sont contraires à la religion établie ? Qu'elles soient réduites au silence par les lois de celui auxquels ceux qui les enseignent sont sujets, c'est-à-dire par les lois civiles. En effet, la désobéissance peut légalement être punie, même chez ceux qui, contrairement aux lois, enseignent une vraie philosophie. Est-ce parce qu'elles visent à susciter le désordre dans le gouvernement, en soutenant la rébellion et la sédition ?

Dans ce cas, qu'elles soient réduites au silence, et que ceux qui les enseignent soient punis en vertu des pouvoirs de celui à qui est commis le soin de veiller à la paix publique – lequel est l'autorité civile. En effet, tout pouvoir que les ecclésiastiques s'arrogent pour eux-mêmes (partout où ils sont assujettis à l'État), de par leur droit propre, bien qu'ils l'appellent droit divin, n'est qu'usurpation⁵.

¹ L'objet de ce chapitre, véritable charge contre ce qu'on appellerait aujourd'hui l'académisme, est une fois encore la critique des absurdités scolastiques, telles qu'elles sont enseignées dans les universités, dont Hobbes explique qu'elles sont entièrement placées sous le contrôle des théologiens. Aussi Hobbes cherchera-t-il (vainement) à faire admettre sa doctrine dans les universités, voulant substituer une philosophie fondée sur des définitions éprouvées à une – « vaine » – philosophie asservie à la théologie et qu'il appelle du joli nom d'*aristotelity*.

² Exposé parfaitement clair de la position ontologique de Hobbes l'univers, c'est-à-dire l'universalité de ce qui est corporel.

³ La philosophie, on le voit, n'est pas hors de la cité ; Hobbes lui attribue un pouvoir de vérité qui, en tout cas, s'accommode bien de l'obéissance.

⁴ Il s'agit notamment de Giordano Bruno, brûlé en 1600 pour avoir soutenu Copernic, et de Galilée (que Hobbes rencontra en 1638), condamné à se rétracter.

⁵ L'accusation d'*usurpation*, qui tombe pour ainsi dire ici incidemment, mais sans appel, est évidemment très forte.

*Du BÉNÉFICE tiré de telles ténèbres,
et de ceux qui en profitent*

Cicéron fait une mention honorable de l'un des *Cassius*, un juge sévère à Rome, à cause de l'habitude qu'il avait, dans les affaires criminelles (quand la déposition des témoins était insuffisante), de demander aux accusateurs *cui bono*, c'est-à-dire quel profit, honneur ou autre satisfaction l'accusé avait retiré ou avait espéré retirer de ses actes. Parmi les présomptions, il n'en est pas qui désigne l'auteur avec autant d'évidence que ne le fait le BÉNÉFICE tiré de l'acte. Mon intention, dans ce chapitre, en appliquant la même règle, est d'examiner qui peuvent être ceux qui, dans cette partie de la chrétienté, ont si durablement possédé le peuple avec ces doctrines contraires à la paix des sociétés du genre humain.

Celui qui, d'un fait, tire un bénéfice est présumé en être l'auteur.

Et d'abord, à cette erreur – *que l'église d'aujourd'hui militant sur la terre est le royaume de Dieu* (autrement dit le royaume de gloire, ou la terre promise, non le royaume de la grâce, qui n'est que la promesse de la terre) – sont associés des bénéfices dans le monde : premièrement, que les pasteurs et docteurs de l'église, en tant que ministres publics de Dieu, ont le droit de gouverner l'église et, par conséquent (puisque l'église et l'État comprennent les mêmes personnes), le droit de diriger et de gouverner l'État. C'est à ce titre que le pape fit valoir aux sujets de tous les princes chrétiens qu'ils devaient croire qu'en lui désobéissant, ils désobéissaient au Christ lui-même, et que, dans tous les différends l'opposant aux autres princes, les sujets (possédés par ces mots : *pouvoir spirituel*) devaient abandonner leurs souverains légaux – ce qui revient, en fait, à établir une monarchie universelle sur toute la chrétienté. En effet, bien qu'ayant été

Que l'église militante est le royaume de Dieu : premier enseignement de l'église de Rome.

originaires investis du droit d'être les docteurs suprêmes de la doctrine chrétienne par les empereurs chrétiens et sous eux, dans les limites de l'empire romain (ce qu'eux-mêmes reconnaissent) avec le titre de *pontifex maximus*, lequel est un officier assujéti à l'État civil, néanmoins, après la division de l'empire, et sa dissolution, il ne leur fut pas difficile de faire admettre au peuple qui leur était déjà assujéti, qu'ils avaient un autre titre : le droit de saint Pierre. Cela n'était pas seulement pour préserver tout leur soi-disant pouvoir, mais aussi pour l'étendre aux mêmes provinces chrétiennes, même si elles n'étaient plus unies à l'empire de Rome. Le bénéfice d'une monarchie universelle (si l'on considère le désir humain d'exercer le pouvoir) est une présomption suffisante que les papes, qui y prétendaient et en ont longuement joui, étaient les auteurs de la doctrine qui leur permit de l'obtenir, doctrine selon laquelle l'église actuelle est le royaume du Christ sur la terre. En effet, si ce point est accordé, il faut comprendre que le Christ dispose de lieutenants parmi nous, grâce auxquels ses commandements nous seront enseignés.

Après que certaines églises eurent dénoncé ce pouvoir universel du pape, on aurait pu raisonnablement espérer que les souverains civils, dans ces églises, recouvrent en main propre (après l'avoir laissé si imprudemment échapper) tout le pouvoir qui correspondait à leur droit. Il en fut ainsi effectivement en Angleterre, à ceci près que ceux par qui les rois administraient le gouvernement de la religion, en soutenant que leur office était de droit divin, semblaient usurper sinon la suprématie, en tout cas l'indépendance vis-à-vis de la puissance civile ; mais cette usurpation n'était qu'apparente dans la mesure où ils reconnaissaient au roi le droit de les priver de l'exercice de leurs fonctions comme il lui plaisait.

Mais là où le conseil presbytéral remplit cet office et, bien Et aussi soutenue par les presbytériens. que plusieurs autres doctrines de l'église de Rome fussent interdites d'enseignement, cette doctrine pourtant, selon laquelle le royaume du Christ est déjà advenu et qu'il commença au moment de la résurrection de

notre Sauveur, était encore soutenue. Mais *cui bono* ? Quel profit espéraient-ils en tirer ? Le même que les papes : avoir la puissance souveraine sur le peuple. En effet, pourquoi ceux qui excommunient celui qui est licitement leur roi feraient-ils cela sinon pour l'écarter de tous les lieux où s'exerce le service public de Dieu dans son royaume ; et lui résister par la force quand, par la force, il entreprend de leur résister ? Ou encore, qu'est-ce qu'excommunier quelqu'un, sans y être autorisé par le souverain civil, sinon le priver de la liberté dont il jouit licitement, autrement dit usurper un pouvoir illicite sur ses frères ? Donc, les auteurs de ces ténèbres en religion sont les clergés romain et presbytérien.

Dans cet ordre d'idées, je place aussi ces doctrines qui leur servent à *Infailibilité.* conserver la possession de cette souveraineté spirituelle après l'avoir obtenue. Ainsi, premièrement, l'idée que *le pape dans sa capacité publique ne peut être dans l'erreur* ; car quel est celui qui, croyant que cela est vrai, ne lui obéira pas immédiatement quel que soit ce qu'il commande ?

Deuxièmement, l'idée que tous les autres évêques, dans *Sujétion des évêques.* n'importe quel État, ne tiennent leur droit ni immédiatement de Dieu, ni médiatement de leurs souverains civils, mais du pape ; c'est là une doctrine par laquelle, dans tout État chrétien, plusieurs personnages puissants (ce que sont, en effet, les évêques) dépendent du pape et lui doivent obéissance, bien qu'il soit un prince étranger. Par ce moyen, le pape est capable (comme il l'a fait plusieurs fois) de susciter une guerre civile contre l'État qui ne se soumet pas lui-même à un gouvernement conforme à son plaisir et son intérêt.

Troisièmement, l'idée que ces derniers, mais aussi les autres *Exemptions du clergé.* prêtres, tous les moines et religieux échappent au pouvoir civil, en sorte que, par ce moyen, il y a une grande partie de l'État qui jouit des bénéfices des lois et dont les membres sont protégés par la puissance de l'État civil, mais qui, cependant, ne paient aucune partie de la dépense publique, et ne sont pas passibles des peines encourues pour leurs crimes, comme le sont les autres

sujets. Par conséquent, ils ne craignent personne d'autre que le pape, et ne sont liés qu'à lui seulement pour soutenir sa monarchie universelle.

Quatrièmement, le fait de donner à leurs prêtres (ce qui Les noms : sacerdotes et sacrificateurs. dans l'Ancien Testament n'est que le collège presbytéral, c'est-à-dire les anciens) le nom de *sacerdotes*, autrement dit sacrificateurs, qui était le titre du souverain civil et de ses ministres publics parmi les Juifs quand Dieu était leur roi ; et aussi faire de la cène du Seigneur un sacrifice, tout cela sert à faire croire au peuple que le pape a le même pouvoir sur tous les chrétiens que Moïse et Aaron avaient sur les Juifs, c'est-à-dire tout le pouvoir, à la fois ecclésiastique et civil, comme le grand prêtre l'avait alors.

Cinquièmement, enseigner que le mariage est un sacrement, Le sacrement du mariage. c'est donner au clergé la capacité de juger de la légalité des mariages, et du coup, de juger quels enfants sont légitimes ; par conséquent, c'est juger du droit de succession aux royaumes héréditaires.

Sixièmement, l'interdiction du mariage des prêtres sert à assurer Le célibat des prêtres. ce pouvoir du pape sur les rois. En effet, si un roi est un prêtre, il ne peut ni se marier ni transmettre son royaume à sa postérité. S'il n'est pas un prêtre, alors le pape fait valoir sa prétention à cette autorité ecclésiastique qu'il aurait sur lui et sur son peuple.

Septièmement, grâce à la confession auriculaire, pour Confession auriculaire. consolider leur pouvoir, ils obtiennent de meilleures informations sur les desseins des princes et des grands personnages de l'État civil, que ceux-ci ne peuvent en obtenir sur les desseins de l'État ecclésiastique.

Huitièmement, en canonisant les saints, et en déclarant qui Canonisation des saints et déclaration des martyrs. sont les martyrs, ils consolident leur pouvoir en ceci qu'ils amènent les gens simples à s'obstiner dans leur refus des lois et commandements de leurs souverains civils, et cela jusqu'à la mort, si ceux-ci sont déclarés hérétiques par le pape, ou ennemis de l'église, c'est-à-dire (ainsi qu'ils l'interprètent) du pape.

Neuvièmement, ils consolident leur pouvoir par le pouvoir de fabriquer le Christ, qu'ils confèrent à tous les prêtres, par celui d'ordonner Transsubstantiation, pénitence, absolution. la pénitence et celui de remettre les péchés et de les retenir.

Dixièmement, par la doctrine du purgatoire, de la justification par les œuvres externes, et par les indulgences, le clergé s'enrichit. Purgatoire, indulgences, œuvres externes. Démonologie et exorcisme.

Onzièmement, par leur démonologie et par l'usage qu'ils font de l'exorcisme, ainsi que par d'autres choses qui en relèvent, ils tiennent (ou croient tenir) le peuple dans le respect terrifié de leur pouvoir.

Enfin, la *Métaphysique*, l'*Éthique*, et les *Politiques* d'Aristote, les Théologie scolastique. distinctions farfelues, les termes barbares et le langage abscons des scolastiques qui sont enseignés dans les universités (qui ont toutes été établies et réglées par l'autorité des papes), tout cela leur sert à faire en sorte que ces erreurs ne soient pas décelées, et à faire prendre l'*ignis fatuus* de la vaine philosophie pour les lumières de l'évangile.

À ces doctrines ténébreuses, si elles ne suffisent pas, on Qui sont les auteurs des ténèbres de l'esprit. peut en ajouter d'autres qui profitent manifestement à la mise en place d'un pouvoir illicite au-dessus des souverains licites du peuple chrétien, ou pour soutenir un tel pouvoir une fois qu'il est établi, ou encore pour donner richesses, honneurs et autorité en ce monde-ci à ceux qui le soutiennent. Donc, suivant la règle énoncée plus haut du *cui bono*, on peut en toute justice dénoncer les auteurs de toutes ces ténèbres de l'esprit : il s'agit du pape, du clergé romain, et de tout ceux qui participent à cette tentative pour faire entrer dans la tête des gens cette fausse doctrine selon laquelle l'église actuelle sur terre est ce royaume de Dieu mentionné dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau.

Les empereurs et autres souverains chrétiens, sous le gouvernement desquels ces erreurs et autres détournements de leur office par les ecclésiastiques s'insinuèrent lentement au début en troublant les possessions et la paix de leurs

sujets, peuvent malgré tout être tenus pour les auteurs auxiliaires de leurs propres dommages et des dommages publics, même s'ils tolérèrent cela par manque de prévision et de connaissance des buts de ceux qui enseignaient à leurs sujets ; en effet, sans leur autorité, aucune doctrine séditeuse n'aurait pu être répandue publiquement à l'origine. Je dis qu'ils auraient pu en entraver le développement au début. Or, une fois que les gens sont possédés par ces individus spirituels, il n'y pas de remède humain à appliquer, qu'un humain puisse inventer. Et, quant aux remèdes fournis par Dieu, lequel n'échoue jamais au moment opportun pour détruire les machinations humaines contre la vérité, nous devons attendre son bon plaisir, qui est de laisser assez grandir la prospérité et l'ambition de ses ennemis, en sorte que la violence de ceux-ci soit vue par ceux qui avaient les yeux fermés par la précaution de leurs prédécesseurs, si bien qu'en voulant trop éteindre, ces ennemis laissent tout échapper, à la manière dont une trop grande multitude de poissons en se débattant rompit le filet de saint Pierre – alors que l'impatience de ceux qui s'efforcent de résister à de tels détournements, avant même que les yeux de leurs sujets ne s'ouvrent, ne fait qu'accroître le pouvoir de ceux à qui ils résistent. Aussi, je ne blâme pas l'empereur Frédéric d'avoir tenu l'étrier à notre compatriote le pape Adrien, car s'il ne l'avait pas fait, en raison des dispositions de ses sujets, à l'époque, il n'aurait probablement pas succédé à l'empire. Mais je blâme ceux qui, au début, quand leur pouvoir était entier, ont laissé construire de telles doctrines dans les universités de leur propre domaine de souveraineté [*dominion*] et qui ont tenu l'étrier à tous les papes qui se sont succédé quand ils montaient sur les trônes de tous les souverains chrétiens pour chevaucher et éreinter les souverains et leurs peuples, selon leur plaisir.

Or, de même que les mensonges des humains sont tissés, de même ils sont défaits : cela s'effectue de la même façon, mais en sens inverse. La toile commence avec les premiers constituants du pouvoir que sont sagesse, humilité, sincérité, et autres vertus des apôtres, auxquels les convertis

obéissaient par vénération, non par obligation. Ils avaient la conscience libre, et leurs paroles et actions n'étaient assujettis à rien d'autre qu'à la puissance civile. Par la suite (au fur et à mesure que les troupeaux du Christ s'agrandissaient), les anciens [*presbyters*] se rassemblèrent pour examiner ce qu'ils devraient enseigner, et ainsi ils s'obligèrent eux-mêmes à n'enseigner rien de contraire aux décrets de leurs assemblées, et firent que les gens se croient obligés, de ce fait, de suivre leur doctrine, en sorte que, quand ils refusaient, ils s'en séparaient (ce qu'on appelait alors excommunication), non en tant qu'infidèles, mais parce qu'ils étaient désobéissants. Telle fut la première restriction de leur liberté. Le nombre des anciens devenant de plus en plus grand, les anciens de la plus grande ville d'une province s'attribuèrent l'autorité sur les anciens des paroisses, et se donnèrent le nom d'évêques. Et ce fut la seconde restriction apportée à la liberté chrétienne. Enfin, l'évêque de Rome, puisque Rome était cité impériale, se dota lui-même d'une autorité (en partie par la volonté des empereurs eux-mêmes, en prenant le titre de *pontifex maximus*, et en dernier lieu, quand les empereurs s'affaiblirent, par les privilèges de saint Pierre) sur tous les autres évêques de l'empire : ce qui constitua la troisième et ultime restriction à la liberté, en achevant la *synthèse* et la *construction* du pouvoir pontifical.

Aussi, l'*analyse* ou *résolution* suit le même mouvement, mais commence avec la dernière restriction, comme on peut le voir lors de la dissolution du gouvernement extrapolitique de l'église en Angleterre. Premièrement, le pouvoir des papes fut entièrement abrogé par la reine Élisabeth, et les évêques qui, avant cela, exerçaient leurs fonctions en vertu du droit du pape, les exercèrent ensuite en vertu du droit de la reine et de ses successeurs. Pourtant, en conservant la formule *jure divino*, ils donnaient à penser que leurs fonctions relevaient du droit divin immédiat. C'est ainsi que fut levée la première restriction. Ensuite, dernièrement, les presbytériens en Angleterre obtinrent l'abolition de l'épiscopat : ainsi fut levée la seconde restriction. Et, presque au

même moment, on retira le pouvoir aux presbytériens, de sorte que nous voilà ramenés à l'indépendance des premiers chrétiens qui suivaient saint Paul ou Céphas, ou Apollos selon la préférence de chacun. Si cela se fait sans bataille, et si nous n'évaluons pas la doctrine du Christ à l'affection portée à la personne de son ministre (une faute reprochée aux Corinthiens par l'apôtre), c'est peut-être ce qu'il y a de mieux : premièrement, parce qu'il ne doit y avoir aucun pouvoir au-dessus des consciences humaines, si ce n'est la parole elle-même qui accomplit le travail de la foi en chacun de nous, et pas toujours conformément au but de ceux qui plantent et arrosent, mais de Dieu lui-même, qui fait grandir ; et, deuxièmement, parce qu'il n'est pas raisonnable, de la part de ceux qui enseignent qu'il y a un tel danger en chaque petite erreur, d'exiger de celui qui a toute sa raison de suivre la raison de quelqu'un d'autre, ou de la majorité de plusieurs autres, plutôt que de jouer son salut à pile ou face. Et ceux qui enseignent ne devraient pas non plus être mécontents de la perte de leur ancienne autorité. Personne, en effet, ne devrait savoir mieux qu'eux que le pouvoir se conserve par les mêmes vertus que celles grâce auxquelles on l'acquiert, autrement dit par la sagesse, l'humilité, la clarté de la doctrine et la sincérité des propos, et non par la suppression des sciences naturelles et de la moralité de la raison naturelle ; pas non plus par un langage abscons ou en s'attribuant plus de science qu'on ne peut en montrer, ni par des falsifications pieuses, ni par ces autres falsifications qui, comme chez les pasteurs de l'église de Dieu, ne sont pas seulement des falsifications, mais des scandales propres à susciter chez les gens, à un moment ou à un autre, le projet de supprimer leur autorité.

Mais, après que cette doctrine – *que l'actuelle église militante est le royaume de Dieu dont il est question dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau* – eut été reçue dans le monde, l'ambition et la lutte pour obtenir les offices qui lui étaient rattachés, et en particulier pour cet office grandiose consistant à être lieutenant du Christ, ainsi que la

Comparaison de la papauté avec le royaume des fées.

pompe de ceux qui obtenaient là les principales charges publiques, devinrent si évidentes qu'ils perdirent le respect intérieur dû à la fonction pastorale. Il en fut à ce point que, parmi ceux qui disposaient d'un pouvoir dans l'État civil, les plus sages avaient seulement besoin de l'autorité de leurs princes pour refuser de leur obéir plus longtemps. En effet, depuis cette époque où l'évêque de Rome obtint d'être reconnu comme étant l'évêque universel, en prétendant à la succession de saint Pierre, toute leur hiérarchie, ou royaume des ténèbres, il n'est pas inadéquat de la comparer au *royaume des fées*, autrement dit aux *fables* des vieilles femmes en Angleterre, où il est question des *fantômes* et des esprits, et des fêtes qu'ils font pendant la nuit. Si l'on examine l'origine de ce grand domaine ecclésiastique, on s'apercevra facilement que la *papauté* n'est rien d'autre que le *fantôme* de ce défunt *empire romain*, couronné et assis sur sa tombe, car c'est bien ainsi que la papauté surgit soudainement : en sortant des ruines de ce pouvoir païen.

Quant à la *langue* qu'ils emploient, à la fois dans les églises et dans leurs actes publics, le *latin*, et qui n'est communément utilisée par aucune nation dans le monde, qu'est-elle sinon le *fantôme* de la vieille *langue romaine* ?

Les *fées*, quelle que soit la nation où elles se trouvent, n'ont qu'un roi universel, que certains de nos poètes appellent le roi *Obéron*. Mais l'Écriture l'appelle *Béelzéboûl*, prince des *démons*. De même, les ecclésiastiques, quel que soit le domaine de souveraineté où ils se trouvent, ne reconnaissent qu'un seul roi universel, le *pape*.

Les *ecclésiastiques* sont des individus *spirituels* et des pères *fantomatiques* [*ghostly fathers*]. Les fées sont des *esprits* et des *fantômes*. *Fées* et *fantômes* peuplent les ténèbres, la solitude et les tombes. Les *ecclésiastiques* se promènent dans l'obscurité de la doctrine, dans les monastères, les églises et les cimetières.

Les *ecclésiastiques* ont leurs églises cathédrales qui, quelle que soit la ville où elles sont élevées, en vertu de l'eau consacrée et de certains sortilèges appelés exorcismes, ont le pouvoir de faire de ces villes des cités, c'est-à-dire des sièges

d'empire. Les *fées* ont, elles aussi, leurs châteaux enchantés, et certains fantômes géants qui dominent sur les régions alentour.

Les *fées* ne peuvent être attrapées et tenues de répondre des préjudices qu'elles causent : de même les *ecclésiastiques* échappent aux tribunaux de la justice civile.

Les *ecclésiastiques* retirent aux jeunes gens l'usage de la raison par certains sortilèges composés de métaphysique, de miracles, de traditions et de falsification de l'Écriture ; du coup ces jeunes gens ne sont bons à rien d'autre qu'à exécuter ce que les *ecclésiastiques* leur ordonnent. Pareillement, on dit que les *fées* enlèvent les jeunes enfants de leurs berceaux pour les changer en simples d'esprit, que les gens ordinaires appellent donc *elfes*, et que ceux-ci sont portés à faire du tort.

Les vieilles femmes n'ont pas déterminé dans quelle boutique ou officine les fées fabriquent leur sortilège. Mais les officines du *clergé* sont assez bien connues pour être les universités qui reçoivent leur discipline de l'autorité pontificale.

Quand les *fées* sont mécontentes de quelqu'un, elles lui expédient leurs elfes pour le troubler : les *ecclésiastiques*, quand ils sont mécontents d'un État civil, agissent pour que leurs elfes, qui sont les sujets superstitieux en proie aux sortilèges, suscitent le trouble chez les princes, en prêchant la sédition, ou bien ils manipulent un prince en proie aux sortilèges et séduit par des promesses, afin qu'il en trouble un autre.

Les *elfes* [*fairies*] ne se marient pas, mais parmi eux il y a des *incubes*, qui copulent avec des gens de chair et de sang : les prêtres, eux non plus, ne se marient pas.

Les *ecclésiastiques* prennent la crème de la terre, en recevant les dons des ignorants qui restent pétrifiés de respect devant eux, et par les dîmes. C'est aussi la même chose dans les histoires de *fées* qui entrent dans les laiteries et font la fête avec la crème qu'elles ramassent sur le lait.

Quelle sorte de monnaie a cours au royaume des *fées*, c'est ce que les histoires ne disent pas. En revanche, les *ecclésiastiques* se font payer avec la même monnaie que la nôtre, alors que, lorsqu'ils doivent effectuer un paiement, ils le font avec la canonisation, les indulgences et les messes.

À ces ressemblances, et à d'autres semblables, existant entre la *papauté* et le royaume des *fées*, il peut être ajouté que, de même que les *fées* n'ont pas d'existence, sauf dans l'imagination des ignorants suscitée par les traditions de vieilles femmes et d'anciens poètes, de même, le pouvoir spirituel du *pape* (en dehors de son propre domaine civil) consiste seulement dans l'excommunication dont les gens ont peur, eux qui écoutent de faux miracles, de fausses traditions et des interprétations fausses de l'Écriture.

Ce ne fut donc pas une affaire très difficile, pour Henry VIII, avec ses exorcismes, ou pour Élisabeth avec les siens, de les jeter dehors. Mais qui sait si cet esprit de Rome – maintenant parti au loin, et errant par des missions à travers les lieux arides de Chine, du Japon et des Indes, ce qui ne lui rapporte pas grand-chose – ne pourrait pas revenir, ou plutôt une assemblée d'esprits pires que lui, et s'installer là en peuplant cette maison nettoyée pour faire finalement pire que ce qu'il y avait au début ? En effet, il n'y a pas seulement le clergé romain pour prétendre que le royaume de Dieu est en ce monde-ci, en sorte que, pour cette raison, il y possède un pouvoir séparé du pouvoir de l'État civil. Et voilà tout ce que j'avais à dire au sujet de la doctrine de la POLITIQUE – doctrine que j'exposerai volontiers à la censure de mon pays après l'avoir précisée¹.

¹ Comme on le voit, l'ouvrage s'achève sur une dernière charge visant à ridiculiser l'église catholique, comparée ironiquement au royaume des fées. Il ne reste plus à Hobbes qu'à conclure et souhaiter qu'un prince éclairé par la raison philosophique renouvelée (un despote éclairé), en ordonne l'enseignement dans les universités.

Relecture et conclusion

En partant de ce qui oppose certaines des facultés naturelles de l'esprit les unes aux autres, comme aussi de ce qui oppose une passion à une autre passion, et en rapportant cela aux relations humaines, on en a fait une preuve permettant de conclure à l'impossibilité pour un individu d'être effectivement disposé à toutes les catégories de devoir civil. On dit que la sévérité de jugement fait des humains des censeurs, incapables de pardonner les erreurs et les faiblesses des autres ; et que, d'un autre côté, la vivacité de l'imagination [*fancy*] rend les pensées moins fermes que ce qui est nécessaire pour distinguer exactement entre le bon et le mauvais [*between right and wrong*]. De plus, dans toutes les délibérations, et dans toutes les démonstrations, la faculté de tenir un raisonnement solide est nécessaire. En effet, sans une telle faculté, les résolutions humains sont précipitées et les sentences injustes. Et pourtant, sans une puissante éloquence, qui attire l'attention et permet le consentement, la raison ne produit que peu d'effet. Or, ce sont là deux facultés contraires : l'une est fondée sur les principes du vrai, l'autre sur les opinions déjà acceptées, qu'elles soient vraies ou fausses, et sur les passions et intérêts humains, qui diffèrent et qui changent.

Parmi les passions, le *courage* (j'entends par là le mépris des blessures et de la mort violente) porte les humains aux vengeances privées et parfois les pousse à entreprendre de saper la paix publique. La *crainte* dispose souvent à la désertion de la défense publique. On dit que ces deux passions ne peuvent coexister ensemble dans la même personne.

On dit enfin que, si l'on considère ce qui oppose en général les opinions et les mœurs des humains, il est impossible d'entretenir une amitié civile constante avec tous ceux que les affaires du monde nous contraignent

d'entretenir des relations. Or, ces affaires ne consistent presque en rien d'autre que la compétition pour l'honneur, les richesses et l'autorité.

À cela, je réponds qu'il s'agit bien de grandes difficultés, mais pas d'impossibilités. En effet, par l'éducation et la discipline, elles peuvent être réconciliées et le sont parfois. Jugement et imagination peuvent avoir leur place chez le même individu, mais tour à tour, selon que la fin vers laquelle on tend exige l'un ou l'autre. De même que les Israélites en Égypte étaient tantôt attachés à leur travail consistant à faire des briques et tantôt devaient aller ailleurs ramasser de la paille, de même aussi, le jugement peut parfois se fixer sur une considération précise et tantôt, l'imagination peut se promener dans le monde. Pareillement, raison et éloquence (quoique peut-être pas dans les sciences naturelles, mais néanmoins dans les sciences morales) peuvent très bien coexister ensemble. En effet, partout où il y a lieu de préférer et de mettre en valeur l'erreur, il y a beaucoup plus d'occasion de mettre en valeur la vérité et de la préférer, si on en dispose. Il n'y a pas non plus de contradiction entre craindre les lois et ne pas craindre un ennemi public, et pas non plus entre s'abstenir de causer un préjudice et pardonner le préjudice commis par les autres. Entre la nature humaine et le devoir civil l'incompatibilité n'est donc pas telle que certains le pensent. J'ai connu la clarté de jugement et la richesse de l'imagination, la force de la raison et une parole élégante, le courage à la guerre et la crainte des lois, et tout cela présent au plus haut degré dans un seul homme ; et cet homme était mon ami le plus noble et le plus honoré, M. *Sidney Godolphin*, qui ne haïssait personne et n'était haï de personne et qui fut malheureusement tué au début de la dernière guerre civile, lors de la querelle publique, par une main ignorante et ignorée.

Aux lois de nature énoncées au chapitre 15, je voudrais ajouter celle-ci : *par nature et autant qu'il le peut, chacun est tenu, en temps de guerre, de protéger l'autorité par laquelle il est protégé en temps de paix*. En effet, celui qui invoque un droit de nature à la préservation de son propre corps ne peut invoquer un

droit de nature pour détruire celui par la force de qui il est préservé. C'est manifestement se contredire soi-même. Et, bien que cette loi puisse être déduite à titre de conséquence de certaines lois déjà mentionnées dans ce chapitre, néanmoins l'époque exige qu'elle soit inculquée et qu'on s'en souviennne.

Et, puisque je trouve dans des ouvrages anglais récemment publiés que les guerres civiles n'ont pas encore assez enseigné aux gens à quel moment un sujet devient obligé de se soumettre à celui qui le conquiert, ni ce qu'est la conquête, ni comment il se fait que les gens soient obligés d'obéir à ses lois, donc, pour avancer dans l'élucidation de ce point, je dis que le moment où quelqu'un devient sujet d'un conquérant est ce moment où, ayant la liberté de se soumettre à lui, il consent, soit par des paroles expresses, soit par un autre signe suffisant, à être son sujet. Quand a-t-on la liberté de se soumettre, c'est ce que j'ai déjà montré à la fin du chapitre 21, à savoir que pour celui qui n'a pas d'obligation envers son ancien souverain autre que celle d'un sujet ordinaire, c'est quand ses moyens de subsistance sont sous la garde de l'ennemi et dans son camp. Car, dans ce cas, il n'a plus la protection de son souverain, mais du parti adverse en échange de sa contribution. Donc, étant donné que pareille contribution est partout estimée licite, parce qu'elle est inévitable (tout en étant une assistance à l'ennemi), une soumission totale, qui n'est rien d'autre qu'assistance à l'ennemi, ne peut être dite illicite. D'ailleurs, si l'on considère que ceux qui se soumettent assistent l'ennemi, mais avec une partie de leurs biens, alors que ceux qui refusent l'assistent avec la totalité de leurs biens, il n'y a pas lieu d'appeler assistance leur soumission ou leur composition, mais plutôt un dommage. Mais si quelqu'un, à côté de l'obligation d'un sujet, a pris sur lui une nouvelle obligation, celle d'un soldat, alors il n'a pas la liberté de se soumettre à un nouveau pouvoir, aussi longtemps que l'ancien reste maître du terrain et lui donne ses moyens de subsistance, que ce soit dans ses armées ou dans ses camps. En effet, dans ce cas, il ne peut se plaindre du manque de

protection et des moyens de vivre propres à un soldat. En revanche, quand cela aussi fait défaut, un soldat peut lui aussi chercher une protection n'importe où il espère le plus l'obtenir ; et il peut licitement se soumettre à son nouveau maître – ce qui montre assez à quel moment il peut licitement se soumettre, s'il le veut. Si donc il le fait, il est hors de doute qu'il est tenu d'être un authentique sujet, car un contrat licitement fait ne peut licitement être défait.

À partir de là on peut comprendre aussi à quel moment on peut dire d'un individu qu'il est conquis, et en quoi consistent la conquête et le droit d'un conquérant. En effet, cette soumission est celle qui implique tout cela. La conquête n'est pas la victoire elle-même, mais l'acquisition d'un droit, par la victoire, sur les personnes humaines. Donc, celui qui est tué est défait, mais n'est pas conquis. Celui qui est pris et jeté en prison ou dans les chaînes n'est pas conquis, bien que défait, car il est encore un ennemi, et il lui est permis de se sauver s'il le peut. En revanche, celui qui en échange de la promesse d'obéir a sauvé sa vie et sa liberté, celui-là est conquis et est un sujet, mais pas avant. Les Romains avaient l'habitude de dire que leur général avait *pacifié* telle *province*, c'est-à-dire l'avaient *conquise*, et que le pays était *pacifié* par la victoire, quand le peuple de ce pays avait promis *imperata facere*, autrement dit, *de faire ce que le peuple romain lui ordonnerait de faire* : c'était là être conquis. Mais cette promesse peut être soit expresse, soit tacite : expresse par promesse, tacite par d'autres signes. Ainsi, par exemple, si un individu n'a pas été appelé à faire pareille promesse expresse (parce qu'il est de ceux dont le pouvoir n'est peut-être pas très important), pourtant, s'il vit ouvertement sous la protection du conquérant, il est censé se soumettre au gouvernement. Mais, s'il y vit secrètement, on peut lui faire tout ce qu'on fait à un espion et à un ennemi de l'État. Je ne dis pas qu'il commette une quelconque injustice (car les actes d'hostilité ne portent pas ce nom), mais qu'il peut être mis à mort en toute justice. Pareillement, si un individu se trouve hors de son pays quand celui-ci est conquis, il n'est ni conquis ni sujet. Mais si, à son retour, il se soumet au

gouvernement, il est tenu de lui obéir. En sorte que la *conquête* (pour la définir) est l'acquisition du droit de souveraineté par la victoire. Un tel droit est acquis par la soumission des gens par laquelle ils contractent avec le vainqueur, promettant l'obéissance en échange de la vie et de la liberté.

Au chapitre 29, j'ai établi que l'une des causes de la dissolution des États est l'imperfection de leur génération, imperfection qui consiste dans l'absence de pouvoir législatif arbitraire. À cause d'une telle absence, le souverain civil est forcé de tenir l'épée de justice sans fermeté, comme si elle était trop brûlante pour qu'il la porte. Il y a une raison à cela (que je n'ai pas mentionnée dans ce chapitre) qui est celle-ci : chacun veut justifier la guerre par laquelle il a originellement obtenu son pouvoir et (pense-t-il) son droit, mais non par la possession. Comme si, par exemple, le droit des rois d'Angleterre dépendait de la justesse de la cause de Guillaume le Conquérant et de ce qu'ils descendaient de lui en ligne directe. Par ce moyen, il n'y aurait peut-être aucun lien d'obéissance des sujets à leurs souverains dans le monde d'aujourd'hui. Avec cela, alors qu'ils pensent en vain se justifier eux-mêmes, ils justifient toutes les rébellions réussies que l'ambition à tout moment, par la suite, suscitera contre eux ou leurs successeurs. Donc, je pose comme un des germes les plus certains de la mort d'un État, que les conquérants exigent non seulement, vis-à-vis d'eux-mêmes, la soumission des actions humaines dans l'avenir, mais encore l'approbation de toutes leurs actions passées, alors que dans le monde, les États sont rares, dont les commencements peuvent, en conscience, être justifiés.

Et, puisque le mot de tyrannie ne signifie ni plus ni moins que le mot de souveraineté, que celle-ci soit en un seul ou en plusieurs, et dans la mesure où ceux qui utilisent le premier mot sont censés être furieux contre ceux qu'ils appellent tyrans, je pense que tolérer la haine ouverte de la tyrannie, c'est tolérer la haine de l'État en général, et qu'il s'agit là d'un autre germe nuisible, différant peu du précédent. Pour justifier la cause d'un conquérant, il est nécessaire en effet de condamner la cause de celui qui est conquis ; mais ni la

justification ni la condamnation ne sont nécessaires à l'obligation de celui qui est conquis. Et voilà les précisions que j'ai pensé opportun d'apporter au sujet des deux premières parties de ce discours.

Au chapitre 35, j'ai bien montré à partir de l'Écriture que dans l'État des Juifs, Dieu lui-même avait été constitué comme le souverain par un pacte avec le peuple ; pour cette raison, ils furent appelés son *peuple particulier* pour les distinguer du reste du monde, sur quoi Dieu ne régnait pas par un consentement, mais par sa propre puissance. J'ai également montré que, dans ce royaume, Moïse était le lieutenant de Dieu sur la terre, et que c'était lui qui leur annonça quelles lois avaient été prescrites par Dieu pour les gouverner. Mais j'ai omis d'établir qui sont les agents en charge de leur exécution, en particulier pour la peine capitale. Je ne pensais pas alors que cette question devait être nécessairement examinée, mais depuis lors j'ai trouvé qu'elle devait l'être. Nous savons qu'en général, dans tous les États, l'exécution des peines corporelles était soit confiée aux gardes, ou à d'autres soldats de la puissance souveraine, soit attribuée à ceux chez qui le manque de moyens, le mépris de l'honneur, la dureté de cœur étaient réunis, ce qui les rendait propres à cette charge. Mais, chez les Israélites c'était une loi positive de Dieu, leur souverain, que celui qui était convaincu de crime capital, devait être lapidé à mort par le peuple, et que les témoins devaient jeter la première pierre, et après les témoins, le reste du peuple. Il s'agissait d'une loi qui désignait qui devait être les exécutants ; mais elle ne disait pas que n'importe qui pouvait lui lancer une pierre avant d'avoir été convaincu de crime et d'avoir reçu la sentence, là où la congrégation était juge. Les témoins, cependant, devaient être entendus avant de procéder à l'exécution, à moins que les faits n'aient été commis devant la congrégation même, ou à la vue des juges licites, car alors il n'y avait plus besoin de témoins, mais des juges eux-mêmes. Toutefois, cette manière de procéder n'étant pas tout à fait comprise fut prétexte à une opinion dangereuse selon laquelle n'importe quel individu pouvait en tuer un autre, dans certains

cas, par le droit du zèle religieux, comme si les exécutions effectuées dans l'ancien temps, dans le royaume de Dieu contre les coupables, ne procédaient pas du commandement souverain, mais de l'autorité d'un zèle religieux privé. Ce qui est absolument contraire aux textes invoqués pour soutenir cette opinion.

Premièrement, quand les Lévites fondirent sur le peuple qui venait de fabriquer le veau d'or et en tuèrent trois mille, c'était sur un ordre de Moïse qu'il tenait de la bouche de Dieu, comme il est manifeste en Exode 32.27. Et, quand le fils d'une femme d'Israël blasphéma le nom de Dieu, ceux qui l'entendirent ne le tuèrent pas, mais l'amènèrent devant Moïse qui le jeta en prison jusqu'à ce que Dieu rende sa sentence contre lui (Lv 25.11,12). De même encore (Nb 25.6,7), quand Pinhas tua Zimri et Kozbi ce n'était pas par le droit du zèle religieux privé : leur crime fut commis à la vue de l'assemblée, aucun témoin n'était nécessaire, la loi était connue et il était l'héritier connu de la souveraineté ; de plus, et c'est là le point principal, la licéité de son acte dépendait entièrement de la confirmation subséquente de Moïse, dont il n'avait aucune raison de douter. Pareille présomption d'une ratification future est parfois nécessaire à la sécurité d'un État ; ainsi, lors d'une rébellion soudaine, quiconque peut la supprimer par son propre pouvoir dans le pays où la rébellion commence, peut licitement le faire, sans loi expresse ou commission, et pourvoir à faire ratifier son action, ou à se la faire pardonner, pendant qu'il la fait, ou après l'avoir faite. Il est encore expressément dit (Nb 35.30) : *dans tous les cas de meurtres, on ne tuera le meurtrier que sur la déposition de plusieurs témoins*. Or, faire déposer les témoins, cela suppose une forme judiciaire, et, par conséquent, cela condamne la prétention à un *jus zelotarum*. La loi de Moïse relative à celui qui incite à l'idolâtrie (c'est-à-dire à l'abandon de l'allégeance au royaume de Dieu [Dt 13.8]) interdit de ne pas tenir compte de lui, et fait commandement à l'accusateur de le faire mettre à mort, et de lui jeter la première pierre, mais non de le tuer avant qu'il ne soit

condamné. Et (Dt 17.4,5,6) la procédure contre l'idolâtrie est établie avec précision : en effet, sur les lieux, Dieu s'adresse au peuple en tant que juge et, quand un individu est accusé d'idolâtrie, il ordonne une enquête attentive sur les faits et, si les faits sont avérés, qu'il soit lapidé – néanmoins, c'est toujours la main du témoin qui lance la première pierre. Il ne s'agit pas de zèle privé, mais de condamnation publique. Pareillement, quand un père a un fils rebelle, la loi est (Dt 21.18) qu'il le conduira devant les juges de la ville, et que tous les gens de la ville le lapideront. Enfin, c'est en se référant à ces lois et non en se référant à un zèle privé que saint Étienne fut lapidé, car avant d'être mené à l'exécution il avait plaidé sa cause devant le grand prêtre. En tout cela, et nul part ailleurs dans la Bible, qui approuve l'exécution par un zèle religieux privé, lequel n'étant souvent que la conjonction de l'ignorance et de la passion, s'oppose à la fois à la justice et à la paix d'un État.

Au chapitre 36, j'ai dit que la manière avec laquelle Dieu s'adresse surnaturellement à Moïse n'est pas indiquée. Je n'ai pas dit que, parfois, il ne s'adressait pas à lui par des rêves et des visions, d'une voix surnaturelle, comme aux autres prophètes. En effet, la manière dont il lui parla depuis le propitiatoire est expressément établie dans Nombres 7.89, en ces mots : *Quand Moïse entra dans la tente de la rencontre pour parler avec le Seigneur, il entendait la voix lui parler du haut du propitiatoire, d'entre les deux chérubins ; le propitiatoire était sur l'arche de la charte. Et il lui parlait.* Mais il n'est pas indiqué en quoi consistait la prééminence de Moïse quand Dieu lui parlait, par rapport à la manière dont il s'adressait aux autres prophètes, à Samuel, à Abraham à qui il s'adressait aussi par une voix (autrement dit par vision) ; à moins que la différence ne consiste en la clarté de la vision. En effet, *face à face* ou *bouche à bouche* ne peuvent s'entendre littéralement s'agissant de la nature divine en tant qu'elle est infinie et incompréhensible.

Quant à la doctrine entière, je ne vois pour l'instant que la vérité de ses principes, leur pertinence, et la solidité du raisonnement. Je fonde, en effet, le

droit civil des souverains et, à la fois, le devoir et la liberté des sujets sur les inclinations naturelles connues du genre humain, et sur les articles de la loi de nature, que quiconque prétendant posséder assez de raison pour gouverner sa famille privée ne doit ignorer. Quant au pouvoir ecclésiastique des mêmes souverains, je le fonde sur ces textes qui sont évidents par eux-mêmes autant que compatibles avec les fins de l'Écriture entière. Aussi, je suis persuadé que quiconque la lira dans le but seulement de s'informer sera informé par elle. En revanche, quant à ceux qui, par l'écrit ou le discours publics, ou par leurs actions éminentes se sont déjà engagés à soutenir des opinions contraires, ils ne seront pas aussi facilement satisfaits. Dans ces cas, en effet, il est naturel à la fois de continuer de lire tout en laissant l'attention s'échapper, afin de chercher des objections à ce qu'on a lu auparavant. À une époque où les intérêts des gens ont changé (étant donné qu'une grande part de la doctrine servant à établir un gouvernement nouveau doit nécessairement s'opposer à celle qui conduisit à la dissolution de l'ancien), ces objections ne peuvent pas ne pas être très nombreuses.

Dans cette partie qui traite de l'État chrétien, il y a quelques doctrines nouvelles dont il est possible, dans un État où l'on avait déterminé entièrement le contraire, qu'elles soient une faute de la part d'un sujet qui n'avait pas l'autorisation de les divulguer, et qui, ainsi, usurpe sa fonction en les enseignant. Mais en ces temps où les gens n'attendent pas seulement la paix, mais la vérité, présenter pareille doctrine, dont je pense qu'elle est vraie, et qui tend manifestement à la paix et au loyalisme, à l'attention de ceux qui délibèrent encore, n'est rien de plus qu'offrir un vin nouveau pour remplir un nouveau fût, de sorte que les deux puissent être conservés ensemble. Et je suppose que, lorsque la nouveauté ne peut susciter ni trouble ni désordre dans un État, les gens ne sont pas en général à ce point portés à révéler l'antiquité qu'ils préfèrent les erreurs anciennes à une vérité nouvelle et bien prouvée.

Il n'est rien dont je me méfie autant que de ma façon d'écrire dont, cependant, je suis certain qu'elle n'est pas obscure (mis à part les accidents de l'impression). Que j'aie négligé les ornements que sont les citations des anciens poètes, orateurs et philosophes, contrairement à la coutume de ces derniers temps (qu'en cela j'aie bien fait ou non), cela vient de mon jugement fondé sur plusieurs raisons. Premièrement, la vérité d'une doctrine dépend soit de la *raison*, soit de l'*Écriture*, l'une et l'autre donnant du crédit à beaucoup d'écrivains, mais n'en recevant aucun de ceux-ci. Deuxièmement, il est question ici non de *fait*, mais de *droit* – où il n'y a pas de place pour des *témoins*. Parmi les écrivains antiques, il est rare d'en trouver un qui ne se contredise pas lui-même et, en même temps, n'en contredise d'autres – ce qui rend leurs témoignages insuffisants. Quatrièmement, ces opinions, recueillies uniquement par le crédit accordé à l'antiquité, ne sont pas intrinsèquement le jugement de ceux qui les citent, mais des mots qui passent (comme un bâillement) de bouche en bouche. Cinquièmement, c'est très souvent dans un but frauduleux que les gens relèvent leur doctrine corrompue en les truffant de l'intelligence des autres. Sixièmement, je ne trouve pas que les anciens qu'ils citent prennent la citation pour un ornement en faisant la même chose avec ceux qui ont écrit avant eux. Septièmement, c'est la preuve d'une mauvaise digestion que leur habitude de ces citations de phrases grecques et latines non mâchées, resservies inchangées. Enfin, bien que je révère ces auteurs de l'antiquité qui ou bien ont écrit la vérité avec perspicacité, ou bien nous ont placés sur un chemin meilleur pour la trouver nous-mêmes, je pense pourtant que rien n'est dû à l'antiquité, en tant que telle. En effet, si nous devons révéler l'âge, le présent est le plus vieux. Si ce qui est révéler c'est l'âge avancé de l'auteur, je ne suis pas sûr que ceux à qui cet honneur est rendu étaient en général plus âgés au moment où ils écrivaient que je ne le suis moi-même au moment où j'écris ceci. Mais si l'on considère bien les choses, l'éloge des

anciens auteurs ne vient pas du respect des morts, mais de la compétition et de la jalousie mutuelles des vivants.

Pour conclure, il n'y a rien dans tout ce discours, ni dans ce que j'ai écrit auparavant sur le même sujet en latin, pour autant que je m'en rende compte, qui soit contraire soit à la parole de Dieu, soit aux bonnes mœurs, ou qui tende à troubler la tranquillité publique. Donc, je pense qu'il pourrait être utile de le publier, et plus profitable encore de l'enseigner dans les universités, dans le cas où ceux à qui il revient d'en juger penseraient la même chose. En effet, vu que les universités sont les fontaines de la doctrine civile et morale, d'où les prédicateurs et les nobles tirent l'eau telle qu'ils la trouvent et en arrosent (depuis la chaire et dans leur rencontre) le peuple, il y a certainement lieu de prendre grand soin de la purifier à la fois du venin des politiciens païens et des incantations des esprits frauduleux. Par ce moyen, la plupart des gens, sachant quels sont leurs devoirs, seront moins sujets à servir les ambitions de quelques personnes insatisfaites dans leurs tentatives contre l'État ; et ils se plaindront moins des contributions nécessaires à leur paix et à leur défense ; quant aux gouvernants eux-mêmes, ils auront moins de raisons de maintenir à la charge commune une plus grande armée que celle qui est nécessaire pour rendre bonne la liberté publique contre les invasions et les débordements des ennemis de l'étranger.

Ainsi donc, je suis parvenu au terme de mon discours sur le gouvernement ecclésiastique et civil, occasionné par les désordres de notre époque, sans partialité ni favoritisme, et sans autre but que de rendre visible la relation mutuelle existant entre protection et obéissance – relation dont la condition de la nature humaine et les lois divines (à la fois naturelles et positives) exigent l'inviolable observation. Bien que, lorsque la révolution des États a lieu, le moment ne soit pas vraiment bon pour faire naître des vérités de cette sorte (elles sont vues d'un mauvais œil par ceux qui dissolvent l'ancien gouvernement, et elles n'aperçoivent que le dos de ceux qui construisent le

nouveau), cependant, je ne peux penser que, cette fois, ce discours puisse être condamné, soit par le juge public des doctrines, soit par quiconque désire la continuation de la paix publique. Dans cet espoir, je retourne à ma spéculation interrompue sur les corps naturels, dont (si Dieu me donne la santé pour l'achever) j'espère qu'elle plaira autant que la doctrine de ce corps artificiel a coutume de choquer. Semblable vérité, en effet, en ce qu'elle ne s'oppose ni au profit ni au plaisir de personne, est bien accueillie par tous.

FINIS

APPENDICES

Chronologie

1576 Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*.

1586-1589 Robert Bellarmin, *Disputationes de contro
versiis*.

15885 avril : naissance de Hobbes. Défaite de l'Invincible Armada.

1592-1602 Éducation de Hobbes, qui apprend le grec et le latin. En 1602, il
intègre Magdalena Hall à Oxford.

1603 Mort d'Élisabeth I^{re}, Jacques devient roi d'Angleterre sous le nom de
Jacques I^{er} et d'Écosse sous le nom de Jacques VI.

1608 Février : BA de l'université d'Oxford, puis BA de Cambridge. Employé
par Sir William Cavendish (premier Earl of Devonshire) d'abord comme
précepteur de son fils, ensuite comme secrétaire. S'établit chez Lord
Cavendish à Hardwick Hall et Chatsworth dans le Derbyshire.

1610-1615 Départ de l'Angleterre avec le fils de Lord Ca
vendish pour un voyage sur le continent avec des séjours en France et en Italie.

1612 Francisco Suarez, *De legibus ac Deo legislatore*.

1621 Débat entre les Communes et Jacques I^{er} sur les privilèges du Parlement.

1623 Hobbes est en contact régulier avec Francis Bacon.

1625 Mort de Jacques I^{er}. Accès au trône de Charles I^{er} Hugo Grotius, *De jure
belli ac pacis*.

1626 Mort du premier Earl of Devonshire.

1627 Charles I^{er} lève des impôts exceptionnels (le *Forced Loan*).
Mort du second Earl of Devonshire.

1628 *Petition of Right*. Condamnation par le Parlement du *Forced Loan*.

1629-1630 Hobbes publie sa traduction de Thucydide avec
dédicace au troisième Earl of Devonshire (âgé de 11 ans).

Il accompagne le fils de Sir Gervaise Clifton of Clifton lors d'un voyage
en France et à Genève. Se découvre un grand intérêt pour le modèle

géométrie euclidienne.

1629-1640 Charles I^{er} gouverne sans le Parlement.

1630 Automne : Hobbes retourne en Angleterre à Hardwick, est employé par les Cavendish. Rencontre régulière avec l'Earl of Newcastle.

1634-1636 Nouveau voyage sur le continent (France et Italie) avec le troisième Earl of Devonshire. Proche de Marin Mersenne, Gassendi et autres à Paris.

Printemps 1636 : rencontre avec Galilée.

Octobre 1636 : retour en Angleterre.

1637 Hobbes résume la *Rhétorique* d'Aristote, et publie *A Brief of the Art of Rhetorick*.

Octobre : reçoit le *Discours de la Méthode* de Descartes.

1638 Galilée, *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux nouvelles sciences*.

Rébellion de l'Écosse contre Charles I^{er}.

1640 Avril : Charles I^{er} somme le *Short Parliament* de lever les fonds nécessaires à la guerre contre l'Écosse.

Mai : Hobbes termine la rédaction des *Elements of Law Natural and Politic*.

Charles I^{er} dissout le *Short Parliament* qui refuse de voter les fonds.

Novembre : sous la pression de la victoire des Écossais, Charles I^{er} convoque le *Long Parliament* qui engage des réformes constitutionnelles.

Hobbes s'enfuit en France, inquiet de se voir éventuellement mêlé aux attaques du *Long Parliament* contre Stratford qui soutenait le roi.

1641 Exécution de Stratford.

Descartes, *Méditations métaphysiques* avec les *Objections* de Hobbes.

Hobbes termine *De cive*.

1642 Mars : début de la guerre civile en Angleterre.

Publication à Paris de *De cive*.

- 1643 Hobbes rédige un examen du *De Mundo* de Thomas White (seulement publié en 1973).
- 1644 Contribue au traité de Mersenne, *Ballistica*.
Défaite du roi à la bataille de Marston Moor. William Cavendish, marquis of Newcastle, général royaliste, s'enfuit sur le continent.
- 1645 Défaite du roi à Naseby.
- 1646 Précepteur de mathématiques auprès du prince de Galles (avec interdiction formelle de traiter de questions politiques).
Controverse avec Bramhall sur la volonté libre et le déterminisme.
Fin de la guerre civile : défaite du camp royaliste. Charles, prince de Galles, arrive à Paris.
- 1647 Janvier : publication d'une seconde édition de *De cive*.
Août : très malade, reçoit les sacrements, selon le rite anglican.
- 1648 Rencontre avec Descartes à Paris. Mort de Mersenne. Hobbes se sent de moins en moins en sécurité à Paris, notamment en raison de l'hostilité des milieux ecclésiastiques romains à son égard.
« Fronde parlementaire » en France, le Parlement de Paris tente de réaliser l'union des cours souveraines (*i.e.* parlements) contre l'absolutisme royal.
Traité de Westphalie.
- 1649 Janvier : exécution de Charles I^{er} à Londres.
Abolition de la monarchie et de la Chambre des Lords.
Établissement de la république en Angleterre.
- 1650 *Human Nature* et *De corpore politico* sont publiés séparément à Londres sans autorisation de l'auteur.
Mort de Descartes à Stockholm.
- 1651 Avril-mai : Hobbes publie *Léviathan*.
Décembre : il est exclu de la cour de Charles II en exil à Paris.
Septembre : Cromwell, à la tête de l'armée du Parlement, défait la rébellion en Irlande, les presbytériens en Écosse et le soulèvement royaliste

- favorable à Charles II à Worcester.
- 1652Février : Hobbes retourne en Angleterre.
En France, « Fronde des princes » conduite par Condé.
- 1653Cromwell est déclaré *Lord Protector*.
- 1654*De cive* est mis à l'index par Rome. Controverse avec Bramhall sur les questions concernant *Liberté et nécessité*.
- 1655Publication de *De corpore*.
- 1658Publication de *De homine*.
Mort de Cromwell.
- 1660Mai : restauration de Charles II qui retourne à Londres. Clarendon est l'un de ses principaux ministres.
- 1666Octobre : Hobbes est menacé par le Parlement d'un procès pour athéisme et hérésie.
- 1668Version révisée de *Léviathan*, en latin, publiée à Amsterdam.
- 1670Rédaction de *Behemoth* (publié en 1679).
Spinoza, *Traité théologico-politique*.
- 1673Publication de sa traduction de l'*Odyssée*.
- 1675Il se retire dans la famille des Cavendish qui le protègent.
- 1676Publication de sa traduction de l'*Iliade*.
- 1679Mort de Hobbes à Hardwick.
- 1681Locke rédige le *Second traité du gouvernement civil*.
- 1683*Léviathan* et *De cive* sont condamnés par l'université d'Oxford et brûlés.
- 1685Mort de Charles II, Jacques II devient roi.
- 1688Jacques II est contraint de se retirer.
- 1689*Bill of Rights*. Guillaume et Marie deviennent ensemble souverains.
Publication des *Premier et Second traités du gouvernement civil* de Locke, sans nom d'auteur.

Bibliographie sélective

Léviathan et autres œuvres de Hobbes

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, œuvres complètes éditées par Sir William Molesworth, 11 vol. (dont 1 vol. d'index), Londres 1839-1845. Reprint par Aalen, Scientia Verlag, Darmstadt, 1966.

L'édition définitive de *Léviathan*, établie par Noël Malcolm, dans la collection des *Œuvres complètes* de Hobbes, Clarendon Press, Oxford, est en cours de préparation. Aujourd'hui le texte le plus sûr, base de la présente traduction (voir p. 49 la « Note sur le texte »), est l'édition de Richard Tuck, Cambridge University Press, « Cambridge Texts in the History of Political Thought », coll. Cambridge, 1991.

Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668, edited with Introduction and Notes by Edwin Curley, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis-Cambridge, 1994 (édition utile proposant un texte anglais modernisé).

Léviathan, edited by C.B. Macpherson, Penguin Classic, Harmondsworth, 1985, première édition Pelican Books, 1968 (nombreuses éditions).

Traduction fr. par François Tricaud (fondée sur l'édition de A.R. Waller, Cambridge, 1904), avec comparaison des variantes latines de l'édition d'Amsterdam (1668), Sirey, Paris, 1971.

Il existe une traduction des chap. 13-18 et 21 de *Léviathan* due à Mikaël Garandeau et Éric Marquer, Classiques Hachette, Paris, 1998.

Elements of Law Natural and Politic, édition de F. Toennies (1889), 2^e édition par M.M. Goldsmith, Frank Cass, Londres, 1969.

Traduction fr. par Lucien Roux, *Éléments du droit naturel et politique*, Hermès, Lyon, 1977.

Éléments de la loi naturelle et politique, traduction, introduction, notes, dossier et index par Dominique Weber, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, LGF, Paris, 2003.

De Cive, On the Citizen, edited and translated by Richard Tuck and Michael Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 (plusieurs rééditions).

Traduction fr. de S. Sorbière (1649), *Le Citoyen*, Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », Paris, 1996.

Behemoth, or the Long Parliament, édition de F. Toennies (1889), 2^e édition par M.M. Goldsmith, Frank Cass, Londres, 1969.

Traduction fr. par L. Borot, Vrin, Paris, 1990.

Ouvrages d'introduction à la pensée de Hobbes

MACPHERSON, C. B., *Hobbes, analyst of power and peace*, introduction à son édition de *Leviathan* (voir ci-dessus).

BERNHARDT, J., *Hobbes*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 2^e édition, 1994.

PETERS, R., *Hobbes*, Penguin Books, Harmondsworth, 2^e édition, 1967.

TERREL, J., *Hobbes*, Ellipses, Paris, 1997.

TUCK, R., *Hobbes*, Oxford University Press, coll. « Past Masters », Oxford, 1989.

SCHUMANN, K., *Hobbes, une chronique. Cheminement de sa pensée et de sa vie*, Vrin, Paris, 1998.

MAIRET, G., *Léviathan*, Ellipses, Paris, 2000.

Ouvrages spécialisés sur Hobbes

ANGOULVENT, A.-L., *Hobbes et la crise de l'État baroque*, PUF, Paris, 1992.

FOISNEAU, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris, 2000.

- GAUTHIER, D. P., *The Logic of Leviathan, the Moral and Political Theory*, Oxford, 1969.
- GOLDSMITH, M. M., *Hobbes's Science of Politics*, New York, 1966.
- HAMPTON, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- JAUME, L., *Hobbes et l'État représentatif moderne*, PUF, Paris, 1986.
- LAZZERI, C., *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paris, 1998.
- LESSAY, F., *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, Paris, 1988.
- MACPHERSON, C. B., *La théorie politique de l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke* (1962). Traduction par M. Fuchs, Gallimard, Paris, 1971 ; Folio essais, 2005.
- MALHERBE, M., *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Vrin, Paris, 1984.
- MANENT, P., *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, Paris, 1987.
- MOREAU, P. F., *Hobbes, philosophie, science et religion*, PUF, Paris, 1989.
- POLIN, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 2^e édition, Vrin, Paris, 1977.
- SCHMITT, C., *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes Sens et échec d'un symbole politique* [1938], tr. fr. Le Seuil, Paris, 2002.
- , *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996
- SKINNER, Q., *Hobbes and Civil Science*, Cambridge U.P., Cambridge, 2002.
- SOMMERVILLE, J.-P., *Thomas Hobbes, Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, Londres, 1992.
- STRAUSS, L., *La Philosophie politique de Hobbes* [1936], tr. fr. Belin, Paris, 1991.
- TERREL, J., *Hobbes, matérialisme et politique*, Vrin, Paris. 1994.

– , *Les Théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Seuil, Paris, 2001.

THUAU, E., *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu* [1966], Albin Michel, Paris, 2000.

TINLAND, F., *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, PUF, Paris, 1986.

TUCK, R., *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford U.P., Oxford, 1999.

VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*. Monchrestien, Paris, 1968.

ZARKA, Y.-C., *La décision métaphysique de Hobbes Conditions de la politique*, Vrin, Paris, 1987.

Ouvrages collectifs

Thomas Hobbes, de la métaphysique à la politique, sous la direction de M. Bertman et M. Malherbe, Vrin, Paris 1989.

Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique, sous la direction de Y.-C. Zarka et J. Bernhardt, PUF, Paris, 1990.

Philosophie politique

HAMPTON, J., *Political Philosophy*, Westview Press, Oxford, 1997

MAIRET, G., *Le dieu mortel. Essai de non-philosophie de l'État*, PUF, Paris, 1987

– , *La fable du monde. Enquête sur la constitution fondamentale de la moralité*, NRF essais, Gallimard, 2005.

MORRIS, C. W., *An Essay on the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

SCHNEEWIND, J. B., *L'invention de l'autonomie. Une histoire de la philosophie morale moderne* [1998], tr. fr. NRF essais, Gallimard, 2001

WEIL, E., *Philosophie politique*, 3^e édition, Vrin, Paris, 1971.

Notices biographiques des principaux personnages historiques et bibliques¹

AARON* : Frère aîné de Moïse, premier grand prêtre des Juifs. Hobbes le dépeint comme étant subordonné à Moïse et exerçant, comme lui, la souveraineté civile sur les Juifs.

ABRAHAM* : Appelé Abram avant que Iahvé ne change son nom, il est l'ancêtre traditionnel des Juifs. À plusieurs reprises Dieu communique avec lui par des visions et lui donne Canaan. Il est le fondateur du monothéisme juif.

ADAM* : Le premier homme créé par Dieu et installé par lui dans le paradis terrestre dont il est chassé pour avoir goûté au fruit de la connaissance du bien et du mal – ce que Dieu lui avait expressément interdit. Hobbes interprète la désobéissance adamique comme passage à la mortalité humaine, sans mentionner Ève, comme le souligna Brizoïlh.

ALEXANDRE, dit « le Grand » (356 av. J.-C.-323 av. J.-C.) : Roi de Macédoine, fils du roi Philippe de Macédoine. Aristote fut son précepteur. Roi à 20 ans, il soumet Athènes et détruit Thèbes. Il bâtit alors un empire s'étendant de la Thrace à l'Indus. À sa mort, son empire est partagé entre ses généraux, les Diadoques.

ARISTOTE, dit « le Stagirite » (384 av. J.-C.-322 av. J.-C.) : Disciple critique de Platon, un des plus grands esprits de la Grèce antique, il fut le précepteur d'Alexandre. Auteur de nombreux ouvrages redécouverts et traduits en Europe occidentale à partir du XII^e siècle, sa pensée est à la base de l'enseignement scolastique. Thomas d'Aquin notamment élabore une doctrine universelle de la science chrétienne fondée sur l'exposition de la révélation dans les catégories de l'aristotélisme. C'est cet enseignement, qu'il

nomme *aristotelity*, répercuté par les universités, et qu'il a reçu à Oxford, dont Hobbes critique les fondements dans *Léviathan*. Les principales œuvres d'Aristote sont toutes citées par Hobbes : *Métaphysique*, *Politiques*, *Éthique*, *Physique*.

AUGUSTE (63 av. J.-C.-14 apr. J.-C.) : Premier empereur romain, il chercha à s'emparer du pouvoir après l'assassinat de César et vainquit Antoine et Cléopâtre en 31 av. J.-C.. Dès lors, il mit en œuvre le régime du principat en s'octroyant le premier rôle (*princeps*) dans la république qui, de la sorte, céda la place à l'empire.

AUGUSTIN, saint (354-430) : Évêque d'Hippone, d'abord rhétoricien, il se convertit au christianisme sous l'influence du néo-platonisme. Auteur de *La Cité de Dieu* et des *Confessions*, Augustin est le plus grand des pères latins de l'église. Son œuvre, notamment marquée par son combat contre les hérésies dans le christianisme, affirme la vocation universelle de l'église, et la toute-puissance de la grâce.

BÈDE ou BEDA, saint, dit le Vénérable (673-735) : Écrivain, savant et érudit anglo-saxon, auteur d'une *Histoire ecclésiastique des angles* (*gentis anglorum*), allant de Jules César à la fin du VI^e siècle Hobbes le cite au sujet des esprits (*ghosts*).

BELLARMIN, saint Robert (1542-1621) : Théologien jésuite italien au service du pape Clément III. Dans ses écrits, il défendit l'orthodoxie catholique romaine contre toutes les formes de profession de foi protestante. Il est la cible de Hobbes (chapitre 42 de *Léviathan*) qui réfute point par point ses *Tertia Controversia Generalis de Summo Pontifice*.

CÉSAR, Jules (101 av. J.-C.-44 av. J.-C.) : Général et homme d'État romain, issu d'une famille patricienne, il s'allia au parti des *populares* et entreprit la conquête du pouvoir absolu. Après la conquête de la Gaule il marcha sur

Rome et provoqua la guerre civile qui se termina par la mort de Pompée en 45. Bien que gouvernant en monarque absolu, il conserva la république tout en se faisant nommer dictateur pour dix ans (46 av. J.-C.), préparant ainsi l'avènement du principat : au moment de recevoir le titre de dictateur à vie des mains du Sénat, il se fit assassiner aux ides de mars 44 par Brutus qui, comme Cicéron, craignait que tout en ayant refusé la couronne, la république ne disparaisse avec César. Il est l'auteur de *la Guerre des Gaules* et de *la Guerre civile*.

CICÉRON (106 av. J.-C.-43 apr. J.-C.) : Homme politique romain, orateur et philosophe. Consul en 63 av. J.-C., il fit exécuter les acteurs de la conjuration de Catilina. Exilé à la suite de ces événements, il revient en grâce auprès de César tout en voyant en celui-ci une menace pour la république. Après le meurtre de César il devient un des chefs du parti républicain, mais il est à son tour assassiné sur ordre d'Auguste et d'Antoine. Considéré comme l'un des plus grands prosateurs de la langue latine, il est aussi l'auteur de traités moraux et politiques que Hobbes a longuement médités, notamment *De republica*, *De legibus*, *De officiis*. Son influence a été capitale en particulier à la Renaissance.

COKE, Sir Edward (1552-1634) : Grand juriste anglais. Défenseur de la *Common Law* contre les prérogatives royales, il s'opposa à Jacques I^{er} qui le démit de ses fonctions. Élu au Parlement, il s'opposa à la Couronne et aurait inspiré le *Bill of Rights* de 1628. Il est l'auteur des *Institutes* (1628-1644) auxquels Hobbes se réfère.

CONSTANTIN I^{er} (274 ?-337) : Empereur romain à partir de 306, il aurait eu une vision lors de la bataille, décisive pour le destin du christianisme, au pont Milvius au nord de Rome, contre Maxence. Converti au christianisme et devenu seul maître de l'empire, il défendit une stricte orthodoxie et s'opposa aux partisans d'Arius au concile de Nicée (325). Avec lui le christianisme devint religion officielle de l'État. Durant les périodes

médiévales on invoqua une prétendue « Donation de Constantin » par laquelle il aurait légué l'empire à l'église, ce que l'on sait être faux. Néanmoins, il dota l'empire d'une administration rigoureuse et priva le sénat de son rôle politique ainsi que l'armée.

DANIEL* : Le quatrième des grands prophètes, héros du livre biblique qui porte son nom. Célèbre pour ses interprétations des rêves, il aurait fait reconnaître la suprématie de Iahvé par Nabuchodonosor qui le retint à Babylone. Il aurait prédit le triomphe d'Israël.

DAVID* (1010 av. J.-C.-972 av. J.-C.) : Roi d'Israël. Ayant tué le géant Goliath et épousé la fille de Saül, il tombe en disgrâce. Devenu roi après Saül, il conquiert Jérusalem. Hobbes cite son meurtre d'Urie dont il avait séduit la femme. Une ancienne tradition en fait l'ancêtre de Jésus.

DIOCLÉTIEN (245-313) : Empereur romain, il déclencha à partir de 303 une vague de persécutions contre les chrétiens qui dura dix ans. Il se retira en 305.

ÉLÉAZAR* : Troisième fils d'Aaron et prêtre lui-même, proche de Moïse.

ÉLISABETH I^{re} (1533-1603) : Reine d'Angleterre. Montée sur le trône en 1558, succédant ainsi à sa sœur catholique Marie Tudor, elle régna jusqu'à sa mort. Fille d'Henri VIII et d'Anne Boleyn, elle rétablit l'église anglicane et fit publier les Trente-Neuf Articles, confession de foi de l'anglicanisme. Elle fut excommuniée en 1570. Elle fit exécuter Marie Stuart en 1587 autour de qui les catholiques s'étaient regroupés, et dut affronter à l'intérieur l'opposition catholique et à l'extérieur les menées espagnoles, notamment la fameuse Armada de 1588 (année de la naissance de Hobbes).

ÉSAÏE* : Prophète biblique de la seconde moitié du VIII^e siècle, il annonça la chute de Babylone et le retour des Juifs à Jérusalem.

ESDRAS : Envoyé à Jérusalem par le roi des Perses en 458 av. J.-C. pour restaurer la foi juive ; le récit de cette mission est fait dans le livre biblique d'Esdras.

ÈVE* : La première femme, épouse d'Adam. Elle causa la chute de l'homme en mangeant et en lui faisant manger du fruit de l'« arbre de la connaissance » du bien et du mal, ce qui suscita l'ire divine.

GABRIEL*, ou « homme de Dieu » : C'est l'ange qui, dans l'Ancien Testament, garde le paradis et le messager du Nouveau Testament qui annonce à Marie la naissance de Jésus. Dans le Coran, il annonce à Mahomet sa vocation prophétique.

GODOLPHIN, Francis et Sidney. En mémoire de Sidney (1610-1643), dont il reçut 200 livres à sa mort, Hobbes dédicaça *Léviathan* à son frère Francis (1605-1667).

GRÉGOIRE IX (1148-1241). Pape à partir de 1227, il fut l'un des plus puissants défenseurs de la « plénitude de puissance » des papes face au pouvoir temporel. Il lutta contre l'empereur Frédéric II, qu'il excommunia en 1239, et organisa l'Inquisition.

HENRI VIII (1491-1547) : Roi d'Angleterre. Il monta sur le trône en 1509. Son divorce d'avec Catherine d'Aragon pour épouser Anne Boleyn fut la cause d'un conflit décisif avec la papauté d'où surgit l'église d'Angleterre après sa rupture avec Rome en 1534. Marié six fois, il eut deux filles, Marie et Élisabeth, qui s'opposèrent sur la question religieuse.

HOMÈRE : Grand poète grec vivant probablement au VIII^e siècle. À la fin de sa vie, Hobbes traduisit l'*Iliade* et l'*Odyssée*, les deux œuvres attribuées à Homère.

INNOCENT III (1160-1216) : Pape à partir de 1198, il tenta d'assurer la prééminence de la papauté sur les chefs temporels en Europe ; il

excommunia le roi Jean d'Angleterre qui refusa d'accepter celui qu'il avait nommé à la charge d'évêque de Canterbury. Il présida le quatrième concile de Latran en 1215.

ISAAC* : Patriarche biblique, fils d'Abraham et de Sarah, il naquit miraculeusement alors que ses parents étaient très âgés ; étant enfant, il échappa au sacrifice par son père grâce à l'intervention de Iahvé qui lui substitua un bélier.

JACOB* : Fils d'Isaac et, comme son père, ancêtre des Juifs, il est le père de douze fils, souche des douze tribus d'Israël. Il eut la vision d'une échelle allant du ciel à la terre, le dieu d'Abraham et d'Isaac siégeant au sommet.

JACQUES I^{er} STUART (1566-1625) : Fils de Marie Stuart, roi d'Écosse sous le nom de Jacques VI (1567-1625) et d'Angleterre (1603-1625) à la mort d'Élisabeth. Il s'opposa à la fois aux catholiques, à qui il imposa un serment d'allégeance, et aux puritains qui attaquaient l'église épiscopale.

JEAN, dit Jean-sans-Terre (1167-1216) : Roi d'Angleterre. Il monta sur le trône en 1199 et s'opposa aux ambitions du pape Innocent III, auquel il dut finalement se soumettre en 1213, l'Angleterre devenant ainsi un fief de la papauté. A l'intérieur, l'opposition des *barons* du royaume le contraignit à accepter la *Magna Carta* (1215), authentique ancêtre des futures déclarations des droits limitant le pouvoir absolu des rois.

JEAN* : Un des douze apôtres. La tradition chrétienne lui attribue la rédaction de l'évangile et des épîtres portant son nom. Un des premiers disciples de Jésus, pour lui, *logos* incarné.

JÉRÉMIE* (v. 630-590) : Prophète de l'Ancien Testament, sous Nabuchodonosor, il prêcha l'acceptation du désastre de la déportation des Juifs à Babylone (597-587).

JÉRÔME, saint, (347-420) : Père et docteur de l'église, il se retira au désert de Chalcis, puis à Bethléem. On lui doit la version latine de la Bible, dite

Vulgate, reconnue tardivement comme version officielle de la Bible catholique et déclarée authentique au concile de Trente en 1546. C'est cette version que Hobbes utilise pour ses citations bibliques en la traduisant directement en anglais.

JÉSUS CHRIST* : Selon la doctrine catholique, fils de Dieu envoyé sur la terre pour rédimer le péché d'Adam en promettant le salut à ceux qui croiront en lui. Selon Hobbes, il est l'un des « représentants » de Dieu, mais différemment de Moïse, car, dit Hobbes (chapitre 36) : « dire qu'il parle par inspiration, ou par infusion de l'esprit saint, en tant que esprit saint signifie la déité, c'est faire de Moïse l'égal du Christ car en celui-ci seulement (comme dit saint Paul en Co 2.9) la plénitude de la divinité habite corporellement ».

JOB* : Soumis aux épreuves extrêmes que lui fait subir Dieu, Job, privé de tout, questionne Dieu sur la raison du malheur que doit subir le juste. Entièrement livré à la toute-puissance de Dieu, il en dépend et se soumet à lui. Hobbes voit en Job la figure de la condition malheureuse de l'homme, lequel ne doit son salut sur terre qu'à l'acceptation de sa condition finie et à la soumission à la toute-puissance de Léviathan, « dieu mortel », dont Hobbes emprunte la figure au livre de Job (41) de l'Ancien Testament.

JUDAS L'ISCARIOTE* : Un des douze apôtres, et celui qui trahit Jésus ; selon la tradition, saisi de remords, il se suicida.

MAHOMET (570-632) : Prophète de la religion d'Abraham qu'il entreprit de réformer en formulant une nouvelle version de la foi. A partir de 622 il établit son autorité militaire et spirituelle en Arabie. Ses prophéties sont recueillies en langue arabe dans le Coran, livre saint de l'islam.

MOÏSE* (v. 1350 av. J.-C.-1230 av. J.-C.) : Prophète législateur de la nation d'Israël à qui Dieu montra la voie hors d'Égypte permettant ainsi au « peuple de Dieu » de rejoindre la terre promise. Au mont Sinaï il reçut de

Dieu les dix commandements. Selon la tradition juive c'est à Moïse que fut révélé le nom de Dieu : Iahvé ; selon cette même tradition il est l'auteur des cinq premiers livres de la Bible, le Pentateuque. Hobbes voit en lui le souverain civil d'Israël.

PAUL*, saint : À l'origine persécuteur de la foi chrétienne, il fut miraculeusement illuminé par la révélation de Jésus sur le chemin de Damas. Il devient alors l'« apôtre des gentils » (non-juifs) jusqu'à Rome où selon la tradition il fut condamné sous Néron et exécuté. Il distingue dans ses écrits l'ancienne loi mosaïque de la foi nouvelle et est ainsi le véritable créateur de l'église chrétienne, « corps du Christ », à laquelle il donne ses fondements théologiques.

PIERRE* : Un des disciples de Jésus et le premier. Selon la tradition il renia le Christ par trois fois et fut pardonné. Le Christ le désigna comme la pierre sur laquelle se bâtira son église. Premier évêque de Rome, et donc pape, il fut martyrisé à Rome en 64, sous Néron.

PLATON (v. 427 av. J.-C.-347 av. J.-C.) : Un des plus importants philosophes grecs, il fut le maître d'Aristote qui critiqua son idéalisme. Ses écrits mettent en scène Socrate dont il était l'élève et dont la mort provoqua sa décision de philosopher. Fondateur de l'Académie, il y enseigna et rédigea ses principaux dialogues. Il eut quelques tentations politiques en s'engageant vainement au côté du tyran Denys de Syracuse (Sicile). Hobbes évoque sa *République* dans la conclusion de la deuxième partie de son œuvre.

PROMÉTHÉE : Personnage de la mythologie grecque, qui déroba le feu au ciel pour le bien des humains. Zeus en conçut un vaste courroux et le fit enchaîner à une montagne du Caucase. Là, un aigle lui dévora le foie qui repoussait au fur et à mesure. Il fut libéré par Héraclès.

SAMUEL* : La plus grande figure, après Moïse, de la tradition juive. Prophète et juge, il reprit en main le destin d'Israël face aux philistins, et, avec l'accord

de Dieu, instaura la monarchie et nomma Saül qui fut le premier roi.

SAÛL* : Premier roi d'Israël, désigné par Samuel. Il s'opposa à David qui refusa de le tuer. Dieu lui signifia son mécontentement par l'intermédiaire d'une sorcière.

SELDEN, John (1584-1654) : Théoricien et homme politique anglais qui siégea au Parlement à partir de 1620. Il s'opposa à la fois au pouvoir absolu du roi et au presbytérianisme. Très proche intellectuellement de Hobbes, celui-ci lui fit don d'un exemplaire de *Léviathan*.

SALOMON* (972 av. J.-C.-932 av. J.-C.) : Fils de David et roi d'Israël. Pourvu d'une sagesse légendaire, la tradition lui attribue la rédaction de plusieurs livres de l'Ancien Testament, notamment l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques. Hobbes se réfère à son œuvre législative et à ses communications avec Dieu dans un rêve.

TITE-LIVE (58 av. J.-C.-17 apr. J.-C.) : Historien romain, il écrivit l'histoire de Rome depuis sa création jusqu'à la fin de la république. Source essentielle de l'histoire des origines de la république, Machiavel le commente et Hobbes le cite.

¹ Les personnages bibliques sont signalés par un astérisque.

INDEX DES NOMS ET DES ŒUVRES¹

AARON, 160, 217, 570, 604, 605, 631, 668, 670-672, 674, 684, 728, 729, 750, 761, 856, 894, 941.
ABDIAS, 556.
ABIATAR, 612, 677, 794, 851.
ABIMÉLEK, 605, 609.
ABIRAM, 645, 671.
ABRAHAM, 23, 160, 206, 433, 434, 551, 577, 582, 586, 587, 605, 607, 609, 641, 665-668, 777, 813, 859, 878, 964.
ADAM, 20-25, 96, 97, 188 n. 3, 333, 524 et n. 3, 586, 607, 636 et n. 3, 637, 638, 639, 652, 657, 670, 711, 811, 817, 847, 856, 859, 861, 862.
ADRIEN IV [Nicolas Breakspear], pape, 944.
AGAG, 680.
AGÉNOR, roi légendaire de Phénicie, 95
AGGÉE, 556.
AGOUN, 555.
AHIYYA, 554.
AKÂN, 533, 616.
AKHAB, 618.
ALEXANDRE LE GRAND, 78, 146, 420, 551, 559, 692.
AMAZIAS, roi de Juda, 556.
AMBROISE, saint, 808.
AMMIANUS MARCELLINUS, 746, 752.
Ammon, 590.
ANANIAS, 763.

Ancien Testament, 161, 236 n. 5I, 558, 561, 575, 596, 607, 613, 644, 726, 731, 749, 771, 814, 817, 820, 943.

Abdias, 656.

Amos, 556.

Cantique des Cantiques, 556.

Chroniques I, 678.

Chroniques II, 603, 680.

Daniel, 579, 649, 773.

Deutéronome, 543, 545, 551, 552, 572, 604, 610, 617, 632, 674, 690 696, 724, 730, 780 803, 913, 962.

Ecclésiaste, 549, 556 856, 858.

Ésaïe, 570, 590, 591, 646, 649, 653, 684, 736.

Esdras, 549, 554, 731

Esther, 554.

Ézéchiel, 554, 571, 602.

Exode, 160, 216, 330, 570, 578, 587, 604, 605, 609, 610, 626, 628, 647, 669, 671, 672, 761, 777, 856, 900, 961.

Genèse, 21 n. 7, 333, 433, 560, 569, 571, 576, 577, 586, 601, 605, 607, 609, 636, 666, 760, 777, 858, 900.

Jérémie, 602, 604, 618.

Job, 20, 64 n. 2, 523, 554-555, 571, 642 n. 5, 646, 856.

Joël, 583, 655.

Jonas, 556.

Josué, 551, 552, 533, 560, 616, 675.

Judith, 549.

Juges, 217, 551, 570.

Lévitique, 671, 684, 962.

Maccabées I, 549.

Maccabées II, 549.

Michée, 590.

Néhémie, 554.

Nombres, 160, 610, 612, 614, 671, 673, 674, 750, 761, 791, 962.

Proverbes, 555.

Psaumes, 520, 523, 555, 601, 604, 638, 641, 855, 865.

Rois I, 331, 551, 554, 571, 610, 612, 677, 731, 764, 794, 856

Rois II.

162, 551.

552, 554, 647, 652, 677, 808, 863, 899.

Ruth, 551, 553, 560.

Sagesse, 549.

Samuel I, 217, 330, 533, 554, 560, 570, 590, 605, 607, 612, 615, 652, 676, 677, 722.

Samuel II, 341 n. 2, 533, 554, 560, 652, 863.

Tobie, 549.

Zacharie, 611, 824, 868, 870.

ANNANIE, 751.

ANONYME, *Histoire d'Alexandre*, 551.

Apollon, 180, 208.

APOLLOS, 946.

ARISTIDE, 342.

ARISTOTE, 18, 19, 28 n. 10, 74 n. 4, 104, 218, 225 n. 5, 285, 345, 405, 837, 910, 911, 915-916, 920 924, 927, 929-932.

Éthique à Nicomaque 913, 942.

Métaphysique, 913, 942.

Politiques, 261, 344, 913, 942.

Artémis d'Éphèse, 372.

ATHALIE, 808, 851

AUGUSTE, 81, 903.

AUGUSTIN, saint, 865

AVIJOU, 670.

AVNER, 863, 864.

AZARIAS, roi de Juda, 556

Baal, 217, 675.

Bacchus, 209.

Balaam, 619.

BARNABAS, 599, 740-742.

BARNABÉE, saint, 743, 744, 790, 902.

BECKETT, Thomas, 478.

BÈDE le Vénérable, saint, 934.

BELLARMIN, Robert, cardinal, 700, 770, 774, 782, 785, 794, 797, 802, 808, 851, 852, 855.

De summo pontifice, 766.

BERNARD, saint, 934.

BÈZE, Théodore de, 852, 853, 874.

BODIN, Jean, 39, 43-45, 47, 58 n. 1, 306 n. 1, 341 n. 2, 411 n. 4, 635 n. 1.

Six Livres de la République, , 36-38, 58 n. 1, 270 n. 1, 436 n. 8, 768 n. 1.

BRUNO, Giordano, 935 n. 4.

BRUTUS, Marcus Junius, 81.

CADMOS, roi légendaire de Phénicie, 95.

CAÏN, 607.

CAÏPHE, 604.

CAJUS, 760.

CALIGULA, 905.

CARACALLA, 905

CARNÉADE, 911

CATILINA, Lucius Sergius, 194.

CATON L'ANCIEN, 911.

CÉPHAS, 946.

Cerbère, 207.

Cérès, 159.

CÉSAR, Jules, 81, 146, 194, 444, 491, 903, 905.

CHARLEMAGNE OU CHARLES I^{er} le Grand, empereur d'Occident, 797, 842.

CHARLES 1^{er}, roi d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande, 14.

CHARLES II, roi d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande, 14, 52.

Charon, 207.

CHILPÉRIC I^{er}, roi de Neustrie, 218, 797.

CHOUZA, 751.

CICÉRON, 104, 116, 271, 344, 345, 384, 405, 470, 913, 931, 933.

CIDQUIYAOU, faux prophète, 571.

CLÉMENT I^{er}, pape, 558, 738.

CONSTANTIN I^{er} le Grand, empereur romain, 183, 732, 752, 771, 902, 903.

COKE, Sir Edward, 423 n. 6.

Upon Littleton, 412.

COOKES, 251.

COPERNIC, Mikolaj Kopernik, en fr. Nicolas, 31, 935 n. 4.

CORÉ, 645, 671.

CRISPUS, 760.

CROOKE, Andrew, 49.

Cupidon, 10, 208, 902.

CYPRIEN, saint, 792.

DAMASUS, 746, 752.

DANIEL, 556, 579, 773.

DATÂN, 645, 671.

DAVID, 332, 341 n. 2, 342, 523, 533, 555, 556, 560, 591, 607, 641, 678, 680, 820, 847, 863, 864.

DÉMÉTRIUS, 372.

DESCARTES, René, 26, 36, 229 n. 1.

Discours de la méthode, 30.

Méditations métaphysiques. Réponses aux Troisièmes objections, 850 n. 2.

DEVONSHIRE, comte de, 30.

DIOCLÉTIEN, 804.

DOMITIEN, empereur romain, 549.

Égérie, 212.

EIN-DOR, 606, 619.

ÉLÉAZAR, 385, 640, 674, 675, 679.

ÉLIE, 601, 604, 609, 642, 769.

ÉLISABETH I^{re} reine d'Angleterre, 946, 951.

ÉLISÉE, 609, 705.

ÉNOCH, 642.

Éole, 208.

ÉPHRAÏM, 760.

ÉPHRAÏM, tribu de, 749.

ÉPICURE, 528 n. 2

ÉSAÏE, 556, 604, 609, 680, 681.

ESDRAS, 557, 5586 04,6 81 732.

ÉTIENNE, saint, 748, 912, 963.

Euménides, 159.

ÈVE, 21, 607, 639.

ÉZÉCHIAS, 680, 681, 899.

ÉZÉCHIEL, 556, 609.

FILMER, 20 et n. 6.

FLAVIUS JOSÈPHE, 560.

Fortune, 207.

FRÉDÉRIC I^{er} Barberousse, 944.

Furies, les, 159, 208.

GABRIEL (ange), 579, 591.

GALILÉE, Galileo Galilei, dit, 33, 36, 935 n. 4.

Dialogue sur les deux principaux systèmes du monde, 32 n. 11.

Discours et démonstrations mathématiques concernant deux nouvelles sciences, 32.

GASSENDI, Pierre Gassend, dit, 32, 36.

GÉDÉON, 570, 609.

GODOLPHIN, Francis, 59.

GODOLPHIN, Sidney, 59, 955.

GRACCHUS, Caius Sempronius, 478.

GRACCHUS, Tiberius Sempronius, 478.

GRÉGOIRE I^{er} le Grand, saint, 808, 934.

GRÉGOIRE II, saint, 808.

GROTIUS, Hugo De Groot, dit, 36, 230 (n 1 à 229). *Droit de la guerre et de la paix*, 229 n. 1. GUENANCIA, Pierre, 851 (n. 1 à 850).

GUILLAUME I^{er} le Conquérant, roi d'Angleterre, 385, 387, 478, 959.

GUILLAUME II le Roux, 478.

HABAQUQ, 556.

HAGAR, 576, 609.

HARVEY, William, 32, 33.

De motu cordis et sanguinis, 391 n. 2.

HASHAVYAHOU, 678.

HELCIAS, 552.

HÉNOCH, 858.

HENRI III, roi de France, 797.

HENRI VIII, roi d'Angleterre, 505, 951.

Hercule, 45, 209, 513.

HÉRODE, 741, 751.

HÉSIODE, 877.

HOBBS, Thomas. *Behemoth*, 476 n. 1.

De cive, 270 n. 1.

De corpore, 29, 31.

De l'homme, 33.

HOLLAR, Wenceslas, 49.

HOMÈRE, 180, 211, 344.

HOULDA, 678, 681.

HYPERBOLOS, 342.

IDDO, 554.

INNOCENT III [Giovanni Lotario, comte di Segni], pape, 18, 794, 797, 840, 845.

ISAAC, 577, 609, 641, 668, 684, 813, 859.

JACOB, 577, 591, 609, 641, 668, 760, 813, 859, 900.

JACQUES, saint, 854.

JACQUES I^{er}, roi d'Angleterre et d'Écosse sous le nom de Jacques VI, 18, 321

JAÏRE, 762.

JASON, 819.

JEAN, dit Jean-sans-Terre, roi d'Angleterre, 18, 478, 588, 797.

JEAN l'Évangéliste, saint 602, 603, 604, 609, 619, 638, 641, 686, 691, 697, 698, 707, 737, 742, 743, 748, 762, 772, 788, 814, 818, 854, 856, 934.

JEAN-BAPTISTE, saint, 579, 692, 702, 740, 768, 769, 818, 878.

JEANNE, 751.

JÉHU, 162, 680.

JEPHTÉ, 341, 570.

JÉRÉMIE, 556, 604, 618, 769.

JÉROBOAM, 543, 680.

JÉRÔME, saint, 549, 550, 555.

JÉSUS-CHRIST, 10, 15-16, 18 n. 5, 24, 25, 87, 162 n. 2, 163, 206, 276, 332, 397, 434, 540, 544, 545, 558, 561, 564, 572, 573, 580, 591-594, 600, 602, 603, 612, 615, 619, 620, 626, 627, 637-641, 649, 652, 654, 657, 661, 682-694, 698, 699, 701, 706-711, 716, 717, 720, 721, 723-726, 737, 739, 742, 743, 755, 762, 768, 770, 772, 773, 776, 779, 783-785, 790, 791, 802, 803, 806, 809 n. 1, 811 et n. 1, 812, 817-823, 825-831, 836, 842, 845, 846, 848, 852, 853, 855, 868, 871, 872, 874, 878, 882, 884, 894, 902, 911, 914, 929, 932, 938, 939, 946.

JÉTHRO, 615.

JOAS, 808, 851

JOB, 20-23, 24 n. 9I, 475, 523, 524 n. 1, 555, 642 et n. 1, 643, 856.

JOËL, 556, 655.

JONAS, 556.
JONATHAN, 616, 863.
JOSAPHAT, 680.
JOSEPH, tribu de, 385.
JOSEPH, 569, 601, 760.
JOSEPH, saint, 609, 616.
JOSEPH, savant juif, 549.
JOSEPH le Juste, 740.
JOSIAS, 552, 603, 604, 647, 678, 681, 730, 731.
JOSUÉ, 217, 385, 572, 614, 616, 674, 679, 761.
JUDAS ISCARIOTE, 616, 698, 740, 742, 751, 775, 881.
JULIEN, empereur, 804.
Jupiter, 180, 251, 722, 894 902.
JUSTINIEN, 428.
JUVENTIUS, 746.

KEPLER, Johannes, 32.
KOZBI, 962.

LABAN, 900.
LAMOUEËL, 555.
LAZARE, 859, 867.
LÉON III, saint, 794, 808.
LESSAY, Franck, 20 n. 6.
LÉVI, tribu de, 385, 596, 749, 750, 840.
LITTLETON, 251, 412.
LOCKE, John, 20 et n. 6.
LOTH, 577, 609.
LOUIS XIV, roi de France, 14.

LUC, saint, 558, 743, 881, 910.

LUCIUS DE CYRÈNE, 740.

LUCRÈCE, 528 n. 2.

LUTHER, Martin *De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance*, 667 n. 1.

MACPHERSON, 51.

MACHIAVEL, Niccolò Machiavelli, en fr. Nicolas, 36, 187 n. 2, 199 n. 1.

Discours sur la première décade de Tite-Live, 498 n. 2.

MAHOMET, 212.

MAIRET, G., 271 (n. 1 à 270).

MALACHÉE, 556.

MAMMON, 873.

MANAEN, 740.

MANASSÉ, 760.

MANASSÉ, tribu de, 678, 749.

MARC, saint, 743, 853.

MARDOCHÉE, 177.

MARIE, sainte, 10, 616, 890, 902.

MARIE DE MAGDALA, 751.

MARIUS, Caius, 444.

MARSILE DE PADOUE, 635 n. 1.

Défenseur de la paix, 563 n. 2.

MARTHE, sainte, 821.

MATTHIAS, 616, 740, 742, 744, 790.

MATTHIEU, saint, 743, 817, 818, 881.

MAZZA, Enrico, 843 n. 1.

Médée, 499.

Mercure, 180, 208, 902.

MERSENNE, abbé Marin, 32, 36.

MICHÉE, 543, 556, 571, 618.

MICHEL (ange), 579.

MOÏSE, 23, 160, 206, 216,

237 (n. 1 à 236), 275, 330, 332, 416, 434, 497, 544, 549-551, 555, 560, 561, 572, 578, 587, 590
n. 1, 591, 592, 601, 604, 609-615, 619, 620, 625, 626, 628, 631, 632, 638, 640, 641, 649, 656,
667 n. 1, 668-675, 677, 679, 680, 683, 686, 688, 690-693, 696-699, 710, 723, 727-730, 734,
750, 753, 754, 761, 780, 791, 810, 812, 813, 838, 851, 854, 856, 872, 882, 884, 885, 893, 894,
899, 901, 913, 941, 960, 961, 963, 964.

Molek, 647.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de, 229 n. 1.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, baron de La Brède et de, 58 n. 1.

MOREAU, P.-F., 32 n. 12.

Muses, les, 207.

MYRIAM, 605, 671.

NAAMÂN le Syrien, 705, 830.

NADAV, 670.

NAHASH, 590.

NAHOUM, 556.

NATAN, 554.

NÉKO, pharaon, 603.

Neptune, 890.

NÉRON, 805.

NOÉ, 607, 645, 657, 849

NOSTRADAMUS, Michel de Notre-Dame, dit, 210.

NOUN, 696.

Nouveau Testament, 550, 558-561, 579, 596, 644, 725, 738, 814, 848, 859,
943.

Actes des Apôtres, 372, 573, 582, 584, 591, 599, 600, 603, 610, 661, 696, 707, 723, 736, 740-
742, 744, 745, 747-749, 751, 762, 763, 781, 782, 819, 852, 873, 910, 912.

Apocalypse, 603, 638, 646, 651.

Évangile selon saint Jean, 161, 601, 602, 604, 619, 655, 657, 669, 686, 690, 696-698, 712, 721, 737, 760, 772, 776, 778, 780, 781, 788, 818, 820-822, 835, 854, 878, 934.
Évangile selon saint Luc, 163, 572, 573, 591, 603, 640, 686, 691, 709, 774, 785, 790, 818, 826, 854, 855, 862, 869, 873.
Évangile selon saint Marc, 161, 626, 627, 649, 689, 710, 748, 762, 827, 852, 853-855, 869, 884.
Évangile selon saint Matthieu, 163, 545, 572, 573, 580, 599, 600, 602, 626, 647, 649, 661, 686, 687, 689, 701, 709, 710, 713, 717, 734, 751, 758, 762, 768-770, 773, 776, 780, 806, 810, 817-820, 822, 835, 855, 865, 870, 871, 878, 880.
Épître à Tite, 588, 606, 703, 718, 745.
Épître aux Colossiens, 612, 661, 703.
Épître aux Éphésiens, 661, 701, 789, 835.
Épître aux Galates, 545, 610, 719, 822.
Épître aux Romains, 572, 587, 600, 601, 637, 655, 741, 783, 815-816, 827.
Épître de Jude, 580.
Épîtres à Timothée, 582, 600, 718, 763, 784, 785, 837.
Épîtres aux Corinthiens, 580, 604, 605, 650, 660, 693, 703, 711, 713-715, 717, 752, 760, 784, 786, 805, 820, 823, 862, 867-870.
Épître aux Hébreux, 601, 788, 858.
Épîtres aux Thessaloniciens, 786, 787, 853.
Épîtres de Jean, 572, 617, 719, 814.
Épîtres de Pierre, 580, 583, 589, 657, 703, 824, 870.
NUMA POMPILIUS, 211.

OAKESHOTT, Michael, 53.

Obéron, prince, 948.

OSÉE, 556.

OTHONEIL, 570.

OUZZA, 533.

Pan, 132, 207, 910.

PAUL, saint, 332, 372, 545, 558, 573, 580, 587, 588, 599, 605, 606, 609, 616, 637, 650, 655, 675, 693, 701, 703, 710, 711, 713-717, 719, 723, 724, 732, 740, 741, 744, 745, 752, 760, 763, 784, 787, 789, 790, 805, 815, 819, 820, 822, 824, 827, 829, 853, 862, 867, 870, 877, 879, 882, 885, 902, 912, 926, 929, 946.

Pelée, 499.

PHARAON, 569, 601, 604, 605, 626.

Phébus, 159.

PHILIPPE, saint, 748.

PHILIPPE le diacre, 748, 762, 821, 856.

PHILON D'ALEXANDRIE, 560.

PHORMION, 204.

PIERRE, saint, 583, 589, 592, 609, 616, 641, 643, 657, 698, 703, 712, 719, 739, 740, 748, 751, 762, 768-771, 774-776, 779, 781, 784, 792, 795, 800, 806, 823, 826, 829, 854, 855, 870, 904, 938, 944, 946, 948.

PINHAS, 962.

PLATON, 27, 405, 910-912.

République, 2, 536.

PONCE-PILATE, 689, 804.

Priape, 208, 906.

PROCULUS, Julius, 903.

Prométhée, 201.

PTOLÉMÉE PHILADELPHIE, roi d'Égypte, 550, 557, 731.

QUESNAY, François *Tableau économique*, 391 n. 2.

RAMOTH-DE-GALAAD, 543.

RIMMÔN, 705.

ROBOAM, 680, 731.

ROMULUS, 903.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 24 n. 2, 41 n. 15, 46, 47, 58 n. 1, 270 n. 1, 344 n. 3.

SADOQ, 612, 794.

SALOMON, 331, 416, 549, 555, 556, 610, 612, 677, 764, 794, 851, 856, 856, 858.

SAMSON, 570.

SAMUEL, 217, 330, 483, 554, 590, 591, 604, 606, 640, 676, 677, 680, 794, 964.

Saturne, 251.

SATURNINUS, Lucius, 478.

SAÜL, 332, 560, 570, 592, 605-607, 612, 615, 616, 619, 661, 675, 680, 687, 690, 741, 808, 838, 851, 863, 864.

SCIPION L'AFRICAIN, 204.

SELDEN, John, 184.

SHEMAYA, 554.

SHISHAQ, roi d'Égypte, 731.

SIMÉON NIGER, 740.

SOCRATE, 921.

SOLON, 478.

SOPHONIE, 556.

SPINOZA, Baruch, 26, 237

(n. 1 à 236), 351 n. 6.

STEPHANUS, 760.

SUAREZ, Francisco de. *Du concours, du mouvement et de l'aide de Dieu*, 164 et n. 3.

SUZANNE, 751.

SYLLA, Lucius Cornelius Sulla, 444.

SYLVESTRE I^{er}, pape, 771.

TARQUIN le Superbe, 512.

THÉODOSE, empereur, 808.

THOMAS, saint, 743.

THOMAS D'AQUIN, saint, 104.

TIMOTHÉE, 719, 742, 763.

TITE, 719.

TITE-LIVE, 146, 498 n. 2.

Histoire, 551.

TRICAUD, François, 50, 52, 843 n. 1.

TUCK, Richard, 16 n. 4, 49-53 et n. 1, 272 n. 2.

URIE, 341 n. 2, 342.

URSICINUS, 746, 752.

VALENS, 804.

VARRON, 933.

Vénus, 10, 208, 902.

VIRGILE, 211, 344.

Énéide, 645 et n. 6.

YAQÈ, 555.

YEDO, 554.

YEHONATÂN, 533.

YEHoyADA, 808.

ZACHARIE, 556, 824, 870.

ZACHARIE, saint, pape, 218, 808.

ZACCHÉE, 715.

ZÉNON D'ÉLÉE, 911.

ZIMRI, 962.

¹ Établi par Catherine JOUBAUD.

INDEX DES CONCEPTS¹

Absurdité, 104, 114-116, 143, 163-165, 203 n. 5, 218, 233, 920.

Ses causes, 116-118.

Voir Discours, Mots, Rêve.

Action, 39, 66, 67, 160, 187, 209, 226, 266, 270, 272, 275, 277, 278, 284, 287, 288, 289 n. 6, 291, 292 n. 2, 293, 294-296, 297, 338, 341 n. 2, 345, 346 n. 4, 349 n. 5, 357, 366, 386, 399, 418, 438, 453, 455, 480, 503, 512, 734, 779, 786, 887, 916, 931, 945, 964.

– et désir, 187 n. 2.

– historique, 12, 187 n. 2.

– honorable, 179-180.

Justice dans l'action, 255-256.

Âme, 202-203, 485-488, 492, 635 n. 2, 641, 643, 667 n. 1, 797, 800, 801, 811, 849, 850 et n. 1, 864, 869, 891, 920-922, 925.

Immortalité de l'–, 856-861

Anarchie, 306, 313, 519, 670, 930.

Anges, 12, 162 n. 2, 628, 657, 862, 929.

Analyse de leur signification dans l'Écriture, 573-581.

Antichrist, 619, 620, 771-774.

Apôtres, 15, 276, 542, 558, 584, 593, 599, 627, 638, 689-691, 695-697, 700, 701 n. 4, 707, 708, 711-714, 718, 719, 721, 722, 725, 726, 732, 734, 735-742, 745, 748-749, 751, 755, 762-764, 781-783, 787, 789, 814, 818, 822, 829, 872, 884, 902.

Apparition, 72 n. 3, 81-83, 202-203, 575, 577, 578, 889, 933 ; voir aussi Hallucination, Image, Rêve, Vision.

Aptitude, capacité, compétence, 184-185, 573.

Aristocratie, 43, 181-184, 305, 306, 309, 313-317, 334, 374, 381, 407, 483, 499, 514, 672, 700, 766-768, 930.

Aritotélité,

voir Philosophie.

Art, Artifice, 23, 64-65, 118, 902.

Assemblée, 278, 291, 293-294, 300, 302, 303, 305-307, 309-311, 313, 315-317, 322, 329, 343, 357-363, 368, 370, 372-373, 374, 377, 381, 385, 386, 394, 401-402, 407, 411, 459, 488, 489, 493, 494, 500, 516, 518, 662, 719, 720, 738, 809.

Auteur, 256-257, 272-277, 287, 288, 289 n. 6, 291, 292 n. 2, 295, 296, 323, 341 n. 2, 357, 417, 452, 937, 966-967.

Autorité, 104, 121, 145, 177, 200, 272 n. 2, 281, 283, 291, 302, 311-313, 318, 322, 346 n. 4, 347, 353, 355, 357, 362, 367, 376, 380, 381, 410, 416, 418, 419, 421, 431, 432, 446, 454, 459, 465, 467, 469, 485, 487, 491, 498, 500, 503, 506, 522, 541, 542, 544, 548, 562, 563 n. 2, 571, 620, 635 n. 2, 644, 677, 681, 690, 693, 704, 707, 714, 720, 733, 747, 758, 785, 788, 793, 795, 809 n. 1, 894, 932, 935, 936, 943, 947.

– paternelle, 324-326, 328-329, 332.

– despotique, 326-329, 332.

Droit d'–, 325-327.

Voir aussi Auteur, Domaine de souveraineté, Écriture, Pouvoir.

Autorisation, 39, 40, 290, 345-346, 368, 486, 533, 644, 785, 965.

Baptême, 587, 596, 597, 685, 689, 691-692, 707, 710-713, 716, 735, 736, 739, 740, 748, 754, 759, 760, 763, 764, 776, 777, 791, 806, 821, 826, 846-847, 867, 869 sq.

Bénéfice, 233, 249, 252, 255, 257, 264, 285-287, 312, 343, 393-396, 398, 446, 465-466, 471, 473, 474, 502, 512, 513, 514, 516, 525, 528, 531, 533, 633, 757, 782, 937-940.

Bible,

voir Écriture.

Bien/mal, 21-25, 197-198, 260, 331, 333, 464, 471, 478, 500, 513, 586, 790, 913, 927.

Bien commun et bien privé, 286.

Mal originaire, 24 et n. 2.

Voir aussi Crime, Punition.

Bon/mauvais, 83-84, 111, 123 n. 1, 127-128, 139-142, 227-228, 267-269, 298, 479, 480, 526, 827, 927, 953.

Calcul,

voir Raison.

Canon, Canonique, 334 n. 1, 431 n. 7, 432 (n. 1 à 431), 485, 486, 560, 726-727, 729, 731-735, 753, 768 n. 1.

Cause, Causalité, 15, 26, 83 n. 4, 99-100, 161, 197, 200-202, 540 n. 2, 623, 624, 628, 630, 925.

Ignorance des -s, 193 et n. 5, 194, 196, 201, 208.

Pensée et relation de causalité, 85 n. 1, 88-89.

Voir Mots, Religion, Science.

Cérémonies, 729, 761-764, 776-777, 846-847, 855-857, 896.

Christianisme, 14, 15, 17, 528 n. 2, 571, 661, 696, 705-707, 717, 732, 754, 757, 778, 811 n. 2 ; *voir aussi* Religion.

Clergé, 199 n. 1, 218, 241, 478, 559, 589, 592-594, 664, 674, 677, 678, 684, 697, 699, 701 n. 4I, 703, 708, 716, 719, 722, 724, 727, 729, 730, 739-740, 744-758, 762-764, 774, 777, 778, 780, 794, 799, 801, 823, 840-842, 852, 868, 929, 931, 939-943, 948-950 ; *voir aussi* Évêque, Pape.

Colonies, 361-363, 391.

Commandement, 37, 106, 178, 184, 188, 261, 269, 299, 331, 333-334, 376, 381, 392-394, 396-397, 406 et 406 (n. 1 à 405), 407, 413, 416, 431, 433-435, 479, 488, 500, 503, 504, 516-518, 527, 533, 544, 549, 556, 562, 644, 672, 676, 710, 727-730, 800, 801, 809, 872, 882, 891, 899, 942 ; *voir aussi* Conseil.

Commission,

voir Pouvoir.

Compétence,

voir Aptitude.

Compétition, 188-189, 223 n. 4, 224, 239, 285, 967.

Compréhension, 74, 84, 108, 193-194, 310, 345, 428, 441, 444-445, 530.

Conquête, 222, 283, 324, 326-327, 329, 956-958.

Conscience, 81, 143-144, 151 n. 1, 199 n. 1I, 292, 386, 428, 479-480,
504, 505, 518, 633, 704 n. 5

805, 860, 931, 945.

Conseil, Conseiller, 121, 177, 299, 309, 323-324, 351, 381, 392-405, 405,
514-516, 701 n. 4, 733 n. 6, 782 et n. 6.

Bon et mauvais conseiller, 398-404.

Conseil/commandement, 393-394, 397, 398.

Formes de –, 395-397.

Contrat, 38, 96, 111, 184, 231 n. 3I, 250, 289 n. 6, 320, 325, 388, 416,
472, 554, 643.

Définition, 235-236 et n. 4.

Emprunt et dettes par –, 358-360.

Vocabulaire du –, 236-238.

Voir aussi Convention et Pacte.

Convention, 64, 65, 213, 214, 236 et n. 5, 238, 247-250, 256-257, 273-
274, 278, 281 n. 1, 282 et n. 1, 287, 289 n. 6, 290-291, 294-295, 327-328,
339-340, 347, 353, 464, 472, 588, 592, 665, 687-689, 918.

Cas d'annulation, 243.

Cas de nullité, 240-241, 243-245, 249, 323, 346.

Cas d'impossibilité, 241 – 242.

Rupture d'une – et injustice, 248, 252, 254, 291-294, 334.

Validité de la – extorquée par la peur, 242-243.

Voir aussi Liberté.

Corps, Corporéité, 2, 10, 11 15, 17, 22 n. 8, 30, 32-35, 42, 64, 71 n. 1, 72-
73, 75, 109, 116, 117, 123 n. 1, 126, 139, 153, 155, 202, 204, 220, 231,
261, 327, 328, 337 et

n. 1, 346 et n. 4, 352, 353, 376, 380, 440, 487, 530, 573-575, 583, 598

n. 1, 638 n. 4, 667 n. 1I, 800, 802, 810, 844, 845, 850 et n. 2, 851, 858-
863, 868, 879, 881, 890, 891, 895, 915-919, 923-924.

Analyse de sa signification dans l'Écriture, 566-569 ; *voir aussi* Eucharistie.

Corps incorporel, 11-12, 34, 107 et n. 3, 165, 566, 581 et n. 3, 849, 876, 921-922.

Corps moral, 46.

Corps politique, 33, 35, 58 n. 1, 64, 354-368, 487.

– et commerce extérieur, 363-367 ;

corps de marchands, 365-367.

Définition, 354-355 et n. 1.

Possibilité d'une durée limitée, 367-368.

Puissance limitée, 355-356.

Variété des –, 360-363.

Voir aussi Contrat (emprunt et dettes par), Représentant. Corps privés, 354-355, 368-373 .

– illicites, 369-372.

Factions et conspirations, 369, 404.

Voir aussi Famille.

Voir Sensation.

Coutume, 194-195, 219, 319, 408, 410-411 et n. 3, 449, 733 n. 6I, 965.

Crainte, Peur, 66, 80, 87 et n. 2, 109, 140, 175, 201 n. 4, 202, 205, 225, 240, 242-243, 245, 260, 338, 347, 404, 428, 448 n. 2I, 449, 526, 672, 877, 954.

– de Dieu, 439.

Peur corporelle, 448.

Crime, 89-90, 226 n. 6I, 358, 360, 367, 418, 427, 438-462, 511, 512, 716, 962.

Absence de loi et absence de-, 440-441.

– capital, 347, 379, 422.

– de lèse-majesté, 458-459.

– /contre les personnes privées, 460-463.

– et fausses interprétations, 443-445.

– et transgression de la loi, 442, 449-452, 456, 463, 465, 466, 468-471.

Définition de la faute, 438-439.

Définition du crime, 439-440.

Différences entre les crimes, 450-459.

Circonstances aggravantes, 454, 455, 461.

Circonstances atténuantes, 450, 454-457, 461.

Classement des degrés de crime, 453-454.

– selon les effets, 457-458.

Excuses, 450-454.

Source du – dans l'ignorance, 441.

Voir aussi Passion, Punition.

Croyance,

voir Foi.

Culpabilité, 255-256, 349 423, 470, 472.

Culte, public et privé, 461, 525-528, 530-534, 655, 674, 681, 705, 752.

Culte civil et divin, 887-888, 891-894.

Voir aussi Image.

Curiosité, 132, 161, 196-197.

Définition,

voir Mots.

Délibération, 136, 141-142, 192, 242, 402, 456.

– et volonté, 136-138.

Démocratie, Démocratique, 39, 40, 303, 305, 306, 309, 309, 313-315, 317, 334, 343, 362, 374, 381, 404, 407, 478, 483, 491, 499, 514, 670, 691, 700, 766-768, 929, 930.

Démon, Démoniaque, Démonologie, 18, 158-163, 206-208, 571, 572, 573, 576, 600, 645, 649, 681, 743, 835, 837, 846, 847, 850, 875-884, 942.

Exorcisme, 883-884.

Désir, 66, 87 et n. 2, 124-126 et n. 1, 128 et n. 3, 137 n. 5, 140, 170 n. 1, 186-189, 195 n. 7, 225 n. 5, 226.

Absence de désir et mort, 154.

– du nouveau, 483-484.

Voir Passions simples, Puissance.

Discernement, 149-152, 176, 179.

Discours, 84, 141-146, 398-399, 401-403, 598 n. 1, 785, 910, 918, 964. – mental : 85 sq. ; *voir* Pensée.

– privé de signification, 74, 163-165.

Géométrisation du –, 33.

Domaine (de souveraineté), 322-324, 327 sq., 374-382, 492, 563 n. 1, 944.

Doute, 30, 142.

Droit, 58 n. 1, 65, 194, 226 n. 6, 256, 350, 400, 418, 443, 445, 493, 505, 506, 564, 589, 665-682, 688.

796.

Abandon d'un 232-233.

Droits aliénables et non aliénables, 234-235.

Ses formes, 233-236.

Voir Contrat, Conven tion, Promesse.

Définition, 230.

– *de naissance*, 344.

– *de punir*, 463-464.

– *de succession*, 316-319, 326, 941 ; voir aussi Monarchie.

– *divin*, 18, 675, 758, 765, 789, 793, 841, 936, 939, 946.

– *loi civile*, 436 et n. 8.

– *naturel*, 41, 220 n. 1, 225 n. 5, 229 et n. 5.

230 (n. 1 à 229), 237

(n. 1 à 236), 298, 472, 522.

– *s de souveraineté*, 290-304, 312, 319, 323, 329, 330, 341 n. 2, 344 n. 3, 374, 495, 496, 522-524, 535, 958.

– *indivisibles*, 300-301.

– *et puissance souveraine*, 301-302.

Voir aussi Autorité, Loi,

Monarchie.

Ecclésiastique, Pouvoir,

voir Pouvoir.

École,

voir Philosophie.

Écriture, 18, 32, 60, 96, 146, 161-163, 232, 334 n. 4, 497, 542, 548, 599, 636, 640, 643-644, 649, 652, 664, 733 n. 6, 771, 774, 778, 813, 815-817, 820, 830, 880, 883, 886, 888, 891, 893, 895, 898, 914, 932, 964, 966.

Ambiguïté d'un certain nombre de mots, 565-566 ; voir les différents termes.

Ancienneté, 550-560.

Autorité de l'–, 561-564.

Exégèse, interprétation biblique, 10, 23, 330-334, 397, 431 n. 7, 432

(n. 1 à 431), 479 n. 2, 481, 540 n. 2, 546-547 et n. 1, 628 sq., 668, 672, 723-726, 733 n. 1, 768 n. 1, 817 sq., 825, 830-831, 835-874, 901, 949, 951.

Erreurs dues à une mauvaise interprétation du Royaume de Dieu, 837-842.

Transformation de l'eucharistie en magie, 843-846 ; voir *Eucharistie*, *Magie*.

Voir aussi *Miracle*, *Parole de Dieu*, *Punition* (enfer).

Égalité, 220-222, 240, 261-263, 506-508.

– engendrer la défiance, 222 ; voir *Guerre*.

Église, 10, 17, 146 et n. 4, 199 n. 1, 215 n. 6, 371, 479 n. 2, 505 n. 3, 542, 559, 560, 563 et n. 3, 564, 605, 627, 631, 632, 667 n. 1, 736, 739, 743, 756, 768-771, 779, 792, 799, 816, 828, 829, 840, 841, 851, 893, 901, 937-939.

Analyse de la signification d'– dans l'Écriture, 660-664.

Définition, 662 et n. 1.

– et ténèbres, 836-837.

Infailibilité, 815.

Voir aussi *Clergé*, *Personne*, *Pouvoir ecclésiastique*.

Enfant, 37, 119, 195, 275, 320, 324-326, 340, 346, 368, 502, 525, 768, 867, 929.

Roi mineur, 311-313.

Enseignement, 65 n. 292, 115 et n. 2, 153, 154, 325, 376-377, 485, 494, 499, 502, 504, 505, 525, 536, 687, 700-701 et n. 1, 735, 739, 744, 754, 756, 759, 764, 785, 803, 806, 816, 931, 947. Prédication, 709-714. Voir aussi Université.

Erreur, 28, 31, 111, 114 116, 119, 142, 179, 253, 255, 286, 421, 443-445 498, 630, 805, 837, 908, 931.

– et les mots, 102, 103, 194.

Voir aussi *Absurdité*.

Esclave,

voir *Maître-Esclave*.

Essence, 123 n. 1, 916-922.

Esprit, 12, 33-34, 117, 140, 160, 206, 579, 581, 611-615, 673, 815, 877, 879.

Analyse de sa signification dans l'Écriture, en part. esprit divin, 566-573.

– s, 15, 81, 83, 158, 203, 205, 245, 485-487, 567, 574, 575, 582 (n. 1 à 581), 584, 617, 880-882, 917, 933, 947-951 ; *voir aussi* Fantôme.

Jouissance ou malaise de l'–, 128-129.

Plaisirs de l'–, 129.

Esprit saint,

voir Saint, Sacré.

Éternité, 267, 849, 863, 922-923 ; *voir aussi* Finitude.

Eucharistie, 632 n. 1, 843-846, 895.

Évêque, 272 n. 2I, 742-743, 745-747, 752, 758, 760, 765, 768 n. 1, 781, 784, 789-795, 839, 903-905 940, 946.

Excommunication, 714-723, 754, 765, 783-784, 800, 840, 940, 945, 951

Expérience, 78-79, 91, 118, 119, 149, 152, 179, 209, 226, 261, 398-400, 445, 624, 908.

Voir Imagination.

Famille, 308, 324-325, 329-330, 368-369, 371, 768.

Fantaisie,

voir Imagination.

Fantasme,

voir Apparition, Imagination.

Fantôme, 72 n. 3, 81, 203, 207, 574, 850, 876, 922, 947-951.

Faute,

voir Péché.

Femme, 37, 119, 324, 347, 605, 928.

Fée,

voir Esprits, Fantôme.

Finitude, 13-26, 29, 35, 44,

64 (n. 2 à 63), 92-93, 187 n. 2, 188 n. 3, 189 n. 4, 199 n. 1, 200 n. 2, 524 n. 1, 635 n. 1 et 2, 636 n. 3.

Foi, 15, 19, 83, 116, 144-146, 151 n. 1, 162, 176, 193 n. 5, 195 n. 7, 200 n. 3, 203 n. 5, 205, 214-216, 254, 334 n. 4, 480-481, 521, 523, 540, 541, 561, 572, 613, 634 et n. 2, 663 n. 2, 664, 666, 669 n. 2, 702-706, 710,

719, 723, 724, 732, 737, 739, 744, 755, 768-769, 774-776, 804, 806,
811 et n. 2, 813-814, 821-830, 867, 882, 908, 920, 931.

Causes de l'affaiblissement de la –, 216-219.

Foi chrétienne, ses causes, 814-817.

Illustration et preuve par les textes sacrés, 817-825.

Forme,

voir Substance.

Génération, 639.

Genre humain,

voir Humain.

Gentils, Païens, 81 et n. 1 et 2, 180, 251, 532, 560, 605-606, 656, 701,
713, 724, 755, 782, 783, 805, 838, 890, 894, 895, 898, 902.

Religion des –, 206-213, 877, 884, 902.

Absurdités, 206-208.

But des auteurs de cette-, 212-213.

Dévotion envers les dieux, 208-209.

Ignorance des causes, 208.

Prédiction de l'avenir, 209-211 ; *voir aussi* Temps.

Processions, 905-906.

Géométrie, 27, 30, 31, 100-101, 110, 116, 119, 195,

196 (n. 1 à 195), 257, 281 n. 1, 335, 400, 497, 907, 913.

Guerre, 37, 45, 172, 174 n. 3, 188, 243, 246, 259, 263, 267, 278, 284-
286, 289, 297-299, 309, 313, 323, 324, 326, 329, 347-348, 351, 352, 356,
384, 385, 387, 472, 478, 479, 492, 509 et n. 4, 531 593, 721, 761, 802,
830

931, 959.

Droit de la –, 467.

État de –, 227, 231 et n. 3, 248, 252, 258, 265, 268, 282, 295, 298, 307, 318, 464, 472, 495,
496, 519.

– civile, 14, 24 n. 2, 29, 64, 87, 91, 199 n. 1, 227, 286, 301, 303, 310, 311, 315, 330 (n. 1 à 329),
335, 446, 484, 487, 488, 513, 536, 621, 636, 755, 800, 809, 836, 930, 940, 955, 956. – de
chacun contre chacun, 224-225.

Caractéristiques de la vie humaine, 225.

Inconvénients, 225-227.

– et le juste et l'injuste, 227-228.

– , due à la défiance, 222-224 ; voir Égalité.

Les causes de la – dans la nature humaine, 224.

Hallucination, 876, 878, 882-883, 885, 888-889, 891, 900 ; voir aussi

Apparition, Image.

Histoire frelatée, 18-19, 933-935.

Honneur, 174-181, 188, 191, 209, 246, 265, 283, 285, 299-300, 302-303,
309, 311, 320, 391, 395, 400, 469, 473, 502, 503, 507, 516, 524-527,
530-534, 671, 886-887, 923, 960.

Blasons, 181-183.

Ce qui est honorable/ce qui ne l'est pas, 178

sq. – civil, 177-178.

– *militaire*, 189.

Titres nobiliaires, 183-184, 300.

Humain, Genre humain, 16 et n. 3, 19, 23, 31, 40 n. 14, 46, 67, 96, 120,
128 n. 3, 146 n. 4, 187-188 et n. 2, 214, 223 n. 4, 224, 228, 267, 285 et n.
3, 286, 303, 304, 330, 334, 356, 400, 411, 460, 497, 504, 518, 520, 528,
584, 594, 641, 682, 684, 863, 912.

Voir aussi Guerre.

Idée, 529, 542, 885, 918.

Idole, Idolâtrie, 275, 567, 647-648, 660, 679, 680, 724, 824, 843 n. 1,
845, 885, 886, 889-901, 904, 932, 963.

Illusion,

voir Imagination.

Image, 83-94, 124, 532, 575, 876, 884-886, 889-891, 893-896, 898-902.

Culte rendu aux images, 885-886, 896, 901, 902.

– /hallucination, 888-889.

– s mentales, 918.

Processions, 904-905.

Voir aussi Discours.

Imagination, 18, 75-78, 104, 124, 150-151, 154, 186, 198, 206, 566, 568,
575, 581, 582, 723, 875, 876, 918, 953.

Bonne-, 148-149.

Fantaisie de l'–, 72 et n. 3, 73, 151, 152, 200, 889.

Sensation dégradée, 76-78.

Expérience, 78-79.

Mémoire, 77, 84, 97, 118, 142, 166, 428, 552, 875.

Voir Expérience, Rêve.

Immortalité,

voir Mortalité.

Incompréhensible, Dieu –, 23, 612.

Incorporel,

voir Corps, Corporéité.

Interprétation de l'Écriture,

voir Écriture (exégèse de l').

Juge, 112, 184, 264-265, 278, 296-297 et n. 1, 379, 413, 415, 421, 424-428, 503, 719, 724, 765-766, 768 n. 1, 790, 805, 873, 935, 961.

Jugement, 84, 137 n. 5I, 141 n. 1, 142, 148, 150, 152, 154, 176, 206, 284, 285, 288, 291, 294 n. 3, 295, 318, 344, 351, 400, 403, 421, 431, 455, 479-480, 495, 504, 617, 620, 634 n. 2, 641, 673 n. 3, 677, 714, 733 n. 6, 734, 753, 800, 954-955.

Droit de juger, 298, 754.

Exécutions des -s, 379-

380. – dernier, 643, 644, 647, 655, 656, 686, 784, 806, 823, 824, 860, 865, 872.

– et corruption, 459, 503.

– s de fait et de droits, 377-378.

Juridiction, 377-379, 474.

Procès communs et publics, 378-379.

Voir aussi Pape.

Juste/Injuste, Justice, Injustice, 12, 22, 45-47, 64, 109, 194-195 et n. 1, 226 n. 6, 227-228, 233, 250-256, 268 (n. 1 à 267), 282, 283, 290 n. 1, 291-292, 294 n. 1, 295, 300, 301, 311, 312, 323, 327, 331, 340-341, 345, 347-349 et n. 1, 370, 378, 381, 384, 394, 395, 400, 406 et 406 (n. 1 à 405), 409 n. I, 412, 413, 416, 421-424, 435, 442, 451, 453, 471, 476, 502-504, 506, 512, 524, 526, 535, 549, 589, 603, 604, 635, 664, 680, 779, 827-828, 926, 958, 963.

Actions et justice, 179-180.

Définition, 248.

Existence de la justice et constitution de l'État, 249-250.

Juste universel, 46 et n. 16.

Justice commutative, 257.

Justice distributive, 257-258.

Voir aussi *Action*, *Jugement*, *Raison*.

Liberté, 12, 37, 38, 115 et n. 2, 136, 170 n. 1, 191, 220 n. 1, 222, 223 n. 3, 227, 230 (n. 1 à 229) et n. 1, 232, 237 (n. 1 à 236), 281, 306, 313, 327, 328, 336-353, 410, 435-437, 482, 519, 527, 633, 933, 945, 956, 958, 968.

Définition, 115 n. 1, 230, 336-337. Être libre, 337-338.

Définition dans le cadre des lois, 230, 339.

– *des sujets*, 339-342, 345-354.

– *et conventions*, 339-340.

– *et possibilité de non-obéissance au souverain*, 351-353.

– *et puissance souveraine*, 340-342.

– *et silence de la loi*, 349-351.

– *du souverain*, 342-345.

– *naturelle*, 346 n. 4, 347.

Libre arbitre, 164.

Voir aussi *Nécessité*.

Religion.

Loi, 12, 13, 21, 35-47, 64, 111, 194, 198, 209, 226, 228, 229-269, 299, 300, 313, 337, 338, 353, 356, 357, 366, 368, 390, 393 n. 1, 394-395, 400, 424, 439, 440, 452, 453, 456, 459, 463, 468-471, 480, 485, 486, 488, 491, 492, 494, 501, 504, 508, 521, 522, 536, 556, 564, 621, 644, 665, 674, 677-678, 681, 701 n. 4, 705, 707, 710, 721, 726, 733 et n. 1, 735, 736, 780-782 et

n. 1, 784-788, 816, 839, 877, 892, 894, 912, 926, 930-932, 942.

Bonnes lois, 509-511.

Catégories de -s selon le code de Justinien, 428-

430. – civile, 213, 230 (n. 1 à 229), 243, 298, 324, 339, 340, 343, 384, 405-437, 440-442, 444, 450 n. 1, 451, 461, 479-482, 495, 496, 534, 548, 737, 738, 754, 779, 813, 828, 841, 927, 932, 935.

Définition, 405-407.

Durée et usage de la loi, 408.

Liberté du souverain face aux –, 407-408.

– /*droit*, 436 et n. 8.

– et *coutume*, 410-411 et n. 3.

– et *loi de nature*, 408-410.

Mise en évidence de l'auteur, 416-419.

Nécessité de la connaissance de la loi, 413-414.

Voir aussi Crime. – de Moïse, 160, 237

(n. 1 à 236), 416, 552, 677, 679, 692, 749-751, 753, 813, 872, 901, 913-914, 962.

– de *nature*, 44, 254, 274, 282-284, 297, 298, 312, 315, 341 et n. 2, 356, 386, 411 et n. 4, 417, 421, 422, 430, 433, 435, 440-444, 450, 450 n. 3, 451, 464, 468, 470, 471, 473, 475, 476, 481, 494, 496, 498, 506, 512, 518, 533, 535, 548, 562, 664, 675, 706, 720, 727, 734, 737, 768, 792, 804, 812-813, 828, 913, 927, 931, 955, 964.

Définition, 230.

Énoncé des lois fondamentales, 231-232, 248, 258-265.

Loi/Droit, 230-231, 235 n. 4.

– *éternelles*, 267.

– et *loi civile*, 408-410.

– , *loi non écrite*, 414-416.

– *des nations*, 518.

– *distributive*, 430, 431.

– *divine*, 44, 213-214, 422, 430-435, 436 n. 8.

437 (n. 1 à 436), 450 n. 3, 481 n. 31, 519, 524-525, 562, 563, 621, 669, 768, 803, 829, 961, 968.

– et *loi canonique*, 841-842.

– *fondamentale/non*

fondamentale, 435-436.

– *judiciaire et lévitique*, 729-731.

– *pénale*, 430, 431.

Interprétation de la –, 419-427, 454.

Lettre et sentence de la loi, 425-426.

Silence de la –, 349-351.

Transgression de la –, voir Crime, Pêché.

Voir aussi Droit, Obéis

sance, *Obligation*.

Luxure, Lubricité, Incontinence, 303, 447-448, 927-929.

Magie, 628-632, 843-846.

Devins et thaumaturges, 630-631.

Voir aussi Sortilèges.

Maître-Esclave, Maître-Serviteur, 256, 261, 326-328, 331, 368, 887-888.

Mal,

voir Bien.

Mauvais,

voir Bon.

Mandat,

voir Pouvoir

Martyr, 706-709, 830, 853, 942.

Mémoire,

voir Imagination.

Mérite, 173-174, 184, 238-240, 300.

Métaphysique, 915-916, 926.

Miracle, 83 n. 4I, 432, 481, 540 n. 2I, 544, 545, 547, 621, 622-633, 669, 678, 687, 688.

698, 723, 772, 899.

Caractéristiques, 622-624.

Définition, 627-629.

Les faux miracles, 629-634.

Voir aussi Magie, Sortilèges.

Monarchie, 294, 303, 305-307, 334, 343, 344, 362, 374, 377, 381, 404, 411, 414, 478, 484, 485, 491, 499, 512, 514, 585, 595

(n. 1 à 594), 670, 700, 766-768, 792, 938, 941.

Droits de la –, 330-334.

– /famille, 329-330.

– /les autres types d'État, ses inconvénients, 308-316.

Succession, 314-317, 326, 941 ;

difficultés, 317-319 ;

manières de désigner l'héritier, 319-320 ;

impossibilité de désigner une nation, 320-321.

– mixte, 488-489, 766.

Mort, 24 n. 2, 188 et n. 2, 190, 200 n. 3, 243-244, 254, 312, 318, 322, 329, 347, 351, 448, 451, 509, 524, 572, 596, 635-637, 652, 810, 853,

864, 868 892.

Absence de désir et –, 154.

Baptême pour les -s, 870

sq.

Menace de –, 460.

Peine de –, 478.

672, 706, 897, 962.

Peur de la –, 201, 228 n. 7I, 235 n. 4I, 323, 452, 896.

Résurrection des -s, 162 n. 2I, 637, 639-644, 648-651, 663, 685, 686, 689, 698, 701, 706, 707, 711, 725, 741, 825, 838, 849, 851, 853-854, 859-863, 867, 870, 939.

« Seconde – », 650-651 861, 863.

Confusion avec vie éternelle et mort éternelle, 847-850.

Mortalité,

voir Finitude.

Mots, Noms, 84, 92, 95-109, 234, 237, 240, 270, 282, 419-420, 540 et n.

2, 602, 629, 630, 734, 917-

919.

Appellations de Satan, 648-649.

Causalité et enchaînement de –, 99-102.

Exemple de la numération, 101-102.

Définitions, 12-13, 28-31, 33, 35, 43, 102-104, 116, 142-144, 915, 918 ; *voir* Erreur, Vérité.

– *dépourvus de signification*, 19, 96-97, 107-108, 140, 143, 164, 912, 924, 926.

comme non-sens, 114-118, 194, 920, 942 ; *voir aussi* Absurdité.

Les genres de noms, 105-107.

Les noms abstraits, 106.

Les noms positifs, 106.

Les noms négatifs, 107.

Noms propres et communs, 99.

Signification des –, 95 n. 1, 98-99, 108-109.

Ignorance de la-, 193-194.

Universaux, 99-102.

Usage métaphorique, 98

Utilité des mots, 97.

Voir aussi Écriture.

Syllogisme.

Mouvement, 32, 33, 73, 80, 85-86, 92, 139, 140, 336-337 et n. 1, 567, 569, 875.

Les deux types de mouvement, 123-124.

Voir aussi Liberté.

Multitude, 39, 42, 43, 270 n. 1, 276, 278, 281 n. 1, 283, 284, 289-291, 296, 306, 317, 330 (n. 1 à 329), 396, 662 n. 1, 694 n. 1 ; *voir aussi*

Personne, Peuple.

Nature, 35, 41, 64, 104, 286, 330, 344, 352, 358, 436, 447, 452, 455, 532, 539, 624, 968.

État de –, 15, 16, 24, 29, 31, 40 n. 141, 200 n. 2, 220-228, 231 n. 1, 235 n. 1, 237 (n. 1 à 236), 240, 242, 245, 268, 281 n. I, 325, 330 (n. 1 à 329), 370, 386, 464, 509 n. 1, 519.

Voir aussi Égalité.

Nécessité, 332-333, 341 n. 2, 504, 810.

Compatible avec la liberté, 337 n. 1, 338-339.

Noms,

voir Mots.

Obéissance, 22, 24-25, 189, 292 n. 2, 294 n. 3, 323, 326, 328, 332, 333, 351-353, 368, 374, 393 406

(n. 1 à 405), 409-410, 418, 434, 448 n. 2, 451, 453, 463, 465, 486, 491, 498-502, 519, 522, 526, 527, 530, 533, 534, 541, 542, 543, 549, 562, 568 n. 2, 617, 621, 625, 638 n. 41, 665, 669 n. 2, 670

(n. 1 à 669), 675, 680, 681, 687, 689, 701-705, 722, 729, 734, 736, 738, 786, 788, 790-792, 798, 805, 809-813, 826-831, 839, 877, 888, 919 et n. 3, 920, 927, 930, 940, 956, 958, 959, 968.

Définition comme repentance, 812.

Voir aussi Promesse.

Obligation, 231, 233, 242, 247, 256, 267, 273, 293, 294 n. 3, 327, 345, 414-415, 432, 436, 451, 496, 667, 785, 786, 945, 957

– *in foro interno/in foro externo*, 266-267.

Opinion, 25, 109, 141-143, 144 n. 3, 145, 176, 187, 193 n. 5, 194, 278, 284, 296, 297, 309, 401, 489, 541, 954.

Pacte, 64, 236, 587-589, 838, 839.

Paix, Paix civile, 15, 16, 28, 64, 95 n. 11, 123 n. 1, 186, 199 n. 1, 231-232, 253, 258-260, 262, 264, 265, 267 et n. 6, 284, 286-289, 290, 296-299, 301, 304, 308, 316, 323, 346, 351, 356, 370, 371, 377, 385, 386, 420,

453, 477, 481, 495, 505 n. 3, 514, 549, 634 n. 2, 674, 675 n. 4, 755, 910, 911, 936, 943, 963, 965, 968.

Pape, 18, 25, 272 n. 2, 478, 505, 701 n. 4I, 760, 766-808, 829, 839, 855, 904, 929, 938-943, 946.

Comparaison avec le royaume des fées, 947-951.

Infailibilité de ses jugements, 774-788.

– /évêques, 789-795.

Puissance temporelle, 795-808.

Pardon, 196, 244, 260, 349, 455, 659, 712, 717, 865, 866.

Parole, 95-109, 179, 241, 245, 274, 285, 288 n. 4, 392, 496, 539, 644, 723, 724, 908, 945.

Discours verbal, 97-98.

Origine de la –, 95-96.

– de Dieu, 561, 598-604, 607-617, 668, 677, 815-817, 895, 963-964.

Usage spécifique de la parole, 97-98.

Voir Mots, Prophète.

Passion, 20, 33, 66, 87 et n. 2, 88, 108, 123-140, 187, 194, 206, 209, 226, 228, 240, 255, 259, 266, 268-269, 282, 303, 304, 309, 310, 352, 386, 395, 398, 399, 401, 438, 474, 475 n. 1, 498, 516, 526, 529, 629, 913, 916, 954, 963.

Amour/haine, 125-127.

Haine et désir de puissance, 190-191.

Aversion, 125, 126, 128, 137 n. 5 ; *voir* passions simples.

Cause de crimes, 445-450, 455-456.

Mépris, 126, 175, 260-261, 447, 457, 501, 534, 649 ; *voir* passions simples.

Modes et temps grammaticaux utilisés pour exprimer les –, 138-139.

– s et formes d'intelligence, 154-163.

La folie et ses formes 155-163.

– s et raison, 112-113 et n. 1.

– s simples, 123 n. 1.

Énumération, 129-135, 139.

Les différentes formes de plaisir, 129.

Science des -s, 67 n. 6.

Voir aussi Crainte, Désir,

Mouvement, Punition.

Péché. 12, 17 21, 24-25, 226 et n. 6, 397, 486, 523-524 et n. 1, 586, 596, 639, 652, 654, 657, 658, 683-685, 693, 715, 736, 737, 812, 828, 838, 848, 856, 861, 865, 871, 897, 898, 928.

Rémission des -s, 711 714, 737, 811.

Trangression de la loi, 486.

Peine,

voir Punition.

Pensée, 33, 66, 83-84, 85 n. 1, 111, 151 n. 1, 634 n. 2, 666.

Définition comme discours mental, 85-86, 97.

Les deux sortes de -s Suite dirigée par le désir ou la crainte, 87 88 ;

subdivision en deux sortes, 88-89 ; *voir* Prudence, Sou

venir.

Suite non ordonnée, 86-87

Voir aussi Cause, Sen

sation.

Père, 368-369, 502.

Patriarcalisme, 20.

Voir aussi Autorité paternelle.

Personne, 41, 171 n. 2, 214, 235, 267, 276, 278, 287, 288, 291-293, 302, 317, 337, 357, 379, 380, 388, 407, 409, 458, 464, 473, 491, 499, 506, 527, 558, 564, 594, 633, 681, 693, 699 et n. 2, 711, 750, 813-814, 861, 867.

Application du terme à « église », 661-662.

Définition, 270-271.

– naturelle/– politique, 308.

Voir aussi Représentant, Trinité, Unité.

Peuple, 39-43, 270 n. 1, 301-303, 307, 308, 329, 368, 371, 377, 410, 489, 491, 492, 494, 495, 499, 505, 506, 509, 516, 518.

Fiction du langage, 42.

Peur,

voir Crainte, Mort.

Philosophie, 10-13, 18, 26-28 et n. 1, 94, 97, 99 n. 2, 107 et n. 2, 115 et n. 3, 117, 123 n. 1, 125, 164 et n. 1, 167 et n. 1, 186, 187 n. 2, 189 n. 4, 217, 233, 239, 249, 267 et n. 4, 281 n. 1, 420 n. 5, 907-936.

Aristotélité, 19, 25-26, 28 n. 10, 35, 65 n. 5, 73-74 et n. 1, 75, 837, 914 n. 1, 915-916, 920, 924-933.

Définition, 907.

Écoles antiques, 910-914.

Les faux maîtres, 443-444 et n. 1.

– /religion, 203 n. 5.

Tableau, 168-169.

Voir aussi Université.

Pouvoir, 58 n. 1, 65 et n. 1, 170 n. 1, 172, 196, 228,

230 (n. 1 à 229), 240, 295, 298, 307, 310, 317, 374, 417, 446, 465, 563, 564, 680, 738, 757, 759, 780, 788, 793-794, 938, 947, 957, 959.

Division des -s, 301.

– civil/– temporel, 795, 798-799, 801, 940 ; voir *Pape (pouvoir temporel)*.

– en tant que mandat, commission, 272-274, 277, 288 et n. 5, 361 et n. 3.

– ecclésiastique, 17, 695-807, 842, 852, 964-965.

Droit ecclésiastique, 764-766.

Pouvoir de conciles, 736-739.

Pouvoir d'enseigner,

700 sq., 806.

Prêtre,

voir Clergé.

Presbytérien,

voir Clergé.

Privé,

voir Public/Privé.

Promesse, Serment, 41-43, 184, 205, 236-238, 245, 288 n. 4, 293, 294 n.

3, 323, 327, 587, 603, 859, 918, 958.

But du serment, 245-245.

– d'obéissance, 19, 38, 39, 47, 448 n. 2, 595

(n. 1 à 594), 669, 670

(n. 1 à 669). – s mutuelles, 251-252.

Prophète, Prophétie, 12, 23, 83, 90-91, 146, 159-160, 210, 216, 480, 521, 522, 540 n. 2, 541-547, 556, 559, 561, 572, 603, 624, 625, 628, 673, 680, 683, 686, 690-691, 698, 731, 743, 789, 817, 838, 866, 878, 914.

Analyse de la signification du mot dans l'Écriture, 604-621.

– et divination, 606-607.

Manière dont Dieu parle aux -s, 607-617.

Faux -s, 618 et n. 1, 620, 632, 673 n. 3, 731, 772, 806-807, 810, 822.

Nécessité de l'examen des prophéties, 618-621.

Parole prophétique, 539.

Propriété, 228, 249-250, 272, 275, 297-298, 318, 383, 385-386, 482, 489, 588.

Lois sur le transfert de –, 388-389.

Prudence, 89-91, 118, 152-153, 172, 221, 896, 908.

– /sapience, 120-121.

Public/Privé, 308-309.

Bien commun et bien privé, 286.

Ordre public, 16 n. 2.

Voir aussi Culte.

Puissance, 60, 170-173, 186 n. 1, 189, 209, 222-223, 228 n. 1, 237 (n. 1 à 236), 240, 249, 250, 252, 282 n. 1, 284, 287, 288, 294 n. I, 302, 309, 311, 326, 330, 362, 363, 369-370, 413, 417, 440, 454, 498, 525, 527-530, 627, 678, 750, 755, 757, 768, 795, 901.

Absence de –, 477-479.

Désir de-, 154, 187-188.

Ses différentes formes, 188-194.

Nullité de la donation de puissance, 358-359.

– civile, 60, 250, 252, 486, 488, 519, 715-717, 722, 783, 784, 842, 939.

– des corps politiques, voir Corps politique.

– divine, 520, 522, 523, 524 n. 1, 567, 585, 586, 588, 592, 601, 676, 838, 923.

– naturelle/-s instrumentales, 170-171.

– souveraine, 58 n. 1, 289, 295-303, 305-307, 310, 311, 314, 318, 322, 331, 339, 340-342, 346, 347, 350-351 et n. 1, 354-355 et n. 1, 360, 367, 370, 374-377, 379, 383, 384, 386, 409-411, 419, 420, 427, 429, 435, 440, 442, 445, 449, 452, 453, 455-458, 467, 471, 473, 478, 480-482, 489, 492, 494, 500-502, 504-507, 509-510, 515, 517, 519, 534, 536, 539, 633, 644, 675-676, 695 et n. 1, 702, 704, 732, 735, 754, 756, 920, 939, 960.

Division de la –, 483.

– absolue, 334-335.

– indivisible, 306, 307.

Voir aussi Droit (de souveraineté), Liberté.

Voir aussi Honneur, Mé

rite, Pouvoir.

Punition, 196, 249, 282, 291, 296, 299, 347-350, 394, 397, 422, 441-443, 447, 495-496, 523, 524, 535, 540, 580, 668, 702, 784, 800, 828, 872, 931.

Châtiment de l'enfer, 645-651, 735, 850.

Sens de l'Écriture, 648.

Tourments de l'enfer, 649-651, 860-863, 922.

Définition de la –, 463

Juste application des -s et récompenses, 511-513.

Passion relevant de la –, 529.

Peine divine, 467.

Peine humaine, 467-468.

Peine capitale, 358, 457, 468.

Peines corporelles, 358, 467-468

Les autres punitions, 468-471.

– /récompense, 472-475, 520.

Voir aussi Droit.

Purgatoire, 820, 824, 825, 850-851, 863-870, 873, 874, 922, 934, 942.

Raison, Raisonnement, 12, 15, 35, 66, 75, 83, 119, 120, 157, 228 et n. 7, 235 n. 4, 250, 255, 260, 261, 275, 286, 287, 309, 334 n. 4, 395, 412, 415-417, 419, 421, 428, 432, 433, 441, 443, 445, 449, 451, 476, 480, 481, 511, 531, 534, 541, 542, 603, 604, 617, 633, 634 et n. 2, 640, 724, 779, 882, 907-910, 913, 935, 953, 955, 966.

Définition de la – comme calcul, 110-111.

Droite –, 111-113.

Principes de raison, 496-497.

– et justice, 250-254.

– naturelle, 32, 145, 215, 487, 521, 522, 524, 530, 532, 535, 539, 540, 542, 543, 549, 550, 562, 619, 727, 728, 916.

Usage de la –, 113-114.

Voir aussi Erreur, Passion.

Rébellion, Résistance, 300, 341 n. 2, 343, 344, 372-373, 397, 472, 477-479, 491, 544, 621, 679, 809, 936.

Rédemption, Rédempteur, 657-659, 683-685, 844, 861.

Règle,

voir Loi.

Religion, 26, 32, 193 n. 5, 197-219, 371, 377, 435, 441, 458, 498, 533, 540, 547, 599, 631, 644, 663-664, 666, 671, 677-681, 705-706, 803, 837, 896, 903, 935.

Germes de la religion, 205-206.

Liberté de –, 301.

– civile, 19, 334 n. 4, 528 n. 2, 663 n. 2, 811 n. 2.

– des païens, *voir* Gentils.

– et la recherche des causes, 200-201.

– /philosophie, 203 n. 5.

Politiques humaine et religieuse, 206.

Spécifiquement humaine, 199 et n. 1.

Voir aussi Foi, Gentils.

Représentant, Représentation, 40, 270 n. 1, 271, 273, 274-277, 281 n. 1, 287, 290, 291, 292 n. 2, 305-308, 343, 354 n. 1, 356-358, 368, 374, 387, 407, 409, 459, 466, 482, 494-518, 694, 699 n. 2
756, 839, 901, 930.

Voir aussi Personne.

Révélation, 209, 215, 241, 432-434, 521, 539 n. 1, 545-546, 549, 563, 615, 666, 695 n. 1, 743, 814, 908.

Rêve (s), 73, 79-83, 117, 160, 202, 449-450, 542, 571, 575, 581, 598 n. 1, 605, 607-611, 616, 621, 665, 666, 876, 889, 900, 912.

Absurdité des -s, 80.

Voir Apparition, Esprits, Vision.

Royaume de Dieu Analyse de sa signification dans l'Écriture, 585-593.

Erreurs de compréhension dues à une mauvaise interprétation, 837-842.

Sacré, Sacrement Analyse de leur signification dans l'Écriture, 593-597.

Les degrés de sainteté, 595-596.

Canonisation des saints, 902-903, 942.

Esprit saint, 276, 560, 583, 584, 611-615, 695-699, 847, 853, 866, 880.

Sacrement, 587, 691-693, 739, 759.

Sainteté, 480-481, 669, 893, 900.

Science, 13, 25-35, 103, 118-122, 141 n. 1, 143, 166, 167 n. 1, 172-173, 186, 193, 203 n. 5, 221, 504, 536, 912.

– axiomatique, 30.

– des passions, *voir* Passion.

Signes de la –, 121-122.

Scolastique,

voir Philosophie.

Sens, Sensation, 71-74, 79, 81, 83, 85 n. 1, 92, 93, 104, 118, 124, 128, 142, 161, 166, 228, 530, 541, 566, 876, 918, 925.

À l'origine de la pensée, 71, 85.

Cause de la –, 7.

Définition, 71.

– et causes, 118-120.

– surnaturelle, 521.

Voir Imagination.

Serment,

voir Promesse.

Serviteur,

voir Maître-Serviteur.

Sortilèges, 83, 204, 544, 623, 628, 629, 846, 949, 950.

Souvenir, 88-89, 200, 541.

Substance, 11, 34, 566, 573-575, 580, 581, 602, 693, 694, 850 et n. 2, 880, 916-917, 949 ; *voir* Corps.

Sujet, 34, 35, 39, 41, 44, 64

(n. 2 à 63).

Syllogisme, 105, 106, 143, 918.

Temps, 90-92, 224-225, 367-368, 457-459, 547, 915.

Durée historique, 90 n. 3.

Durée naturelle, 90 n. 3.

Prédiction de l'avenir, 205, 209-211, 606-607.

Temporel, 486, 487, 663-664.

Valeur du présent, 90 et n. 3.

Théologie, Théologien, 107 n. 3, 481, 504, 585, 851, 866, 914 n. 1, 916, 933, 942-943.

Tolérance, 667 n. 1.

Transsubstantiation, 164, 820, 843 n. 1, 845, 895, 942.

Trinité, 164, 693-694 et n. 1, 697-700, 763, 846, 866.

Tyrannie, 306, 929-930, 959-960.

Tyran, 484, 504, 841.

Unité, 270-278, 923-924 ; *voir aussi* Auteur, Personne, Représentant, Trinité.

– d'une multitude, 276-277.

Université, 17, 65 n. 5, 73, 74, 115 n. 3, 166 n. 1, 267 n. 6, 504-507, 914-915, 951 n. 1, 967.

Voir aussi Enseignement, Philosophie.

Univers, 34, 566, 917 et n. 2.

Vanité, 155175 (n. 1 à 174), 221 n. 1, 223 n. 1 et 2, 225 n. 1, 245, 282, 445, 447, 542, 719, 894. – et désir de puissance, 192.

Vérité, 28-29, 142, 150, 193 n. 1, 196 (n. 1 à 196), 296, 297, 420 n. 1, 450, 504, 540, 550, 613, 619, 633, 777, 919 n. 1, 944, 954, 965. – des règles, 515. – et les définitions des mots, 102-104.

Vertus intellectuelles, 147-165.

– acquises, 147-148, 153.

– naturelles, 147-153.

Passions et vertus, 153.

154 ; *voir* Passion.

Voir aussi Discernement, Imagination.

Vie éternelle, 12, 23, 635-644, 650, 690, 698, 711, 712, 810, 820-821, 827, 853, 856, 862.

Confusion avec seconde mort et mort éternelle, 847-850.

Joie de la – et salut, 651-657.

Textes de l'Écriture, 637-640.

Vision, 81-82, 140, 160, 449-450, 530, 544, 571, 575, 581, 583, 598 n. 1, 607-611, 616, 665, 666, 854, 855, 881, 900.

Volonté libre, 12, 115, 337.

Vote, 277-278, 290, 358, 359.

1 *N.B.* : L'index ne reprend pas des mots tels que Dieu, État, gouvernement, souverain, souveraineté, république. Ne sont prises en compte que les occurrences principales.



GALLIMARD

5, rue Gaston-Gallimard, 75328 Paris cedex 07

www.gallimard.fr

© *Éditions Gallimard, 2000.* Pour l'édition papier.

© *Éditions Gallimard, 2014.* Pour l'édition numérique.

Thomas Hobbes

Léviathan

ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil

Traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairet

Léviathan de Hobbes (qui paraît en 1651) est un des rares textes fondateurs de la philosophie, comme la *République* de Platon, auquel son auteur le comparaît. Il jette, en effet, les bases de la tradition politique moderne, en inventant le mythe de la souveraineté : considérant leur état naturel, effrayés par l'exacerbation mortelle de leurs passions, les hommes décidèrent, par leur faculté propre de vouloir et de penser, de se doter d'une loi commune, artificielle, qu'un individu ou une assemblée aura pour tâche d'élaborer et de mettre en œuvre. Avec Hobbes, l'histoire se substitue à la théologie : ce n'est plus dans le divin que la loi se fonde, mais dans l'humanité.

Voici désormais cette œuvre majeure de la philosophie politique occidentale rendue accessible à chacun, grâce à la traduction intégrale et inédite de Gérard Mairet.

Cette édition électronique du livre *Léviathan* de Thomas Hobbes a été réalisée le 12 février 2014 par les
Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070752256 - Numéro d'édition :
256957).

Code Sodis : N60288 - ISBN : 9782072528514 - Numéro d'édition : 261553

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Isako www.isako.com à partir de
l'édition papier du même ouvrage.



Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.



z-library.se

singlelogin.re

go-to-zlibrary.se

single-login.ru



[Official Telegram channel](#)



[Z-Access](#)



<https://wikipedia.org/wiki/Z-Library>