

SCIENCE ET ESPRIT

Revue de philosophie et de théologie

VOLUME 68 – 2016

Collège universitaire dominicain

BELLARMIN

SCIENCE ET ESPRIT

REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE
PARAISANT TROIS FOIS PAR ANNÉE

Rédaction

Science et Esprit
Collège universitaire dominicain
96, avenue Empress
Ottawa (Ontario) Canada K1R 7G3
Courriel: science-et-esprit@collegedominicain.ca
Site Web: www.collegedominicain.ca/rse

CN ISSN 0316-5345

Prix de l'abonnement:	1 an	numéro individuel
Institutionnel	45 \$	15 \$
Individuel	39 \$	13 \$
Étudiant	30 \$	10 \$

La revue *Science et Esprit* reçoit des subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la Fondation Jackman (Toronto) et du Fonds de recherche Albert-le-Grand (Montréal).

Les textes de *Science et Esprit* sont répertoriés dans *Repère*, Index analytique d'articles de périodiques de langue française, dans *Religious Index One: Periodicals* (RIO) et dans *Index to Book Reviews in Religion* (IBRR) de l'American Theological Library Association (Chicago). Les textes sont aussi répertoriés dans ATLA Religion Database® et ils sont disponibles en version électronique un an après leur parution dans ATLA Serials Collection®, productions de l'American Theological Library Association (Chicago); adresse électronique: atla@atla.com; site Web: http://www.atla.com.

Comité de rédaction

<i>Directeur:</i>	Michel Gourgues, o.p.
<i>Articles en philosophie:</i>	Mark Nyvlt
<i>Articles en théologie:</i>	Didier Caenepeel, o.p.
<i>Comptes rendus en philosophie:</i>	Iva Apostolova
<i>Comptes rendus en théologie:</i>	Jean Doutre, o.p.
<i>Conseiller (philosophie):</i>	Eduardo Andujar
<i>Conseillère (théologie):</i>	Marie-Pierre Bussièrès

Comité scientifique

Maurice Borrmans (Lyon)
Yves Bouchard (Sherbrooke)
Gabor Csepregi (Saint-Boniface)
Thomas De Koninck (Québec)
Claude Geffré, o.p. (Paris)
Pierre Gisel (Lausanne)
Jean Grondin (Montréal)
John Kloppenborg (Toronto)
Élisabeth J. Lacelle (Ottawa)
Gilles Langevin, s.j. (Montréal)
Hervé Legrand, o.p. (Paris)
Georges Leroux (Montréal)
Peter C. Phan (Washington DC)
Claude Piché (Montréal)
Eleonore Stump (St. Louis MI)
William Sweet (Antigonish)
Walter Vogels, m.afr. (Ottawa)
Yves-Charles Zarka (Paris)

TABLE DES MATIÈRES

LA PHILOSOPHIE DE THOMAS HOBBS

Présentation	1
<i>Syliane Malinowski-Charles</i>	
Obstinacy Beyond Reasonable Doubt: Hobbes's critique of Descartes's provisional ethics	5
<i>Francesca Rebasti</i>	
Du subjectivisme non-relativiste de la morale hobbesienne	19
<i>Samuel Lizotte</i>	
Diversity and Felicity: Hobbes's Science of Human Flourishing	35
<i>Ericka Tucker</i>	
Le <i>conatus</i> dans la philosophie de Thomas Hobbes	49
<i>Alexandre Rouette</i>	
Language and Curiosity in Hobbes' Philosophical Anthropology	71
<i>Oberto Marrama</i>	
Hobbes était-il athée? Heurts et conciliation entre Dieu et le souverain	83
<i>Enzo Savanier</i>	
Le <i>conatus</i> : Spinoza lecteur critique de Hobbes	99
<i>Syliane Malinowski-Charles</i>	
Souveraineté, droit de la guerre et raison d'État: Rousseau critique de Hobbes	111
<i>Evaldo Becker</i>	

REVUE CRITIQUE

Le cours de Georges-Henri Lévesque en 1938	125
<i>Yves Laberge</i>	

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

Philosophie

- Donald A. CARSON, *The Intolerance of Tolerance* (Scott Ventureyra) 133
William SWEET and Henrik HART, *Responses to the Enlightenment: An Exchange on Foundations, Faith, and Community* (David Bellusci, O.P.) 138

Théologie

- Barry. G WEBB, *The Book of Judges* (Anne Létourneau) 142
Richard Jude THOMPSON, *Terror of the Radiance: Aššur Covenant to YHWH Covenant* (Ayodele Ayeni) 145
Jerome MURPHY-O'CONNOR, *Jérusalem. Un guide de la cité biblique, antique et médiévale* (Christian Eeckhout, o.p.) 149
Jean-Claude LARCHET (éd.), *La vie et l'œuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre (1241-1290) patriarche de Constantinople* (Serge Cazalais) 153
Vincent HOLZER, *Hans Urs von Balthasar* (Mario St-Pierre) 156
Nathanaël PUJOS, *La « kénose » du Père chez H.U. von Balthasar. Genèse et limites* (Mario St-Pierre) 157
Philippe DOCKWILLER, *Le temps du Christ. Cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar* (Mario St-Pierre) 159
Viktória Hedvig DEÁK, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine* (Louis Roy, o.p.) 161

LIVRES REÇUS

163

LA PHILOSOPHIE DE THOMAS HOBBS

Présentation

SYLIANE MALINOWSKI-CHARLES

La philosophie de Thomas Hobbes (1588-1679) n'a cessé de susciter controverses et interrogations depuis le vivant de son auteur. Outre ses *Objections aux Méditations métaphysiques* de Descartes, parues alors qu'il était encore quasiment inconnu (1641), ses ouvrages majeurs, tels le *Citoyen* (1642) et le *Léviathan* (1651), ont assuré sa renommée et ont fait de sa philosophie un sujet de discussion à travers toute l'Europe érudite. L'« auteur anglais » était généralement condamné comme athée et libertin, mais également étudié sérieusement, quoique également critiqué, pour sa pensée politique qui, en fondant la société et la loi sur le « contrat social » plutôt que sur la loi naturelle divine, a posé les bases d'une nouvelle conception du politique. Mais l'importance et la nouveauté de la philosophie politique de Hobbes n'ont que trop souvent conduit à oblitérer l'intérêt et l'originalité des autres versants de sa pensée, tout autant que leur unité en tant que système. Tandis que l'on a développé, depuis au moins le XIX^e siècle, une profusion d'analyses de la philosophie politique de Hobbes dans toutes les langues, c'est surtout en France que le renouveau des études hobbesiennes a fait une place à l'ontologie de Hobbes dans son ensemble dans le dernier quart du XX^e siècle. Depuis une dizaine ou une quinzaine d'années, également, les études en langue anglaise, principalement basées aux États-Unis, se sont particulièrement intéressées à la dimension éthique de la philosophie hobbesienne. Nous espérons que la variété des articles de ce numéro thématique bilingue contribuera à un dialogue fructueux entre l'Europe et l'Amérique et fournira, malgré ses lacunes inévitables, une expression diversifiée de ce renouveau des études hobbesiennes observable au sein des études sur la philosophie moderne internationale. Ainsi les thématiques des articles présents dans ce volume couvrent-elles à la fois l'éthique, la physique, la politique et l'anthropologie de Hobbes, mais aussi sa réception à la période moderne.

Un premier ensemble d'articles est consacré à la philosophie morale de Hobbes. Dans « *Obstinacy Beyond Reasonable Doubt: Hobbes's critique of Descartes's provisional ethics* », Francesca Rebasti s'attache à montrer com-

ment la morale de Hobbes est à comprendre sur le fond d'une critique de la morale par provision de Descartes, et comment Hobbes, pour sa part, reprend le projet d'une science systématique pour l'ensemble de la philosophie en jugeant qu'il a fourni, par sa physique, un fondement tout à fait approprié à sa philosophie morale. Pour sa part, Samuel Lizotte s'attache à montrer dans « Du subjectivisme non-relativiste de la morale hobbesienne » quelles nuances il faut apporter à notre compréhension du subjectivisme éthique de Hobbes. En effet, la notion de « bien » est présentée par Hobbes dans des termes qui la rendent toujours relative à une subjectivité, mais cela ne doit pas nous faire oublier qu'il existe des éléments communs à tous les « sujets » vivants, et que le bien peut dès lors acquérir un sens absolu dans certains cas précis. Finalement, l'article d'Ericka Tucker intitulé « Diversity and Felicity: Hobbes's Science of Human Flourishing », montre la postérité relativement méconnue de la philosophie morale de Hobbes. Ericka Tucker montre combien la contribution de Hobbes à son siècle et à l'histoire subséquente des idées est essentielle sur le plan de la morale, au point qu'après Hobbes, aucun auteur de philosophie morale ne pouvait plus se permettre d'aborder la question comme il l'aurait fait avant lui.

Un deuxième ensemble de textes se penche sur des aspects fondamentaux de l'ontologie et de l'anthropologie de Hobbes. Sous l'angle des fondements physiques, un premier article de cet ensemble de textes, « Le concept de *conatus* dans la philosophie de Thomas Hobbes », vise à soutenir que plus encore que le concept de mouvement, c'est le concept de *conatus* qui donne tout son sens à la philosophie de Hobbes. Alexandre Rouette fournit une explication précise de ce concept et étend son analyse du rôle fondamental de celui-ci à tous les champs où il s'applique, qu'il s'agisse de la morale, de l'anthropologie ou de la politique.

L'article « Language and Curiosity in Hobbes' Philosophical Anthropology » assure une transition intéressante lui aussi avec les questions morales en s'attachant à la question du fondement des passions. Oberto Marrama y offre une lecture originale d'un aspect trop négligé de la philosophie de Hobbes, dont il montre qu'il est absolument central : le rôle de la curiosité et du langage comme éléments définitoires de l'être humain. Oberto Marrama montre que toute l'interaction entre raison et passion dans l'anthropologie hobbesienne peut être comprise sur la base de l'implication mutuelle du langage et de la curiosité, ce qui signifie, selon lui, qu'aucun des deux isolément ne pourrait rendre compte de l'intégralité du comportement humain et des passions que décrit Hobbes.

Pour finir, un troisième ensemble d'articles s'intéresse aux aspects politiques de la philosophie de Hobbes, mais avec un angle d'intérêt particulier pour la réception de Hobbes. La question politique, on le sait, a été vue comme l'apport principal de Hobbes à son temps, et il est par conséquent intéressant

de questionner, dans un premier temps, la cohérence de cette théorie au regard des aspects théologiques auxquels elle se heurte. L'article d'Enzo Savanier, intitulé «Hobbes était-il athée? Heurts et conciliation entre Dieu et le souverain», se demande quelle est la place du religieux dans la conception politique de Hobbes, et comment ces deux pouvoirs peuvent se concilier le plus harmonieusement possible. Ce texte montre aussi que Hobbes a surtout été interprété, en son temps comme aujourd'hui, comme un athée, lecture en faveur de laquelle l'auteur présente des arguments, tout en montrant que la démonstration laisse des zones d'ombre qu'il ne faut pas négliger. Les deux textes suivants, enfin, examinent plus concrètement la réception de la philosophie de Hobbes. Notre article «Le *conatus*: Spinoza lecteur critique de Hobbes» mène une étude historique sur la réception de Hobbes aux Pays-Bas et cherche à déterminer ce que Spinoza avait pu lire de Hobbes exactement, question qui reste encore en débat. Deux aspects d'influence sont envisagés: le *conatus*, et la théorie politique à laquelle le concept donne lieu chez Hobbes. Cet article soutient que Spinoza a tiré son concept de *conatus* de la lecture du *Léviathan* et du *De Corpore* de Hobbes, et souligne le caractère critique de la reprise de ce concept par Spinoza. Enfin, continuant dans la réception de la figure de Hobbes dans la modernité, Evaldo Becker s'intéresse dans «Souveraineté, droit de la guerre et raison d'État: Rousseau critique de Hobbes» à un aspect particulier mais essentiel de la philosophie de Hobbes, à savoir la notion de guerre naturelle entre les hommes, qui conduit l'auteur anglais à légitimer de nombreuses exactions réalisées en temps de guerre. À travers la critique que Rousseau apporte à la philosophie de Hobbes, Evaldo Becker s'interroge sur les conditions de la guerre et sur le droit qui devrait prévaloir entre les États en guerre.

Finalement, il est à souhaiter que ces contributions ouvrent, à leur tour, de nouveaux intérêts pour Hobbes au sein de ce renouveau d'études visant à prendre en considération la totalité du système hobbesien, soulignant ainsi sa très grande richesse et son importance pour l'histoire de la philosophie moderne.

*Département de philosophie et des arts
Université du Québec à Trois-Rivières*

OBSTINACY BEYOND REASONABLE DOUBT Hobbes's critique of Descartes's provisional ethics

FRANCESCA REBASTI

1. The dangers of moral philosophy: the quarrel between Hobbes and Descartes

While commenting on *De Cive*, anonymously published in Paris in 1642, in a letter addressed to a certain R.P. Jesuit, Descartes promptly pointed out that “tout ce que je puis dire du livre *de Cive* est que je juge que son auteur est le même que celui qui a fait les troisièmes objections contre mes *Méditations*, et que je trouve beaucoup plus habile en morale qu'en métaphysique ni en physique.”¹ It was really no accident that the Parisian scientific community easily recognized the authorship of Hobbes's book: “l'Anglois”² had actually spent much time in Paris since 1614, when he made his first journey to the continent; and he surely met Mersenne and many of the intellectuals who gathered in his circle between 1634 and 1635.³ Despite the initial appreciation of his work, Descartes did not spare Hobbes harsh criticisms, making clear that he could not at all approve of “ses principes ni ses maximes” since they are “très mauvaises et très dangereuses, en ce qu'il suppose tous les hommes méchants ou qu'il leur donne sujet de l'être.”⁴ If Hobbes aimed at writing in favour of the monarchy, Descartes argued, he could have nonetheless adopted more solid and virtuous principles.

1. Louis AIMÉ-MARTIN (éd.), *Ceuvres philosophiques de Descartes*, Paris, Auguste Desrez, 1838, letter 77, p. 636.

2. As Descartes used to refer to Hobbes in his correspondence with Mersenne.

3. Jürgen OVERHOFF, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Lanham MD, Rowman & Littlefield, 2000, p. 31; Thomas HOBBS, *Vita Carmine Expressa*, in William MOLESWORTH (ed.), *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*, 5 vols., London, Bohn, 1839-1845, vol. I, pp. lxxxix-xc, vv. 125-130: “Linquimus Italiam, rursusque redimus ad alta / Mœnia Lutetiæ tectaque magna. / Hic ego Mersennum novi, communico et illi / De rerum motu quæ meditatus eram. / Is probat, et multis commendat; tempore ab illo / Inter philosophos et numerabar ego.”

4. *Ceuvres philosophiques de Descartes*, letter 77, p. 636.

Indeed, comments like these would contribute to shed a negative light on Hobbes's thought and make him a notorious author. Yet, was Thomas Hobbes's moral philosophy really harmful? Or did dangers actually lie elsewhere, namely, in philosophical doctrines *prima facie* above suspicion? In what follows, I will suggest that René Descartes's views on the dangerousness of moral theories is only part of the story. Upon a closer look, Descartes's accusation could have been directed at his own system of thought. As I will show, Hobbes had very good reasons to think that Cartesian ethics contradicted government and peace, insomuch as it legitimized seditious opinions. Far from being an example of argumentative strength and virtue, Descartes's philosophy itself represented an authentic source of danger to the commonwealth and, therefore, a major target for criticism in Hobbes's politico-theological program.

This paper is divided into three sections. Firstly, I will illustrate how Hobbes's concern for the dangers of ethical doctrines led him to refute any *morale par provision à la* Descartes, explaining why it disposed men towards rebellion. This way, it will be shown that identifying virtue with the firm resolution of the will to execute the fallible advice of reason, Descartes ended up justifying dogmatism and the obstinacy of sectaries. Insofar as such a theory linked practice to opinions on the nature of right and wrong, it actually prescribed an attitude which was only suited to the state of nature, which is just a state of war. Secondly, I will demonstrate how Hobbes's radical refutation of Descartes's provisional ethics made him call into question the very kind of evidence on which the *Ego Cogito* of the *Meditationes* was grounded, i.e. the notion of clear and distinct idea. Since this conceptual category turned out to be void of demonstrative force, being incapable of distinguishing evidence from mere opinion of evidence, Hobbes worked out a multi-layered notion of conscience and made it a crucial theoretical device to the success of his politico-theological programme. Constituted as a *forum internum* in contrast to the *forum externum* of outward praxis, namely as a restriction on the efficacy of the laws of nature, conscience nonetheless triggered the passage from the natural condition to civil society, underpinning a new foundation of both morality and the state. By sketching the focal points of Hobbes's theory of conscience and its workings, I will therefore show how a most dangerous threat to the political order was neutralized and exploited to restore the unity of the state, thus securing the contentment of life. Finally, I will illustrate how Hobbes's attempt to thwart the pitfalls of erroneous moral systems was part of the broader strategy he devised to debunk and dissolve the "Kingdom of Darkness."

2. Descartes's *morale par provision* and the theoretical structure of the "doctrines repugnant to civil society"

Moral philosophy is a serious matter. Not by chance, Hobbes expresses his concern for the dangers brought about by ethical doctrines early on in his work. In the *Epistle dedicatory* to *De Cive*, the book Descartes despised because of its poisonous principles, "l'Anglois" introduces his subject matter by complaining of the state of advancement of ethics. While all progress in knowledge has been due so far to the branch of philosophy called geometry, moral philosophy "hath suffered the same destiny with the public ways": they "have never a seed time, and therefore yield never a harvest."⁵ In other words, moral philosophers have not made any contribution to the knowledge of truth. What is worse is that ethical theorists have compromised the pursuit of men's happiness in worldly life. In moral philosophy, as the *Preface* states, there are indeed many dangers because "in those things which every man ought to meditate for the steerage of his life, it necessarily happens that not only from errors, but even from ignorance itself, there arise offences, contentions, nay, even slaughter itself."⁶ And it is with such ideas in mind that Hobbes sets out to demonstrate in *De Cive* "by a most evident connexion [...], the rudiments both of moral and of civil prudence."⁷

Descartes's *morale par provision* seemed to disregard them both. "Had he kept himself to geometry, he had been the best geometer in the world, but his head did not lye for philosophy,"⁸ Hobbes used to say, according to John Aubrey's testimony. Nonetheless, in Hobbes's mind, "his head did not lye for" civil concord either. Hobbes actually had sound reasons to think that Descartes's ethics, though only conceived of as provisional, would lead to a never-ending state of war. It fostered the blind obstinacy proper to prejudice and passions, thus disposing men to rebellion; neither did it do so by coincidence. To the contrary, the very theoretical structure of Descartes's moral conception legitimized sedition because it contradicted the necessary and demonstrable rules of government and peace.

Properly speaking, Cartesian ethics was extremely paradoxical itself. It was a compromise solution, tailored to finite subjects striving for adequate knowledge. In other words, it was Janus-faced: on the one hand, it acknowledged the rightfulness of the traditional theoretical structure of virtue, which grounded the good, *to agathon*, on the universal character of *epistèmè*, namely,

5. Thomas HOBBS, *The Citizen: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, in William MOLESWORTH (ed.), *The English Works*, 11 vols., London, Bohn, 1839-1845, repr. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, vol. II, *The Epistle Dedicatory*, p. v.

6. Thomas HOBBS, *The Citizen, Preface to the Reader*, p. xi.

7. Thomas HOBBS, *The Citizen, The Epistle Dedicatory*, p. vii.

8. John AUBREY, *Brief Lives* (Oliver Lawson DICK ed.), London, Secker and Warburg, 1949, p. 237.

of scientific knowledge. As a consequence, Descartes continued assuming that a truthful ethics was to be conceived of as a part, if not the ultimate fruit, of the *Tree of Knowledge*. Moral doctrines had to shine with the very “clear and distinct” light of the new science. They were to be grounded on the same evidence as that which is disclosed by the *Cogito* through methodological doubt. That is why Descartes was, after all, compelled to accept the aporetic conclusion of a “true” or, even, a “false virtue.”⁹ On the other hand, the Cartesian *Ego* was in a tight corner, being forced to respond to the urgent demands of praxis, without having grasped adequate knowledge yet. To attain the contentment of life, a *morale par provision* was needed, and it was needed straightaway, “les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai.”¹⁰ In the difficult transition between a provisional and scientific system of morals, Descartes was forced to lay a foundation for ethics that could serve the purpose of a limited rationality and, thus, separate virtue from truthful knowledge. This way, he postulated that to be virtuous it “is not necessary that our reason never be mistaken,”¹¹ and he uncovered the *Ego* of the power and perfection of the will lying beneath the *Ego* of (not always) methodological doubt. If the capacity (*aretè*) of the subject was no longer the result of science (*epistèmè*) as it, by definition, *could* not be, then it had to rest upon something else. Free will, in the end, turned out to be the most eligible, if not the only, candidate. Virtue therefore became *but* a “firm and constant resolution”¹² of the will to execute the fallible advice of reason, regardless of the very results of human praxis. In other words, virtue could no longer be defined in terms of capacity and excellence, if these terms were still to refer to the effectiveness of the course of action.

Descartes’s philosophical operation radically transformed the notion of virtue. Actually, once virtue has been separated from adequate knowledge, that is, from its very condition of possibility, it remains powerless; it loses its grip on things, its causal power. What kind of ability is it, then? How could Descartes still talk of virtue? In search of a faculty capable of saving the phenomenon, Descartes eventually turned to the power of the will, concluding

9. Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes* (Lisa SHAPIRO ed.), Chicago IL & London, The University of Chicago Press, 2007, p. 99: “when virtue is not made clear by the intellect, it can be false. [...] the right use of reason, giving us a true knowledge of the good, prevents virtue from being false.”

10. René DESCARTES, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (Étienne GILSON éd.), Paris, Vrin, 1987, p. 25. It is no surprise that, in his correspondence with Princess Elisabeth of Bohemia, Descartes recalled the maxims expounded many years before in his *Discours de la méthode*: the *morale par provision* was actually to become definitive. See Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence*, p. 98.

11. Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence*, p. 99.

12. Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence*, p. 98.

that “it is the firmness of this resolution that I believe to be taken to be virtue.”¹³ The result of acts was to become a negligible variable in the calculus of action and happiness. Descartes firmly believed that “one has no reason to repent when one has done what one judges to be the best at the time that one had to be resolved to act, even if afterward [...] one judges that one was wrong.”¹⁴ And he added that man is responsible only for thoughts.¹⁵ What really matters for the contentment of life in Descartes's view is that human beings act autonomously, by determining their behaviour in accordance with their individual judgement. However, since such a judgement may be erroneous, it turns out to be nothing more than private opinion. In the last analysis, by separating virtue both from knowledge and action, Descartes did his best to make men attain the goal of happiness: what was required of them in order to be content was only the testimony of conscience, which had to testify that “we have never lacked resolution [...] to execute all the things that we have judged to be the best.”¹⁶ And even if a discrepancy between intentions and actions later arises, nothing would happen to virtue itself, because “one would sooner repent if one had done something against one's conscience.”¹⁷

Hobbes had valid reasons to think that such a conflation of virtue and resolution was extremely dangerous. As it allowed men to conclude that in order to be virtuous it is sufficient to be convinced of it, Cartesian virtue actually justified dogmatism and obstinacy: it spurred subjects to fiercely stick to their own opinions, whilst endowing them with the “reverenced name”¹⁸ of reasons. However, they were not reasons at all. Nothing could, in principle, distinguish them from prejudices. Descartes had turned the traditional belief of theological origin that “*whatsoever a man does against his Conscience, is Sinne*”¹⁹ into a tenet of his ethics, so as to establish a philosophical foundation for a widespread conviction. By systematizing a “doctrine repugnant to Civill Society”²⁰ through a theoretical framework, he elevated what was merely seditious opinion to the higher status of scientific knowledge. He legitimized sectarian attitudes since he provided them with an epistemic structure. So, even though Descartes stressed the fallibility and intrinsic infirmity of human

13. Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence*, p. 98.

14. Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence*, p. 117.

15. Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence*, p. 117.

16. Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence*, p. 99.

17. Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence*, p. 117.

18. Thomas HOBBS, *Leviathan*, in Noel MALCOLM (ed.), *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 2014, vol. II, *The English and Latin Texts (i)*, I.7, p. 100. On this point, see Luc FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 75-86.

19. Thomas HOBBS, *Leviathan*, II.29, p. 502.

20. Thomas HOBBS, *Leviathan*, II.29, p. 502.

nature by appealing to the notion of “virtuous humility”²¹ in his last treatise *Les passions de l’âme*, the attempt to bridge the gap between the epistemological *Ego* of doubt and the practical *Ego* of the will was doomed to fail, since nothing prevented the provisional ethics from becoming a catechism of disobedience. Why? After all, did not the first rule of the *morale par provision* prescribe compliance?²² This turns out to be true only on the surface, as Cartesian ethics could not prevent human action from being led by self-interested passions in disguise. At the heart of Descartes’s theory lay the assumption that men are entitled to make themselves judges of good and evil. Yet, this “pretence of right”²³ was only applicable in the state of nature where, being “subject to no Civill Law,” a man “has no other rule to follow but his own reason.”²⁴ In the civil state, instead, it would poison the commonwealth because it arouses in “the vulgar” subversive passions like avarice and ambition and, thus, divides the kingdom against itself.²⁵ As Hobbes put it in *Leviathan*, “in such diversity [...] of private Consciences, which are but private opinions, the Common-wealth must needs be distracted, and no man dare to obey the Sovereign Power, farther than it shall seem good in his own eyes.”²⁶ Although the “règles de la morale tirées de la méthode” seemed to pivot on compliance, requiring from the very beginning “d’obéir aux lois et aux coutumes” of one’s country,²⁷ the content of the first maxim was *de facto* deprived of its validity by the call to firmness of the second rule. Descartes actually stated that “ma seconde maxime était d’être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus dou-

21. Descartes introduced this virtuous passion as follows: “as a result of reflecting on the infirmity of our nature and on the wrongs we may previously have done, or are capable of doing [...], we do not prefer ourselves to anyone else and we think that since others have free will just as much as we do, they may use it just as well as we use ours,” *Œuvres de Descartes* (Charles ADAM and Paul TANNERY eds.), 11 vols., Paris, Vrin, 1996, vol. XI, III.155, p. 573. In *Les passions de l’âme*, Descartes defined the “firm and constant resolution” of the will “to execute all the things that we have judged to be the best” as “generosity” (III.152-153, p. 572). It is from this habit that follows the awareness of human fallibility in which virtuous humility consists of. See Andrea SANGIACOMO, “Defect of Knowledge and Practice of Virtue in Geulicx’s Occasionalism,” *Studia Leibnitiana*, 46 (2015), forthcoming.

22. René DESCARTES, *Discours de la méthode*, pp. 22-23: “la première [maxime] était d’obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m’a fait la grâce d’être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l’excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j’aurais à vivre.”

23. Thomas HOBBS, *De Corpore Politico, or the Elements of Law*, in William MOLESWORTH (ed.), *The English Works*, 11 vols., London, Bohn, 1839-1845, repr. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, vol. IV, II.9.8, p. 218.

24. Thomas HOBBS, *Leviathan*, II.29, p. 502.

25. Thomas HOBBS, *The Citizen, The Epistle Dedicatory*, p. iv and *De Corpore Politico*, II.6.4, p. 173.

26. Thomas HOBBS, *Leviathan*, II.29, p. 502.

27. René DESCARTES, *Discours de la méthode*, pp. 22-23.

teuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées."²⁸ In order to avoid the irresoluteness (*aproxia*) of the "consciences [des] esprits faibles et chancelants,"²⁹ the quest for capacity and contentment called for the promptness of singular decisions, which are but singular judgements. Therefore, even if Descartes never ceased to stress the importance of cultivating our reason, by striving to judge as well as we can in every circumstance,³⁰ he had to make a radical move to escape the hindering power of doubt. He made up for the lack of binding evidence of *episteme* with the power of the will, thus legitimizing the determination of human praxis according to individual convictions. Still, as most of our prejudices are "imperceptible,"³¹ human judgements may just *appear* reasonable while being driven by the force of the passions: "often these judgments are false and based on passions by which the will has previously allowed itself to be conquered or led astray."³² After all, according to the theory of judgment expounded in the fourth *Meditation*, error arises whenever the will is not determined by the intellect, so as to unify or separate different ideas without an adequate knowledge of them.³³ This way, it is without doubt that "our will and resolution to do well can carry us toward bad things, even though we think them good."³⁴ Self-interested passions can indeed turn the will of the individual against the common good, thereby destabilizing the political order (or *commonwealth*). All things considered, Descartes's ethics legitimated "contentements" which were not so "doux" and "innocents"³⁵: Hobbes's censor finally overlooked the dangerousness of his own moral philosophy.

To sum up, the theoretical structure of Descartes's *morale par provision* condemned it to failure. As far as it linked action to obstinate opinions on the nature of right and wrong, it prescribed conduct only suited to the natural condition of man, which "is nothing else but a mere war of all against all."³⁶ In such a state, the ancient saying *homo homini lupus*³⁷ still holds true: thanks to the Cartesian notion of virtue, the pursuit of happiness had never been so far away, hindered by a general state of war between consciences.

28. René DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 24.

29. René DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 25.

30. Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence*, pp. 102 and 113; *Les passions de l'âme*, in *Œuvres de Descartes*, I.49, p. 537.

31. Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence*, p. 115.

32. René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, in *Œuvres de Descartes*, I.49, p. 537.

33. René DESCARTES, *Meditations on First Philosophy*, in *Meditations, Objections, and Replies* (Roger ARIEW and Donald CRESS eds), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2006, pp. 32-33.

34. Princess ELISABETH OF BOHEMIA and René DESCARTES, *The Correspondence*, p. 99.

35. René DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 27.

36. Thomas HOBBS, *The Citizen, Preface to the Reader*, p. xvii.

37. Thomas HOBBS, *De Cive*, in William MOLESWORTH (ed.), *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*, 5 vols., London, Bohn, 1839-1845, vol. II, p. 135.

3. A matter of conscience: Hobbes and the foundations of political theology

The contentment of life called for a new foundation of ethics, and that is exactly what Hobbes set out to do. First of all, it was necessary to restore the connection between individual fulfilment and public security, that is to say, between virtue and correct action (ὀρθοπραγία). Intention, to which virtue had been reduced, had to regain its causal power; however, that result could only be attained by getting rid of the dangers of conscience. In other words, in order to make the firmness of resolution effective again, Hobbes had to separate it from the poison of blind obstinacy. Subjective conscience had to open up to intersubjectivity; it had to reconnect to adequate knowledge. This meant that the very foundations of the Cartesian system of thought were to become the object of a radical critique.

Hobbes's refutation of Descartes's provisional ethics made it necessary to him to call into question the distinctive kind of evidence on which the *Ego Cogito* of the *Meditationes* was grounded, that is, the notion of "clear and distinct idea." In his *Objections* to Descartes, Hobbes argued that such an expression, which revolves around the image of "a great light in the intellect,"³⁸ is just metaphorical,³⁹ and thus devoid of argumentative force. The mere fact that some contents are given to the *Cogito* beyond all doubt actually does not prove anything. In other words, it cannot demonstrate their truth at all. Otherwise, certainty would be confused with evidence, since "anyone who is free of doubt has pretensions of possessing such a light and has no less a tendency of the will to affirm what he does not doubt than does the person who really does have knowledge. Hence this light can be the reason why someone obstinately defends or holds fast to an opinion, but not the reason why he knows his opinion to be true."⁴⁰ It is on these grounds that Hobbes objected to the unfounded deduction drawn by Descartes in the second *Meditation*, where the determination of the subject as *res cogitans* was inferred from the evidence of the *Cogito*.⁴¹ The failure of Descartes's provisional ethics was

38. René DESCARTES, *Meditations on First Philosophy, Third set of Objections*, in *Meditations, Objections, and Replies* (Roger ARIEW and Donald CRESS eds), Indianapolis IN, Hackett Publishing Company, 2006, *Objection XIII (Against Meditation IV: Concerning the True and the False)*, p. 112.

39. Luc FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 78.

40. René DESCARTES, *Meditations on First Philosophy, Third set of Objections, Objection XIII (Against Meditation IV: Concerning the True and the False)*, p. 112.

41. René DESCARTES, *Meditations on First Philosophy, Third set of Objections, Objection II (Against Meditation II: Concerning the Nature of the Human Mind)*, p. 101: "it does not seem a valid argument to say: 'I am thinking, therefore I am a thought' or 'I am understanding, therefore I am an understanding.' For in the same way I could just as well say: 'I am walking, therefore I am an act of walking.' Thus M. Descartes equates the thing that understands with an act of understanding, which is an act of the thing that understands. Or he at least is equating a thing

therefore the result of a theoretical weakness. Paradoxically, the notion of "clear and distinct idea" was not "clear and distinct" at all because it left room for the confusion of evidence and mere opinion of evidence. As a result, if new foundations were to be laid for moral philosophy, it was necessary to clarify and reshape the phenomenological structure of the *Cogito*.

In order to do so, Hobbes had to introduce a richer vocabulary of conscience. Therefore, he split the unified account of the *Ego* into three different formulations. In *Leviathan*, chapters 7, 29 and 37, we are hence provided with a threefold⁴² definition of 'conscience': "private" conscience⁴³ as fallible judgment and opinion of evidence,⁴⁴ "public" conscience as civil law,⁴⁵ and finally conscience as shared knowledge and witness.⁴⁶

By means of the first definition, Hobbes distinguished between the internal realm of private opinion and the domain of external action. This way, he separated the sphere of thought, which "is free"⁴⁷ but fallible, from the realm of outward praxis and civil law. Two fundamental results were thus attained. On the one hand, Hobbes managed to introduce a distinction between truth and belief, so as to avoid the confusion between evidence and certainty. On the other, he prevented error from invading the public sphere and spoiling its unity with its seditious potential.

And that is why Hobbes introduced the second definition. If "private consciences" could not serve as a guide to practice because it was law or "Publique

that understands with the faculty of understanding, which is a power of a thing that understands. Nevertheless, all philosophers draw a distinction between a subject and its faculties and acts, that is, between a subject and its properties and essences." See also *Objection III (Against Meditation II: Concerning the Nature of the Human Mind)*, p. 104: "if M. Descartes were to show that he who understands and his understanding are one and the same, we shall lapse into the parlance of the Schools: the understanding understands, the sight sees, the will wills, and by an exact analogy, the act of walking, or at least the faculty of walking, will walk. All of this is obscure, untoward, and most unworthy of that astuteness which is typical of M. Descartes."

42. Karen FELDMAN, "Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes's *Leviathan*," *Philosophy and Rhetoric*, 34 (2001), pp. 21-37: 24-28; Johan TRALAU, "Hobbes Contra Liberty of Conscience," *Political Theory*, 39 (2011), pp. 58-84: 63-74; Mark HANIN, "Thomas Hobbes's Theory of Conscience," *History of Political Thought*, 33 (2012), pp. 55-85: 71-74.

43. Thomas HOBBS, *Leviathan*, II.29, p. 502: "private Consciences, which are but private opinions"; III.37, p. 696: "our own private Reason, or Conscience."

44. Thomas HOBBS, *Leviathan*, I.7, p. 100 and II.29, p. 502: "for a man's Conscience, and his Judgement is the same thing; and as the Judgement, so also the Conscience may be erroneous." See also *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy*, in William MOLESWORTH (ed.), *The English Works*, London, Bohn, 1839-1845, repr. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, vol. IV, VI.8, p. 30: "conscience I therefore define to be *opinion of evidence*."

45. Thomas HOBBS, *Leviathan*, II.29, p. 502: "the Law is the publique Conscience."

46. Thomas HOBBS, *Leviathan*, I.7, p. 100: "when two, or more men, know of one and the same fact, they are said to be CONSCIOUS of it one to another; which is as much as to know it together [...] such are fittest witnesses of the facts of one another, or of a third."

47. Thomas HOBBS, *Leviathan*, III.37, p. 696: "a private man has alwaies the liberty, (because thought is free,) to beleeve or not beleeve in his heart, those acts that have been given out for Miracles."

Reason” to direct subjects,⁴⁸ the unity of the *Cogito* and the effectiveness of its action needed to be restored. In order to reconnect the inward sphere of intention to the external domain of praxis, Hobbes innovatively defined the sovereign’s commands in terms of “public conscience”: by means of his theory of representation and “*persona ficta*,” the notion of “conscience” was therefore turned into a public phenomenon, subject to law.

Finally, thanks to the third definition, Hobbes grounded the notion of “conscience” on the evidence of rational conclusions, which – being reason common to all men – can be shared by all mankind. Thus, the dangerousness of obstinate consciences was neutralized, and Hobbes managed to restore the connection between both intention and praxis to adequate knowledge. Constituted as a *forum internum* in contrast to the *forum externum* of outward action, namely as a restriction on the efficacy of the laws of nature,⁴⁹ conscience nonetheless brought about the passage from the natural condition to civil society, underpinning a new foundation of both morality and the state. Such a theoretical operation was not an absolute novelty, though. Hobbes actually secured the very existence of a system of morals by grounding it on the commonwealth, but, in so doing, he appropriated the traditional notion of virtue to interpret it in an original way. Since Plato, the realization of the subject, i.e. the individual good, had been achieved in the intersubjectivity of epistemic knowledge, according to which the public sphere was designed.⁵⁰ Once again, in Hobbes’s philosophical reflection the truth of the particular lay in the universal, and virtue could only be attained in the political community since it was a communion of understanding (*cum-scientia*), the sharing of the same horizon of meaning. By getting rid of the “senseless and insignificant Language”⁵¹ of Greek metaphysics (which was a “*supernaturall Philosophy* [...] repugnant to naturall Reason”⁵²), Hobbesian *philosophia prima*, however, provided a truthful foundation for the concept of virtue. Stemming from nominalistic assumptions, the new science actually grounded the theoretical structure of *aretè* on the conclusions of a rational calculus or, better, it

48. Thomas HOBBS, *Leviathan*, II.29, p. 502: “the Law is the publique Conscience, by which he [that lives in a Common-wealth] hath already undertaken to be guided”; III.37, p. 696: “in which question [whether the Miracle we hear, or read of, were a reall work] we are not every one, to make our own private Reason, or Conscience, but the Publique Reason, that is, the reason of Gods Supreme Lieutenant, Judge; and indeed we have made him Judge already, if we have given a Sovereign power, to doe all that is necessary for our peace and defence.”

49. Thomas HOBBS, *De Corpore Politico*, I.4.10, pp. 107-108; *The Citizen*, III.27, pp. 45-46; *Leviathan*, I.15, p. 240: “the Lawes of Nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not always.” See also the marginal note on the same page: “*the Lawes of Nature oblige in Conscience alwayes, but in Effect then onely when there is Security.*”

50. PLATO, *Republic*, 500c-e; 505a-506b; 508a-509b; 588b-592b.

51. Thomas HOBBS, *Leviathan*, IV.46, p. 1058.

52. Thomas HOBBS, *Leviathan*, IV.46, p. 1076.

interpreted such a structure as the necessary result of the formal procedure of which human rationality ultimately consists. *Epistèmè* had thus dismissed its pretensions to absolute certainty and turned itself into a hypothetical and minimalist knowledge, devoid of any substantive content. Yet, it was this very conditional science that made Hobbes succeed where Descartes had failed. Since scientific knowledge did not demand a metaphysical guarantee anymore, Descartes's problematic transition between a provisional and scientific ethics became completely meaningless. All that was required for an intersubjective notion of virtue to be attained was not a *bonum in se*, but the objectivity of a prudential computation of interest. In other words, what was necessary were the laws of nature and their consequent justification of the sovereign's commands. The constant will to observe them both was hence to become the only sort of "firmness" and "resolution" admitted by Hobbes to the testimony of the individual conscience.⁵³ Far from being a kingdom of *arbitrium à la Descartes*, conscience became the monopoly of the sovereign's judgments, at least insofar as it was supposed to determine action. Civil law was ultimately the sole, and artificial, *cum-scientia*: if moral philosophy was a serious matter because of the matter of conscience, Hobbes had found the most effective way to neutralize its dangers.

4. Conclusion

This paper has set the heated exchanges between Descartes and "l'Anglois" against the backdrop of a shared philosophical concern. As we have seen, Descartes and Hobbes embarked on an ambitious enterprise, the foundation of a scientific system of morals. Nevertheless, their common effort took divergent paths. Whereas Hobbes claimed to have grounded ethics and politics on a priori demonstrable science, Descartes had to make do with a *morale par provision* to face the impelling needs of praxis, while still in pursuit of adequate knowledge. Yet, by uncovering the *Ego* of the power of the will that lurked behind the humble *Ego* of methodological doubt, Descartes worked out a notion of virtue that fostered obstinacy under the concealment of reasonableness. Its fuelling the seditious doctrine "*whatsoever a man does against his Conscience, is Sinne*" made of the father of universal doubt an unsuspectable ally of the obscure forces that fight for the spread of spiritual darkness and

53. Thomas HOBBS, *De Corpore Politico*, I.4.10, p. 108: "the force therefore of the law of nature [...] is always *in foro interno*, wherein the action of obedience being unsafe, the will and readiness to perform, is taken for the performance"; *De Cive*, I.3.27, p. 195: "interea tamen obligamur ad animum eas observandi"; *Leviathan*, I.15, p. 240: "the Lawes of Nature [...] oblige onely to a desire, and endeavour, I mean an unfeigned and constant endeavor." Actually, despite following Descartes in insisting on the firmness and resolution of the will, Hobbes succeeded in securing it to the scientific knowledge of the human good, that is, of the necessary conditions of man's preservation and contentment.

the subjection of consciences. Hence, if there was not much love lost between Hobbes and Descartes, it was not because of a personal matter, nor for intellectual rivalry alone, but for their common quest for the contentment of life.

To conclude, while Descartes's *Cogito* failed to account for the distinction between evidence and opinion of evidence and endangered the political order, Hobbes worked out a multi-layered notion of conscience and developed it into an indispensable theoretical device to accomplish his politico-theological programme. His attempt to void the subversive potential of erroneous moral systems was thus part of a broader strategy. As a matter of fact, from private interpretation of good and evil "all seditions concerning religion and ecclesiastical government"⁵⁴ were to arise because religious authorities employed prejudices and dogmatism to increase their indirect powers. By evoking separate essences and analogous absurdities from the darkness of school distinctions,⁵⁵ ecclesiastical authorities erected a ghostly realm of deceit and ambition. They manipulated the fears and hopes of the common people to challenge the civil power, and finally to lead it to ruin. Therefore, if Hobbes took pain to neutralize the "*Ignis fatuus* of Vain Philosophy"⁵⁶ it was because he aimed to debunk and dissolve the "Kingdom of Darkness," and to stop the perpetual war which not only is waged by handling the sword, but also the pen.⁵⁷

Università degli Studi di Milano/EHESS

SUMMARY

In search for certainty in the conduct of life, Descartes and Hobbes set out to found a scientific system of morals. Nonetheless, they came to opposite conclusions. Whereas Hobbes claimed to have grounded ethics and politics on a *priori* demonstrable science, Descartes had to make do with a *morale par provision* to face the impelling needs of praxis, while still in pursuit of adequate knowledge. By explaining why Hobbes was to regard Descartes's provisional ethics as a major polemical target, this paper explores Hobbes's critique of the Cartesian effort to attain the contentment of life, and finally, it outlines the Hobbesian solution.

54. Thomas HOBBS, *De Corpore Politico*, II.8.5, p. 204.

55. Gianni PAGANINI, *Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and Its Sources*, in Patricia SPRINGBORG (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 337-357.

56. Thomas HOBBS, *Leviathan*, IV.47, p. 1110.

57. Thomas HOBBS, *The Citizen, The Epistle Dedicatory*, p. v.

SOMMAIRE

Dans leur recherche d'une certitude dans la conduite de la vie, Descartes et Hobbes entreprirent la fondation d'une morale scientifique. Toutefois, ils arrivèrent à des conclusions opposées. Tandis que Hobbes prétendit avoir posé les fondements de l'éthique et de la politique dans une science *a priori*, Descartes fut contraint de se rabattre sur une *morale par provision* pour répondre aux exigences inéluctables de l'action, tout en continuant la quête d'une connaissance adéquate. En expliquant comment Hobbes a trouvé, dans la morale provisoire cartésienne, un objectif polémique majeur, cet article examine la critique effectuée par Hobbes de l'effort cartésien pour atteindre le contentement de la vie. Enfin, il expose dans ses grandes lignes la solution hobbesienne.

DU SUBJECTIVISME NON-RELATIVISTE DE LA MORALE HOBBSIENNE

SAMUEL LIZOTTE

Thomas Hobbes est aujourd'hui connu principalement pour sa théorie politique du contrat social, avec sa vision jugée très pessimiste de la guerre perpétuelle des humains à l'état de nature, souvent opposée à celle de Jean-Jacques Rousseau, et pour sa théorie des passions, comme étant à la base de tous les comportements humains. Cependant, Hobbes a aussi émis de nombreuses idées menant à une théorie morale, qui se veut un prolongement de sa théorie des passions et aux fondements de sa théorie politique. Vers la fin de sa vie, Hobbes a écrit la chose suivante : « *Prior to [my] work, nothing had been written in ethics concerning common or vulgar feelings. But [I] deduced the customs and practices of men from human nature, virtues and vices from natural law, and good or malicious actions from the laws of states¹.* » Mais quelle est cette théorie morale révolutionnaire que prétend avoir trouvée Hobbes ? Le but de cet article est de préciser d'abord (1) les fondements passionnels de la morale hobbesienne et (2) son rôle dans sa théorie politique, avant de (3) démontrer que malgré ses fondements *subjectifs*, puisque passionnels, la théorie morale hobbesienne n'en est pas pour autant *relativiste*.

1. La théorie hobbesienne des passions

Hobbes, en tant que moniste mécaniste, réduit tout phénomène naturel dans l'univers au mouvement de la matière. La vie humaine, ainsi que les sensations et les passions, ne font pas exception à cette règle, « [...] 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 sensation² ». Voyons donc d'abord comment Hobbes en arrive à tracer un lien entre les passions et la morale.

1. Thomas HOBBS (1676), « The Prose Life », nouvelle traduction par Mary Lyons dans Thomas HOBBS, *The Elements of Law Natural and Politic*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 251.

2. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 6, Paris, Gallimard, 2000, p. 140.

1.1. Les passions

La passion première pour Hobbes est le *désir*, divisé en *appétit*, qui est un *effort* [*endeavour*] en direction de ce que le corps perçoit comme étant un bien, utile et agréable, et en *aversion*, qui est un effort pour éviter quelque chose qu'on perçoit comme nuisible³. L'apparition du désir positif ou appétit, et du négatif ou aversion, provoquent respectivement le renforcement et la gêne du mouvement vital dans le corps⁴, de la circulation sanguine entre autres, ce qui rend ces passions objectivement bonnes ou mauvaises pour le corps humain. Ces passions primaires sont pour Hobbes la source du bien et du mal, car [...] 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 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 [*Commonwealth*] n'existe pas) ou de celle qui la représente (là où 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 mauvais⁵.

Les catégories morales du bon et du mauvais sont ainsi déterminées par les passions subjectives et rien n'est bon ou mauvais « en soi », mais seulement perçu comme utile ou nuisible. Mais plus encore, « [...] 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 soit⁶. » Les passions étant changeantes, nous ne désirons pas tous ou à tout moment les mêmes choses et encore moins les mêmes moyens pour obtenir ces choses. De plus, nous sommes souvent trompés par des biens et maux apparents, car le résultat des délibérations internes menant à l'appétit ou à l'aversion dépend de prévisions [*foresights*] incertaines concernant les conséquences des actions et événements, bien que l'expérience et la raison permettent de limiter les mauvaises prévisions⁷.

Ces passages démontrent déjà comment la théorie morale de Hobbes est fondée sur un subjectivisme et un instrumentalisme moraux. Mais comment, alors, espérer trouver un fondement universel permettant d'établir des règles morales et de guider le comportement humain? En fait, la question qu'il faut

3. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 124-125. Voir aussi *The Elements of Law*, I, VII, § 2, p. 43-44.

4. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 128-129. Voir aussi *The Elements of Law*, I, VII, § 1, p. 43.

5. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 127. Voir aussi *The Elements of Law*, I, VII, § 3, p. 44.

6. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 126. Voir aussi *The Elements of Law*, I, X, § 2, p. 60-61.

7. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 139.

maintenant se poser est la suivante : Hobbes croyait-il vraiment qu'il n'existait pas de bien ou de mal universels ou est-ce qu'il défendait plutôt l'idée que rien n'est bon ou mauvais « en soi », « par nature », mais qu'un objet pourrait être universellement reconnu comme tel par l'ensemble des subjectivités humaines, par « intersubjectivité » ? Il semble, comme nous le verrons, que Hobbes tende plutôt vers la deuxième option.

1.2. La félicité

Lorsqu'on étudie le concept de « félicité » chez Hobbes, en tant qu'état de satisfaction de l'humain une fois qu'il a obtenu l'objet le plus cher de ses désirs ou son « plus grand bien », on comprend qu'il ne cherche pas à en rejeter l'idée, mais bien plutôt à en changer l'objet, qui était lourd de traditions chrétienne et stoïcienne à son époque. Pour Hobbes, la félicité dans le monde n'est pas l'atteinte d'une paix de l'âme par une négation chrétienne ou stoïcienne des passions, ni une résignation à son sort dans l'attente d'un bien ultime dans un autre monde.

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 lit 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'arrêtent⁸.

La vie humaine étant dominée par le désir et les passions, l'idée d'un « désir ultime » menant à l'extinction des passions signifierait la fin de la vie, ce qui ne pourrait être conçu comme une forme de félicité dans ce monde⁹. Pour Hobbes, la félicité est plutôt

[...] 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 futur. 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 désiré¹⁰.

Ceci peut, selon Hobbes, expliquer pourquoi les humains, même lorsqu'ils obtiennent l'objet de leur désir, en veulent toujours plus. La félicité serait ainsi

8. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 11, p. 186.

9. Thomas HOBBS, *The Elements of Law*, I, VIII, § 6, p. 44.

10. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 11, p. 187.

dans le *processus* continuels du désir et de l'obtention de l'objet du désir et non pas seulement dans la seule *obtention*¹¹. Mais si cette définition de la félicité correspond peut-être mieux à la vie humaine que les définitions traditionnelles, elle n'est pas suffisante pour fonder une théorie morale non-relativiste, car elle ne propose aucun objet universel des désirs ou loi morale prescriptive, se bornant à une description des comportements et de la psychologie humains.

Heureusement, Hobbes ne s'arrête pas là. En souhaitant fonder sa théorie morale, il observe que les gens donnent souvent des noms différents aux mêmes choses, selon les différences de leurs jugements et donc, de leurs passions¹² et que les humains semblent ainsi les seuls juges du bien et du mal, de la vertu et du vice. Cependant, il ajoute que si aucun objet particulier ne mène à la satisfaction éternelle ou à la fin du désir, il place du moins « [...] au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance [*power*] après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort¹³. » Or, un « penchant universel » ou un « désir partagé par tous les humains et qui ne cesse qu'à la mort », considérant, comme on l'a souligné précédemment, que Hobbes définit le bien comme étant « tout objet de nos désirs », n'est-ce pas très exactement ce que l'on appelle un « bien universel » ?

1.3. La puissance

« Chez un humain, la PUISSANCE (considérée universellement) consiste en ses moyens actuels pour acquérir dans l'avenir un bien apparent quelconque¹⁴. » Elle peut être purement physique ou mentale, *naturelle*, comme la force physique ou l'intelligence, ou encore un signe *instrumental* de cette puissance, comme la richesse, outil permettant, d'une part, d'obtenir plus de puissance et, d'autre part, de laisser entendre que l'on est puissant puisque l'on est parvenu à acquérir des richesses¹⁵. Mais la puissance d'une personne est aussi fluctuante et comparative, déterminée d'après les besoins, le jugement et le pouvoir des autres¹⁶ et si Hobbes affirme que les humains recherchent toujours plus de puissance, c'est parce que le seul moyen de préserver ses biens et sa puissance est d'acquérir plus de puissance¹⁷.

Ceci correspond à l'idée de Hobbes comme quoi la vie n'est qu'une poursuite infinie des désirs, avec la puissance comme clé principale pour obtenir l'objet de ses désirs et, d'une certaine façon, la félicité. La puissance semble

11. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 6, p. 140. Voir aussi *The Elements of Law*, I, VIII, 7, p. 45.

12. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 11, p. 194.

13. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 187-188.

14. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 10, p. 170.

15. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 170-171. Voir aussi *The Elements of Law*, I, VIII, § 4-5, p. 48-49.

16. Thomas HOBBS, *The Elements of Law*, VIII, § 4, p. 48.

17. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 11, p. 188.

ainsi une candidate possible au titre de bien universel qui motive les comportements humains et qui pourrait servir de fondement moral. Il n'y aurait alors pas d'objet défini du monde qui comblerait tous les désirs humains, mais tous rechercheraient, à travers différents moyens, la puissance, qui a le potentiel de permettre l'atteinte de presque tous les désirs. Ceci rendrait la théorie morale hobbesienne à la fois universelle et subjectiviste, puisqu'il y aurait un moyen universel d'arriver à des biens subjectifs pluriels. La puissance n'est pas, pour Hobbes, un bien « en soi » ou « transcendant » : elle est un bien « intersubjectif », puisque tous les humains considèrent *leur* puissance comme un bien et non pas *la* puissance en général. Mais n'ayant que leur propre bien-être à l'esprit, les humains semblent destinés, comme nous le verrons, à s'entretuer éternellement dans leur quête incessante de puissance. Comment, dans ce cadre, parvenir à un accord concernant le bien et le mal ?

2. De l'état de nature à l'état civil

On pourrait penser que Hobbes s'est embarqué dans une tâche impossible, soit celle de trouver un critère universel pour fonder la moralité dans un monde où la moralité est purement subjective. Cependant, nous verrons que le contexte décrit jusqu'ici par Hobbes n'est pas le contexte social actuel et que la puissance, qui semble être la grande candidate au statut de « bien universel », n'est en fait qu'un moyen vers un autre bien, hors de l'état de guerre perpétuelle.

2.1. L'état de nature

Comme on l'a vu précédemment, non seulement les humains ne s'accordent pas sur ce qui est bien ou mal, puisqu'ils réfléchissent seulement avec leur propre bénéfice en tête, mais une relative égalité physique et mentale entre tous les humains les amène à croire qu'autrui n'est jamais vraiment plus puissant qu'eux, personne n'étant assez fort ou intelligent pour ne pas pouvoir être tué par la ruse ou par un groupe. Ceci fait que les humains sont souvent amenés à prendre l'initiative pour rabaisser la puissance des autres pour augmenter la leur¹⁸. Or, si c'est dans la nature de l'humain d'agir ainsi, cela doit nécessairement entraîner un état de guerre perpétuelle¹⁹. Hobbes l'appelle l'« état de nature » [*condition of mere nature*] et dans celui-ci, « [*e*]very man by natural passion, calleth that good which pleaseth him for the present, or so far forth as he can foresee; and in like manner that which displeaseth him evil²⁰. » Cependant,

18. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 13, p. 220. Voir aussi *The Elements of Law*, I, XIV, § 2, p. 78.

19. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 222-223. Voir aussi *The Elements of Law*, I, XV, § 11, p. 80.

20. Thomas HOBBS, *The Elements of Law*, I, XVII, § 14, p. 98.

les passions poussent aussi les humains à désirer ce qui est le meilleur pour eux et à éviter ce qui les blesse, principalement la mort, qui est l'assurance de la perte de toute puissance et la très grande possibilité d'intenses douleurs physiques²¹. Aussi, puisque les humains possèdent la raison²², ils en viennent à considérer qu'il est raisonnable pour eux de chercher à se préserver par tous les moyens rendus disponibles par leur puissance. Hobbes appelle ceci le « droit de nature²³ » [*right of nature*]. « *And therefore he that foreseeeth the whole way to his preservation (which is the end that every one by nature aimeth at) must also call it good, and the contrary evil. And this is that good and evil, which not every man in passion calleth so, but all men by reason*²⁴. »

On voit ici poindre un nouveau candidat au bien suprême. En effet, si tout le monde cherche la puissance, cette dernière n'est accessible que si l'on est en vie. La puissance ne serait qu'un *moyen*, le meilleur, afin de préserver sa vie, la vie elle-même étant l'*objet* ou le *bien* à posséder à tout prix. Or, puisque c'est à chaque individu de juger des moyens pour arriver à ses fins et de ce qui est bon ou mauvais pour lui, le droit de nature de chacun lui donne le droit sur toute chose ou, autrement dit, le droit d'user de toute sa puissance et de la façon qu'il le souhaite pour préserver sa vie, y compris en tuant ceux qu'il juge être des menaces, maintenant du coup les humains dans un état de guerre et en danger continu de perdre la vie²⁵. Constatant ceci, il devient raisonnable pour chaque individu de rechercher la *paix*, car elle représente la meilleure condition dans laquelle on peut acquérir de la puissance sans trop de risques et préserver sa vie, tout en se défendant de toute sa puissance contre ceux qui rejettent cette paix²⁶. Dans l'état de nature, « [l]es passions qui poussent les humains à la paix sont la peur de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et l'espoir de les obtenir par leur activité. La raison suggère les articles de paix adéquats, sur lesquels ils se mettront d'accord. Ces articles sont ceux qu'on appelle encore lois de nature²⁷ [*laws of nature*]. » Ces *lois* de nature, nées du *droit* de nature, ce dernier étant lui-même un calcul raisonnable basé sur la peur de la mort, serviront alors de guides pour la moralité. Hobbes en énumère plusieurs, mais elles ont toutes ceci en commun qu'« [u]ne LOI DE NATURE (*lex naturalis*) est un précepte, ou une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui

21. Thomas HOBBS, *The Elements of Law*, I, XIV, § 6, p. 79.

22. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 5, p. 111.

23. Thomas HOBBS, *The Elements of Law*, § 14, p. 229. Voir aussi *The Elements of Law*, I, XIV, § 6, p. 79.

24. Thomas HOBBS, *The Elements of Law*, I, XVII, § 14, p. 98.

25. Thomas HOBBS, *The Elements of Law*, I, XV, § 10, p. 80.

26. Thomas HOBBS, *The Elements of Law*, § 14, p. 81. Voir aussi *Léviathan*, I, 14, p. 231.

27. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 13, p. 228.

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 préservée²⁸. »

Avec le droit et les lois de nature, Hobbes considère qu'il détient la clé de sa théorie morale. En effet, puisque tous considèrent leur préservation comme le plus grand des biens, il est raisonnable qu'ils considèrent aussi les moyens de leur préservation, soit les lois de nature, comme des biens.

And therefore the fulfilling of all these laws is good in reason; and the breaking of them evil. And so also the habit, or disposition, or intention to fulfill them good; and the neglect of them evil. And from hence cometh that distinction of malum pænæ, and malum culpæ; for malum pænæ is any pain or molestation of mind whatsoever; but malum culpæ is that action which is contrary to reason and the law of nature; as also the habit of doing according to these and other laws of nature that tend to our preservation, is that we call VIRTUE; and the habit of doing the contrary, VICE²⁹.

Hobbes semble ici avoir trouvé une passion assez puissante et universellement partagée, soit le désir de préservation, pour établir un critère de moralité et fonder sa théorie morale. Ce désir est ensuite tourné vers ce qui paraît être un « bien universel », soit *la vie*. Cette dernière est en effet considérée comme un bien par tous les humains en bonne santé mentale et la mort, au contraire, comme le plus grand des maux, donnant naissance aux droit et lois de nature.

Et la science de ces lois est la seule vraie philosophie 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 humain. *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 mauvais³⁰.

Dans ce long passage, on peut voir que Hobbes arrive à une définition concrète de ce que peut être une vertu morale dans un monde subjectiviste.

28. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 14, p. 230.

29. Thomas HOBBS, *The Elements of Law*, I, XVII, § 14, p. 98.

30. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 15, p. 267-268.

Une vertu morale est ce qui obéit aux lois de nature et qui promet donc la paix nécessaire à la quête de puissance de chacun, par la préservation de leur vie, dans un monde où le bien et le mal et le juste et l'injuste sont toujours, à l'état de nature, fonction de l'individu et de la situation. La théorie morale de Hobbes est donc subjectiviste, instrumentaliste et nominaliste, mais elle repose quand même sur un bien et un mal quasi-universels, soit la vie et la mort. Cependant, il reste encore à Hobbes un dernier problème: si on ne s'entend pas sur les moyens pour obtenir la paix, comment peut-on espérer mettre en pratique cette théorie? Bien que Hobbes reconnaisse que les humains puissent en venir à rechercher la paix dans l'état de nature, cela ne garantit pas qu'ils s'accorderont sur les termes et les moyens de cette paix, puisque chacun reste juge de ce qui est bon et mauvais pour lui.

2.2. *L'état civil*

Pour pallier ce problème, Hobbes utilise la seconde loi de nature, qui veut 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-même³¹. » Ceux qui désirent la paix doivent abandonner leur droit de nature, leur « droit sur toute chose », afin de sortir de l'état de guerre perpétuelle. Les humains doivent transférer leur droit à l'aide d'un « contrat³² », dans le but de fonder un État qui devra assurer 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 nature³³ [...].

On peut voir que l'établissement de l'État consiste en un transfert par chacun de son droit de nature à un « souverain » qui, en échange de ce pouvoir, devra assurer lui-même la sécurité des contractants, qui deviennent alors ses « citoyens » ou « sujets ». Hobbes définit ainsi l'État comme étant « [...] 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

31. Thomas HOBBS, *Léviathan*, 14, p. 232. Voir aussi *The Elements of Law*, I, XV, § 2, p. 82.

32. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 235. Voir aussi *The Elements of Law*, I, XV, § 8, p. 84.

33. Thomas HOBBS, *Léviathan*, II, 17, p. 282.

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 commune³⁴. »

Ce contrat est nécessaire à la paix civile, car si la vertu morale consiste, dans l'état de nature, à respecter les lois de nature, ces dernières ne sont pas à proprement parler des *lois*, mais plutôt des *règles* morales qui *inclinent* les humains à la paix et à l'obéissance, notamment parce que si on enfreint ces règles, on a plus de *risques* de mourir de façon violente³⁵. Au contraire, une fois l'État établi, elles deviennent des *lois civiles* et la puissance coercitive du souverain peut *obliger* les citoyens à leur obéir, sous peine de châtiment déterminé et *certain*³⁶. Comme dans l'état de nature, dans l'État civil, le bien consiste en la préservation de soi et la vertu dans l'obéissance aux lois. Cependant, alors que dans l'état de nature, la conservation de soi se fait aux dépens des autres et selon son propre jugement, dans l'État civil, la conservation est assurée par l'État, qui détermine ce qui est permis de faire pour se préserver et le souverain y a l'entière autorité pour imposer sa vision du bien et du mal. Ce fait permet d'ailleurs à la théorie hobbesienne de rendre compte du pluralisme des lois et des mœurs dans les différents États du monde. On peut voir enfin que s'il existe un bien et un mal universels dès l'état de nature, soit la vie et la mort, la théorie morale hobbesienne culmine dans l'État civil, où un pouvoir coercitif impose des « lois morales » ou une « science morale », universellement applicables à tous selon des règles et des conditions précises, qui guident moralement les citoyens pour les garder dans le droit chemin et qui imposent des châtements assez terrifiants pour les y ramener de force s'ils en dévient. En transférant leur droit de nature au souverain, les citoyens garantissent la paix et leur sécurité afin de poursuivre sans danger, tant qu'ils restent dans le cadre prescrit par les lois civiles, leur recherche de puissance.

3. Une morale subjectiviste non-relativiste est-elle possible ?

Maintenant que tout cela a été dit, une question que l'on pourrait se poser serait la suivante : Hobbes défend-t-il un relativisme moral ? Si l'on part de l'idée que ce qui est bien et mal est purement relatif à l'individu dans l'état de nature et au souverain dans l'État civil, il peut sembler que ce soit le cas. Il est alors, en effet, difficile d'en arriver à une théorie morale qui dit autre chose que « les jugements moraux et le bien et le mal sont relatifs ». Cependant, il semble, d'après les observations que nous avons faites, que Hobbes soit convaincu d'avoir trouvé un critère moral ou du moins, des biens et des maux

34. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 288-289. Voir aussi *The Elements of Law*, I, XIX, § 7, p. 106.

35. Thomas HOBBS, *Léviathan*, 26, p. 408. Voir aussi *The Elements of Law*, II, XXIX, § 7, p. 180.

36. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 408-409.

universels. Mais qu'en est-il vraiment ? Selon David Gauthier, la théorie morale de Hobbes est minimaliste, subjectiviste et conventionnelle, rendue possible par la volonté universelle de paix chez tous les humains raisonnables, mais elle reste *relative* à chaque individu ou État particulier.

Hobbes's moral theory is a dual conventionalism, in which a conventional reason, superseding natural reason, justifies a conventional morality, constraining natural behavior. Hobbes has succeeded in demonstrating the possibility of morality, while accepting the three dogmas of the economists which define the modern moral problematic—the subjectivity of value, the instrumentality of reason, and the non-tuism of interest. [...] The morality that Hobbes establishes is minimal; it represents the weakest of constraints on natural maximising behavior—that set by considerations of mutual advantage. It is only because each person has an interest in peace that each has grounds to accept the conventional reason and morality which together override the straightforward maximisation of subjective value³⁷.

Toujours selon Gauthier, Hobbes croit en la

[...] necessity of a civil Sovereign, not as absolute enforcer, but rather as arbitrator, whose primary task is to provide the conventional standard of right reason required to uphold the laws of nature. [...] That this standard is conventional follows from the fact that each person has ground for accepting it only insofar as it is common knowledge that most persons both accept and expect others to accept it. Basing reason on peace, rather than on individual preservation, is mutually beneficial, but against each person's interest should others not accept it³⁸.

Gauthier restreint donc l'existence de la morale à sa forme sous l'État civil, en en faisant une convention soutenue par le souverain, mais qui est tout de même *relative* à chaque souverain, ce dernier se faisant seul juge de ce qui est moralement acceptable ou inacceptable.

James Hamilton, semblablement, accorde aussi un relativisme moral total à l'état de nature, alors que l'établissement de l'État civil stabilise les conventions nécessaires à l'établissement d'une « science » morale, mais seulement à l'intérieur de l'État, le relativisme moral continuant de plonger les relations internationales dans une suite de désaccords se terminant plus ou moins inévitablement en hostilité³⁹.

For Hobbes the sovereign, empowered by the consent of subjects in the covenant of subjection, served as a political criterion, not an epistemological one. A sovereign was necessary because no one could otherwise agree on the truth of matters that caused conflict. [...] Montaigne's criterion (mire de la vérité et de la raison)

37. David GAUTHIER, « Thomas Hobbes: Moral Theorist », *The Journal of Philosophy*, 76 (1979), p. 558.

38. David GAUTHIER, « Thomas Hobbes » p. 557-558.

39. James HAMILTON, « Pyrrhonism in the Political Philosophy of Thomas Hobbes », *British Journal for the History of Philosophy*, 20 (2012), p. 218.

was actually a criterion of action, the accepted opinions and customs of each country; it did not establish reality. Hobbes's sovereign judge also functioned as a criterion of action by settling disputes about theology, politics and morality. He provides a bridge between the moral subjectivity and relativity of the state of nature and a well-defined set of binding rules of morality represented by the civil laws, the foundation of human peace and prosperity⁴⁰.

Dans l'État civil, le relativisme moral serait contenu ou modéré par le fait que les définitions du bien et du mal selon le souverain, bien qu'encore subjectives, seraient universellement imposées à tous⁴¹. Le souverain deviendrait alors un critère d'action morale, plutôt qu'un critère épistémique moral⁴². Cette idée est reprise par Richard Popkin, lorsqu'il dit que

[i]n the areas of religion and morals, Hobbes had contended that there is no way people can decide between competing claims. There is no rational criterion of knowledge in these kinds of cases. However, it is necessary for social reasons that decisions be made about moral and religious conduct. The sovereign makes the decision, which is arbitrary from any evidential point of view, and the decision is accepted by everyone as if it were true⁴³.

Raymond Polin va dans le même sens, car il considère que puisque les biens et les maux acquièrent leur sens relativement aux passions, il est impossible de fonder une mesure commune du bien et du mal sur la nature des objets eux-mêmes. Il n'existe que des moyens et des fins par rapport à des désirs personnels⁴⁴. Mais une fois le souverain établi, la morale n'est plus relative aux opinions de chaque individu devenu citoyen, car il y a maintenant des lois civiles imposées par la force à tous les citoyens par le souverain⁴⁵. La morale devient « socialement » objective, une forme de calcul utilitariste⁴⁶. Mais doit-on dire alors que Hobbes a abandonné son relativisme ? Selon Polin, non, parce que la constellation de souverains et de constitutions de cités possibles est infinie. Plus encore, même si la vie est le seul bien suprême ou partagé par tous, les valeurs n'ont aucune réalité objective ou signification subjective permanente : chacun ne les voit que comme des moyens dans un calcul téléologique afin de satisfaire ses désirs⁴⁷.

Ceci dit, considérons les arguments de Hobbes. Lorsqu'il affirme que l'usage des mots « bon » et « mauvais » est toujours relatif à la personne qui les

40. James HAMILTON, « Pyrrhonism », p. 226.

41. James HAMILTON, « Pyrrhonism », p. 222.

42. James HAMILTON, « Pyrrhonism », p. 226.

43. Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 201.

44. Raymond POLIN, « Le bien et le mal » dans Raymond POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, 1977, p. 133.

45. Raymond POLIN, « Le bien et le mal », p. 138-139.

46. Raymond POLIN, « Le bien et le mal », p. 147.

47. Raymond POLIN, « Le bien et le mal », p. 148-150.

emploie et qu'il n'y a rien qui soit absolument bon ou mauvais *par nature*⁴⁸, cela laisse effectivement entendre que les jugements moraux sont relatifs à la personne qui les porte et que rien dans le monde n'est bien ou mal de façon *transcendante* ou *en soi*. Mais si la seconde partie de cette affirmation reste hors de tout doute dans l'œuvre de Hobbes, la première n'implique un relativisme moral *que* s'il n'existe aucun consensus concernant certains objets du monde. Or, ce n'est pas le cas⁴⁹, car pour Hobbes, selon Richard Tuck,

[...] one of the chief objectives of moral philosophy was to answer the moral relativist such as Montaigne, who recognized the sheer diversity of actual moral beliefs; this relativist could be answered satisfactorily by the empirical observation that there are limits to that diversity, and that human beings of all times and places do agree about certain things⁵⁰.

Certaines choses comme la vie et la santé semblent en effet désirables pour tous les humains, ce qui n'oblige aucunement à prétendre que le bien et le mal moral sont fondés dans la *nature* des choses ou fixés éternellement dans un monde transcendantal, plutôt que dans le calcul rationnel de chaque humain⁵¹. On pourrait même dire avec Bernard Gert que « [t]o say that there is a limit to the goals that are rational, but that within this limit there is no ranking of goals, is a very sophisticated view, and it may be a correct one⁵² ».

Mais Hobbes précise aussi qu'il n'existe pas de *fin ultime* ou de *bien suprême* vers lesquels tendraient les humains et qui, une fois atteints, leur permettrait d'obtenir le repos de l'âme⁵³. Or, cela implique-t-il que les humains ne tendent pas vers un but ou un bien suprême ou cela ne signifie-t-il pas plutôt seulement que leur atteinte n'entraîne pas le repos de l'âme? Il semble que, pour Hobbes, comme le souligne Michel Malherbe, « [i]l n'y a pas d'autre bien que de vivre. Comme la vie est une persévérance, le bien est en fait la série de ces biens par lesquels le vivant se conserve et assure le progrès de son existence. Point de *summum bonum*, où l'esprit satisfait trouverait le repos. La fin ultime serait la fin mortelle⁵⁴. » N'est-ce pas justement le cas lorsque Hobbes affirme que les actions volontaires des humains visent à obtenir et à préserver une vie heureuse et qu'ils ne diffèrent ainsi que sur les moyens à utiliser pour y arriver et non sur le but, à cause de leurs différences de passions et de jugement⁵⁵?

48. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 6, p. 127.

49. Richard TUCK, « Hobbes's Moral Philosophy » dans Tom Sorell, *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 186. Voir aussi dans le même ouvrage, Bernard GERT, « Hobbes's psychology », p. 171.

50. Richard TUCK, « Hobbes's Moral Philosophy », p. 187.

51. Michel MALHERBE, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 2000, p. 127.

52. Bernard GERT, « Hobbes's psychology » dans Tom SORELL, *The Cambridge Companion to Hobbes*, p. 170.

53. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 11, p. 186.

54. Michel MALHERBE, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, p. 107-108.

55. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 11, p. 186-187.

Ceci ressemble alors fortement, comme on l'a vu, à une définition de ce que pourrait être un bien suprême.

Cependant, est-ce suffisant pour fonder une morale à la fois subjectiviste, ce qu'elle est certainement, et non-relativiste ? Cela semble incertain, car si les humains ne partagent pas au moins un désir ou une aversion, on risque effectivement toujours de sombrer dans le relativisme. La *puissance*, comme on l'a vu, ne peut pas être ce bien ultime, même si elle semble être l'objet principal des désirs de tous les humains⁵⁶. Selon Malherbe, Hobbes affirme que le bien premier dans l'état de nature est la *puissance*⁵⁷. Il semble cependant que ce ne soit pas vraiment le cas. Le bien premier dans l'état de nature, comme dans l'État civil, est la *vie*, la puissance n'est que le meilleur *moyen* de la préserver⁵⁸. Aucun humain raisonnable ne préférerait obtenir plus de puissance plutôt que de préserver sa vie. La puissance est nécessaire à la préservation de la vie, comme l'est la paix, mais il est préférable, sauf dans certains cas particuliers, d'être en vie sans ou avec peu de puissance, que mort. En effet, comme le dit encore Tuck, « [t]he most prominent candidate, and indeed the foundation of Hobbes's theory, was the conviction that each man has a right to preserve himself. [...] Self-preservation was indeed an extremely plausible candidate for a universal principle⁵⁹. »

La théorie morale de Hobbes semble donc bel et bien, comme on l'a vu, subjectiviste, instrumentaliste et nominaliste, puisqu'il n'y a pas pour lui de bien ou de mal *en soi*, mais seulement selon le jugement et les passions des humains vers leur préservation. Cependant, la découverte d'un bien et d'un mal universels, soit la vie et la mort, permettent à Hobbes de se défendre contre le relativisme, puisque le jugement des humains a au moins une base rationnelle commune, soit la volonté de préserver leur vie, sauf dans le cas des fous et peut-être de ceux qui souffrent intensément et de façon chronique et irrémédiable⁶⁰. Pour reprendre les mots de Gert, « [e]ven though Hobbes holds that "good is said to be relative to person, place, and time"⁶¹, he realizes that this is not incompatible with holding that some things are good for everyone⁶². » Et lorsque les humains passent de la promotion directe de leur bien personnel, à travers le droit de nature, aux valeurs morales plus altruistes telles que la justice ou l'équité, il ne faut pas croire que Hobbes abandonne son idée de subjectivité des désirs pour la quête d'un bien transcendant. En fait, on ne passe pas de l'intérêt particulier au bien commun, on passe

56. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 187-188.

57. Michel MALHERBE, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, p. 110.

58. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 14, p. 229.

59. Richard TUCK, « Hobbes's Moral Philosophy », p. 188.

60. Bernard GERT, « Hobbes's psychology », p. 170.

61. Cité par Gert à partir de Thomas HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio secunda de homine*, Londres, 1658, XI, § 4.

62. Bernard GERT, « Hobbes's psychology », p. 171.

d'un bien passionnel direct et empirique à un bien rationnel, puisque tous les humains, grâce à la raison, en viennent à accepter, en gardant en tête leur propre préservation qui sera ainsi favorisée, les définitions du bien et du mal et celles des vertus et des vices imposées par le souverain qu'ils ont désigné par contrat⁶³.

Conclusion

Il semble donc que ce soit à ces découvertes que Hobbes faisait référence lorsqu'il affirmait qu'il avait d'abord réussi à expliquer les habitudes et mœurs de l'humain en observant sa nature, soit ses passions et sa recherche perpétuelle de puissance; qu'il avait ensuite trouvé ce que pouvaient être les vertus et les vices, en les associant respectivement au respect et au non-respect des lois de nature et civiles; et enfin qu'il avait su distinguer les actions mauvaises des bonnes à partir de la loi civile, car le souverain y a le pouvoir d'établir sa vision du bien et du mal et de la faire respecter par la force. On a aussi pu constater que si Hobbes défend certainement une théorie morale subjectiviste, instrumentaliste et nominaliste, cette dernière n'est pas relativiste, ou du moins pas dans le sens absolu normalement attribué à ce terme, car Hobbes reconnaît au moins un bien et un mal suprêmes reconnus rationnellement comme tels par chaque humain, que ce soit à l'état de nature ou dans l'État civil, soit la vie et la mort, sans toutefois considérer qu'ils soient bien ou mal *en soi*. Les observations de Hobbes concernant les motivations humaines semblent très justes encore aujourd'hui. Il est un penseur qui gagnerait à être lu davantage, même si son système est souvent teinté d'un profond pessimisme — ou devrait-on dire, de *réalisme*? — et la place de sa théorie morale dans son œuvre, comme découlant de sa théorie des passions, mais surtout comme fondement de sa théorie politique, est trop souvent tue, ce qui ne rend pas justice à son œuvre.

Université du Québec à Trois-Rivières

63. Michel MALHERBE, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, p. 126.

SOMMAIRE

Nous verrons dans cet article, après la démonstration de l'origine passionnelle de la morale et de sa place au fondement de la théorie politique hobbesienne, que si le bien et le mal sont certainement, pour Hobbes, « subjectifs », il n'est pas aussi certain qu'ils soient « relatifs » au sens fort du terme.

SUMMARY

After showing how morality is grounded on the passions and how it is located at the foundation of Hobbes' political theory, we will see in this paper that if good and evil are indeed "subjective" for Hobbes, they are not as certainly "relative" in the strong sense of the term.

DIVERSITY AND FELICITY: Hobbes's Science of Human Flourishing

ERICKA TUCKER

We do not generally take the Hobbesian project to be one that encourages human flourishing. I will argue that it is; indeed, I will propose that Hobbes attempts the first modern project to provide for the possibility of the diversity of human flourishing in the civil state. To do so, I will draw on the recent work of Donald Rutherford, who takes Hobbes to be a eudaimonist in the Aristotelian tradition. In "The End of Ends?: Aristotelian themes in Early Modern Ethics" Donald Rutherford proposes that the recent fashion for categorizing the ethical writings of early modern philosophers as "Epicurean" or "Stoic," obscures the early moderns' debt to Aristotle. Despite early modern philosophers' vocal rejections of Aristotle, his ethics pervades theirs. Rutherford argues that even one of the most strenuous objectors to Aristotle, Thomas Hobbes, is best understood as an ethical eudaimonist. According to Rutherford, to embrace of eudaimonism requires includes accepting two principles:

1. That the idea of happiness as human end (as the end of action)
2. That one achieves the former (1) through rational deliberation

Rutherford argues that Hobbes accepts (1) and requires (2). Tellingly, Rutherford does not require something like (3) that there must be one 'Good' that all seek, generally thought to be the defining characteristic of eudaimonism. Rutherford argues that early modern ethics, particularly that of Hobbes and Spinoza, could not ignore the diversity of human ends. Rather, beginning with a diversity of human ends is what characterizes Hobbesian ethics. Flourishing, Hobbes recognizes, can take many forms, and this forms the basis of his argument for a strong, but limited state. These philosophers transform the notion of eudaimonism; yet, Rutherford argues, they do so still firmly within the Aristotelian eudaimonist tradition in accepting (1) and (2).

Rutherford makes an excellent start at defending Hobbes as a theorist of felicity and diversity; however, his proposal that, for Hobbes, one achieves felicity through reason mischaracterizes Hobbes's moral psychology. I will reject one of Rutherford's proposals, namely that Hobbes requires the notion of practical reason or rational deliberation to yield individual and collective

flourishing. Rutherford argues that Hobbes requires a notion of practical reason so that he can explain how individuals are able to seek happiness more successfully than they would be by passion alone. However, this notion of practical reason is misapplied to Hobbes. Hobbesian biology and psychology, I will argue, are the principal partners in any program of individual or collective happiness. Reason can do some work, but it is not *required* to achieve happiness, nor does Hobbes give us an account of practical reason as such.

Hobbes does not think reason motivates morality. Instead, he offers an account of human moral and political motivation based on Aristotelian notions of voluntary motion. Appetites – not reason – motivate human action. As such, for Hobbes, effective ‘felicity’ or happiness must be achieved through the manipulation of the affects and appetites. For Hobbes, morality is a political project. The state, for Hobbes, is a prerequisite to any individual notion of flourishing. Whether one seeks trade, learning, or pleasure, a civil state is required.

To create a peaceful state – the prerequisite for individual flourishing – one must coordinate the appetites and actions of a multitude of diverse individuals. Doing so requires understanding what reliably motivates them. To do so one needs not reason but knowledge of cause and effect – something quite different than reason in Hobbes’s view. I will argue that neither individuals nor the sovereign use or require practical reason to yield individual or collective felicity and thus reject Rutherford’s proposal (2, above) that practical reason is required for achieving felicity or flourishing in Hobbes’s moral philosophy.

Rejecting (2), however, does not necessarily sink Rutherford’s overall thesis that Hobbes is a eudaimonist. In the second part of this paper, I will show that by tying Hobbes’s argumentation in favor of felicity to his additional arguments from flourishing in his justification of the civil state we can amass further evidence for (1), that Hobbes’ program is essentially one that seeks human felicity while recognizing the plurality of the good.

Part 1: Hobbes on Felicity and Reason

Although it fits well into our contemporary understanding of ethics and politics, the idea that each individual seeks his or her own good, and that there may not be one single good which all ought to seek, challenges the Aristotelian account of *eudaimonia* as understood in the seventeenth century and today. Hobbes’ rejection of the *summum bonum* of Aristotle, and his proposal that each individual seeks his or her own ‘felicity’ has been taken by most ethical theorists and Hobbes scholars to be a rejection of Aristotle’s eudaimonism and indeed the basis of his ethical egoism.¹

1. John DEIGH, “Reason and Ethics in Hobbes’s *Leviathan*,” *Journal of the History of Philosophy*, 34 (1996), pp. 33-60; Edwin CURLEY, “Reflections of Hobbes: Recent Work on His

Donald Rutherford's proposal that Hobbes is a variety of eudaimonist challenges these interpretations. Rutherford does so by arguing that although Hobbes recognized the plurality of 'goods' sought by individuals, he still sought human felicity as the highest human good. However, recognizing the diversity of human conceptions of felicity, Hobbes sought to create an ethical-political solution – the civil state – which would allow for the diversity of human felicity while mediating the problems that might occur with such diversity. That each individual might seek his or her wellbeing reliably, was, for Hobbes, and before him Grotius, an ethico-psychological posit to fend off skeptical proposals that, for humans, there could be no such universal ethics for fallen human beings.² Hobbes understands the diversity of human ends as a fact that any ethical or political theory must take seriously. Rutherford's proposal that Hobbes is a eudaimonist recognizes Hobbes not as making a skeptical claim – that because of diversity we cannot have any ethical or political system applied to humans – but rather, transforming eudaimonism into a theory which can retain the end of human happiness, while recognizing that this happiness might take radically different forms for each individual human. Rutherford's interpretation of Hobbes as a eudaemonist comes within his larger argument that the importance of Aristotle for early modern ethics has been largely ignored at great detriment to our understanding of the moral and political philosophy of seventeenth century ethics.

Rutherford argues Hobbes was just one of the early modern philosophers by whom, "The framework of Aristotle's eudaimonism is adapted and reconfigured."³ This reconfiguration allowed for diversity, but also for a new understanding of happiness as 'psychological'.⁴ Happiness becomes, for early modern philosophers like Hobbes, "just that affective state (one of pleasure, contentment or satisfaction) that human beings most desire to be in and whose attainment they can deliberate about in deciding to act."⁵ Hobbes rejects the notion of the highest good, and instead argues that individuals seek what they believe to be good for them, and avoid what they believe to be harmful. Hobbes' psychological conception of felicity, Rutherford argues, while it rejects the central tenet of the *summum bonum* and the teleological conception of the good in eudaimonism,⁶ "preserves the psychology within which Aristotle's

Moral and Political Philosophy," *Journal of Philosophical Research*, 15 (1990), pp. 169-250, esp. pp. 187-194.

2. Richard TUCK, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

3. Donald RUTHERFORD, "The End of Ends? Aristotelian Themes in Early Modern Ethics," in Jon MILLER ed., *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 196

4. Donald RUTHERFORD, "The End of Ends?," p. 197.

5. Donald RUTHERFORD, "The End of Ends?," pp. 197-198.

6. Donald RUTHERFORD, "The End of Ends?," pp. 199, 201-202.

eudaimonism is developed, particularly as it is exemplified in non-human animals.”⁷ Further, Rutherford argues, Hobbes “uphold[s] the primacy of practical reason as the standpoint from within which deliberation about the ends and means of action is conducted.”⁸ Rutherford takes the consonance between Aristotle and Hobbes on the question of practical reason to show the following, that Hobbes, like Aristotle, “take[s] the fundamental practical question for human beings to be the question of how one ought to live, and assume[s] that human beings are cognitively and motivationally equipped to respond to this question in ways that are likely to increase their prospects for happiness.”⁹ While the claim that humans are cognitively and motivationally equipped to address the question of how one ought to live is true of Hobbes, the claim that practical reason plays a role in Hobbes’s ethical theory is on more tenuous grounds.

Rutherford himself recognizes that Hobbes doesn’t seem to have a view of practical reason: “Hobbes official position is that, strictly speaking, there is no power of reason.”¹⁰ He argues that Hobbes requires such a notion to gain the end of a peaceful state. Despite the fact that “Hobbes leaves no room in his philosophy for a substantive notion of practical reason.”¹¹ Rutherford argues, he is preoccupied by a practical question: namely, “in what manner must human beings live, what rules must govern their lives in order that they may enjoy a peaceful and secure social existence?” This practical question, Rutherford proposes, requires practical reason to solve. Rutherford writes, “If this is right, Hobbes, no less than Aristotle, requires an account of practical reason: an account of how reason, as he understands it, can influence and improve practice with the result that individuals are able to enjoy a better life than they would if guided by passion alone.”

Hobbes, then, must be as concerned as Aristotle was with “How the passions (especially fear and desire) can be regulated by reason so that human beings are able to enjoy the best life they can in community with other human beings.”¹² Here, Rutherford takes the civil state – community with other human beings – and the peace of this community to be the highest end for Hobbes. In this, I believe he has the priority of the peace and felicity backwards. Indeed, Rutherford has previously recognized the instrumental nature of the civil state. The good, for humans, is felicity. The state is what makes human felicity possible. That is, for Hobbes, without the civil state, there can be no human felicity. The civil state is the means by which the end of human

7. Donald RUTHERFORD, “The End of Ends?,” p. 204.

8. Donald RUTHERFORD, “The End of Ends?,” p. 204.

9. Donald RUTHERFORD, “The End of Ends?,” p. 204.

10. Donald RUTHERFORD, “The End of Ends?,” p. 208.

11. Donald RUTHERFORD, “The End of Ends?,” p. 208.

12. Donald RUTHERFORD, “The End of Ends?,” p. 209.

felicity, understood plurally, is achieved. Once the state is created, the role of the state is to support the project of individual human happiness exclusively through maintaining itself.

What regulates the passions, for Hobbes? How can we guarantee peace? For Hobbes, the primary mechanism is the civil state. All Hobbes requires for human felicity is the civil state. In Hobbes's state of nature, this requires a modicum of instrumental reason and fear to institute. Once the civil state is instituted, individuals in the state can seek their felicity in whatever manner they choose. They do not need, nor do they have, a faculty of practical reason to guide their choices. What they do have is the law. The law, for Hobbes, is meant to guide the appetites and aversions of the subjects of the civil state in the following way: where they seek something that the law prohibits, they yield to the law. How do they do this? Is it through practical reason? No. Rather, it is through fear of the sovereign. The Hobbesian mechanisms of appetite and aversion, along with a knowledge of the law and fear of the sovereign is enough for individuals in the Hobbesian civil state to conform, that is, to follow the law. For Hobbes, fear of the sovereign and knowledge of the law are sufficient to guarantee obedience. To understand why, we need to look back to Hobbes's conception of human motivation.

For Hobbes, individual humans are affective machines, moving alternately toward and away from those things we desire or wish to avoid.¹³ Hobbes calls these motions toward appetite and aversion.¹⁴ Humans seek naturally, that is, physiologically, and as material beings. Hobbes applies a technical term for this seeking seemingly specific to humans and animals: *conatus*. We have no special faculty of the will or deliberative reason. Hobbes famously rejects these notions.¹⁵ Rather, he argues, "deliberation is nothing else but a weighing, as it were in scales, the conveniences and inconveniences of the deed we are attempting; where that is more weighty, doth necessarily according to its inclination prevail within us."¹⁶ Deliberation, then, is not the deliberative reason of Aristotle, but rather, just the process of internal vacillation. What each individual seeks will depend on what appetite or aversion tips the scales toward action – that is, what is the last appetite before action. As such, Hobbes writes, "The considerations of appetites and aversions are divers [sic]. For seeing living creatures have sometimes appetite and sometimes aversion to the same thing, as they think it will be for their good or for their hurt; while that vicissitude of appetite and aversion remains in them."¹⁷ Differences in

13. Ericka TUCKER, "Spinoza's Hobbesian Naturalism and its Promise for a Feminist Theory of Power," *Revista Conatus*, 7 (2013), p. 17.

14. Thomas HOBBS, *Leviathan* (Edwin CURLEY ed.), Indianapolis IN, Hackett, 1994, Chapter 6, pp. 27-28.

15. Thomas HOBBS, *De Corpore*, Chapter 25, section 13.

16. Thomas HOBBS, *De Cive*, II.xiii.16, 269.

17. Thomas HOBBS, *De Corpore*, Chapter 25, section 13.

experience also shape what individuals seek. Hobbes describes how this works in human development:

Little infants, at the beginning and as soon as they are born, have appetite to very few things, and also they avoid very few, by reason of their want of experience and memory; and therefore they have not so great a variety of animal motion as we see in those that are more grown. For it is not possible without such knowledge as is derived from sense, that is, without experience and memory, to know what will prove pleasant or hurtful... And hence it is, that though they do not know what may do them good or harm, yet sometimes they approach and sometimes retire from the same thing, as their doubt prompts them. But afterwards, by accustoming themselves little by little, they come to know readily what is to be pursued and what avoided; and also, to have ready use of their nerves and other organs, in the pursuing and avoiding of good and bad. Wherefore, appetite and aversion are the first endeavors of animal motion.¹⁸

Humans are seeking beings. Sense, experience and memory shape what we seek. We gain experience by following our appetites in the world. Through this experience, we learn which appetites and which aversions lead to felicity. We, further, create representations of the world. Our appetites shape our representations; our representations, in turn, create and transform our appetites.¹⁹ Knowledge of the world and what satisfies our appetites and what does not serves to allow us to develop our appetites and aversions. Practical reason does not play a role here. Reason does not tell us right from wrong, good from evil. Rather, knowledge of cause and effect can transform our appetites and thereby affect our behavior. Individual humans seek what they believe to increase their felicity. However, they do so not based on a faculty of practical reason, will, or other such mental tools. Instead, they are seeking beings whose seeking is shaped by their experience, appetites and aversions.

We may worry that this approach to human felicity is rather haphazard – how can one expect to gain felicity by merely following our desires? Hobbes does not think this is how we ought to seek felicity, but rather, how we do seek our individual good. We are often wrong. Individuals, he proposes, can indeed improve their chances of felicity through understanding the natural world and the workings of cause and effect.

Rutherford recognizes the role of *sapientia*, knowledge of causes and effects which Hobbes calls “philosophy”²⁰ but argues that this does not solve the practical question of how we ought to live. He further argues that by introducing this notion of knowledge of cause and effects as the way to human

18. Thomas HOBBS, *De Corpore*, Chapter 25, section 12.

19. Thomas HOBBS, *De Corpore*, Chapter 25, section 9; Susan JAMES, *Passion and Action the Emotions in Seventeenth-century Philosophy*, Oxford - New York NY, Clarendon Press; Oxford University Press, 1997.

20. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Chapter 5, section 21; *De Corpore*, Chapters 1.1 and 25.1.

wellbeing, Hobbes has divided the conative and the cognitive – reason and appetite.²¹ However, if we think of cognition as representations of cause and effect, as Hobbes does, it would seem that there is no metaphysical distinction. We seek, we learn, and we know as part of the same motions that characterize all human action. However, by equating cognition with reason, Rutherford has misconceived Hobbes's point. Yes, we are condemned to seek what we desire, but knowledge of the world and ourselves as part of it can shape our desires. Our knowledge of cause and effect is, and indeed is the only, way we can gain 'better' desires, and thus the only answer that Hobbes has for individuals seeking to answer the practical question: how ought I live? Humans seeking felicity have only the helps of experience and knowledge of cause and effect, which is precisely what makes Hobbes an early modern natural philosopher writing about ethics.

Knowledge, however, and philosophy are hardly the sorts of pursuits one can suggest to a multitude of conative individuals, each seeking felicity through following their appetites. Should one seek such philosophical pursuits, the conative multitude can indeed be an obstacle. To answer Hobbes's more pressing practical question, that is, how can individuals achieve felicity, he focuses on organizing the multitude of desiring machines into a state of peace. The state, for Hobbes, is a kind of desire manipulating machine. As I will propose below, the Hobbesian state does not seek to control *all* human desires or even many – to do so would be imprudent, given the diversity of human desires and the difficulty of promulgating a large set of laws.

Hobbes does not seek the wellbeing of all beyond the institution and maintenance of the state. The state is the solution to the problem of felicity.²² Whether or not individual humans actually are happy, whether they seek the best for themselves or just follow their appetites is no matter for Hobbes's consideration. The state gives them the conditions for achieving happiness, sought through experience, appetite, aversion and knowledge of cause and effect. This knowledge, for Hobbes, can improve individual chances for happiness; however knowledge or *sapientia* is not practical reason. While this might seem strange as an ethical position now, it certainly makes sense when we think of Hobbes as a seventeenth century natural philosopher who is trying to understand human behavior. In this, he is much like those philosopher who seek human felicity through a better knowledge of ourselves as natural beings, namely, Spinoza. When we know more about ourselves as natural beings, as part of the network of cause and effect, we can achieve what we seek more reliably. Finding out that what we seek might be, for example, unhealthy, is a matter both of experience and knowledge. Appetite and aversion are our

21. Donald RUTHERFORD, "The End of Ends?," p. 208.

22. Fiammetta PALLADINI, "Pufendorf disciple of Hobbes: The nature of man and the state of nature: The doctrine of socialitas," *History of European Ideas*, 34 (2008), pp. 26-60.

motivations. They can be altered through experience, knowledge, and through external manipulation by the state. Reason, in the sense of practical moral reason, plays no part here. Knowledge of natural causes, and affective manipulation are, for Hobbes, the only way to regulate the passions.

Rutherford is right to include Hobbes in the Aristotelian tradition where human felicity is the end of morality and politics. Hobbes reconfigures 'felicity' as psychological and as the only end of human action. Further, he is recognizing it as plural – that is, there may be a different notion of 'felicity' for each human being. However, Hobbes does not think the key to achieving felicity is deliberative reason, as Rutherford suggests. Rather, Hobbes believes the precondition to such flourishing is a state of 'peace' ensured only by a civil state of the kind Hobbes proposes in his political works.

Part 2: Felicity and the State

If Rutherford is right, and practical reason and the end of human happiness are both required for characterizing a figure as a eudaimonist, then, given his rejection of rational deliberation as the means to the end of happiness, Hobbes is no eudaimonist. However, his proposal that in recognizing human diversity and still seeking an ethico-political framework that could accommodate the end of felicity, Hobbes seems to be doing precisely what Rutherford proposes his is doing: trying to keep an Aristotelian notion of *eudaimonia* while recognizing the irreducible diversity of human felicity. For Hobbes, there is no one thing that can make everyone happy. Yet, there is one thing that will allow for human happiness, diversely conceived, that is the civil state.

In considering how Hobbes's acceptance of (1) we may worry that his 'solution' to the problem of human happiness – the civil state – strikes most readers as a genuine impediment to the same. In fact, for most readers of Hobbes, the Hobbesian civil state seems a mechanism for insuring fear, and rendering any happiness and diversity null. The Hobbesian state seems an unlikely solution to the problem of human flourishing. In the next section, I will take up this objection and propose that, while Hobbes does not respect the ideal of 'liberty', he does fashion his civil state to allow for felicity, indeed, he argues without a civil state no such felicity is possible.

Felicity without Liberty?

Does Hobbes' political framework allow for diversity and happiness? On most interpretations of the civil state of Hobbes's *Leviathan*, it would not appear so. For many readers it appears to be a totalitarian absolutist state. As such, it seems there is little room for human freedom, and thus for humans to seek their own ends. However, Hobbes seeks to divorce the notion

of liberty from the notion of felicity and the effective power to achieve it.²³ We can only achieve felicity, for Hobbes, by entering into the civil state where we yield our liberty to a sovereign.²⁴ For Hobbes, felicity requires giving up liberty.²⁵

As Hobbes's contract and civil state are well known, I will briefly set out its features. To exit the civil state, and to end the war of each against each, humans must contract among themselves to give up their natural right to all, and give over all their will and power to a third party – a sovereign, thus instituting the civil state.²⁶ This sovereign should have absolute power, to allow the ability to secure the commonwealth against internal and external enemies. This power includes making, enforcing, and judging the law, as well as opinion and religion.²⁷ An absolute political state of this kind is required for achieving or having hope of achieving human felicity.

Hobbes's state is certainly absolute, but is it totalitarian? Does it seek to control its citizen-subjects, and if so, how much? Richard Flathman has argued, persuasively, that Hobbes's state is a 'thin' state. Hobbes famously wrote, that where the law is silent, men are free.²⁸ According to Flathman, Hobbes's believes the law ought to be *mostly* silent. On Flathman's interpretation of Hobbes, prudence, and a good knowledge of human passions will guide any sovereign to the conclusion that fewer laws are better.²⁹ Fewer laws allow the subjects of the civil state maximal opportunity to pursue their own ends, their own felicity. Since Hobbes has recognized the diversity of human ends, Flathman argues, his state is designed such that the sovereign allows for this diversity of felicity through creating only those laws that preserve the state. Extraneous or numerous laws inevitably invade the space of silence where the subjects are free to pursue their own ends.

Fewer laws also makes it more likely that individuals will know what the laws are. Indeed, Hobbes was very concerned to make sure that the laws were known. He goes so far as to propose public educational meetings to let the people know the law. To know the law, for Hobbes, is to know when one must adjust one's will. Fewer laws also make it more likely that the laws will be both known and remember. Hobbes writes, "It is against the charge of those who command and have the authority of making laws that there should be more laws than necessarily serve for good of the magistrate and his subjects.

23. Quentin SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, UK - New York NY, Cambridge University Press, 2008.

24. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Chapter 17, sections 1-13, pp. 74-78.

25. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Chapter 13, sections 8-13, pp. 76-78.

26. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Chapter 13, pp. 74-78.

27. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Chapter 18, section 16, p. 115.

28. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Chapter 21, section 18, 143; *De Cive*, Chapter 13.

29. Richard E. FLATHMAN, *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, London, Sage Publications, 1993, p. 112

For since men are wont commonly to debate what to do or not to do, by natural reason rather than any knowledge of the laws, where there are more laws than can easily be remembered, and whereby such things are forbidden as reason of itself prohibits not of necessity, they must through ignorance, without the least evil intention, fall within the compass of the law, as gins laid to entrap their harmless liberty.³⁰ I take this passage to show that, for Hobbes, when there are more laws than can be easily remembered, humans tend to use their natural reason, which leads to their own ends. Without knowing whether the law is silent on this point, they can unintentionally break the law, thus ‘falling within the compass of the law’, and undermining the safety of the state. This passage also sheds light on Hobbes’s view of ‘natural reason’. Rather than help follow the law, natural reason feeds potentially seditious debate which only knowledge of the law can quell. The laws must be few, easily remembered and based on a knowledge of human appetites and passions, if the state should remain secure.

On Flathman’s interpretation, Hobbes is a thin state theorist because he recognized both the diversity of human notions of felicity. Flathman argues that Hobbes, in the *Leviathan*, is “concerned with the conditions of felicity.”³¹ Flathman continues, “The primary objective of his moral thinking is to promote and protect each person’s pursuit of her own felicity as she herself sees it.”³² Hobbes understands the diversity of human passions. Because of this, Hobbes seeks a strong and absolute state, but one which has the minimum number of laws. Each law, on Hobbes’s view, forces the will of individual subjects. Human appetites are diverse, but when the sovereign speaks, that is, when there is a law allowing or prohibiting some action, the will of the subjects must conform to the sovereign’s will. Each individual seeks his or her own felicity through following his or her appetites. Fewer laws allow individuals more space or freedom to seek their own ends.

We may wonder how the sovereign chooses the few laws that allow both a diversity of felicity seeking and secure the state. For this, Hobbes writes, the sovereign must understand human passions and appetites.³³ The knowledge of the causes of human appetites is the kind of wisdom, or *sapientia*, required for an effective sovereign.³⁴

For Hobbes, human felicity amounts to being able to follow one’s appetites. Without laws, in the state of nature, no individual can successfully seek his or

30. Thomas HOBBS, *De Cive*, Chapter 13; Richard E. FLATHMAN, *Thomas Hobbes: Skepticism*, p. 118.

31. Richard E. FLATHMAN, *Thomas Hobbes: Skepticism*, p. 112.

32. Richard E. FLATHMAN, *Thomas Hobbes: Skepticism*, p. 8.

33. Richard E. FLATHMAN, *Thomas Hobbes: Skepticism*, p. 112; Thomas HOBBS, *Leviathan*, Introduction, pp. 3-5.

34. Richard E. FLATHMAN, *Thomas Hobbes: Skepticism*, pp. 84, 112.

her own ends. The equality and diversity of human ends prevents this. Too many laws make it more difficult to seek one's individual good, since one would be required to follow the will of the sovereign rather than one's own will or appetite. As such, just those few laws required to secure the state are necessary to allow the condition of the possibility of human felicity and to allow the diversity of human appetites that is required for achieving felicity. Thus, Hobbes's state is absolute, but not totalitarian. The laws should be few, well known and limited to just those required to allow humans to seek their diverse conceptions of the good.

The end of the state, for Hobbes, is to provide the condition for human flourishing: peace. Peace is only required if we care about seeking our own ends, that is, seeking felicity each in our own way. So, for Hobbes, the state is the prerequisite to human flourishing, however one conceives one's own flourishing. Conflicts between the law and one's own end of flourishing should be minimal, since the laws in a Hobbesian state should be few.

Diversity as a Revolution in Ethics

A eudaimonist in the Aristotelian tradition would, no doubt, reject the idea of plural 'good' as part of the tradition. Such a theorist might well characterize the idea of a plural good as subjectivist or relativist – two terms that have been used to describe Hobbes's moral philosophy. In placing Hobbes within this tradition, Rutherford rejects these latter labels, arguing that Hobbes is best understood in context as revising this theory to make room for the reality of diversity.

For Hobbes, writing in the midst of the wars of religion and the English Civil war, the idea of one unifying good that can draw on human benevolence to yield a stable political order was no longer a possibility. Such a fiction could no longer be sustained in the midst of violent disagreement. Recognizing that each seeks a different good, Hobbes takes human diversity as basic. His innovation is his attempt to show how, given such diversity, peace and flourishing can be achieved. Rutherford allows us to see Hobbes's political achievements in a clearer light. Hobbes, he shows us, offers us a way to achieve the good – whatever that might mean to individual humans – through political order. This political order, then, becomes the necessary condition for the possibility of any kind of flourishing. The civil state, sovereign and all, are necessary for peace, without which no flourishing is possible.

Reframing Hobbes in this way achieves two things: 1. It puts him squarely in the liberal tradition, where diversity of human ends is assumed, and 2. It shows that his theory of absolute sovereignty aims not at crushing humans into obedient slaves; rather, it aims to allow them the possibility of flourishing,

in whatever way they seek. Hobbes is no liberal.³⁵ However, for contemporary liberal theorists, liberalism at its essence recognizes the idea that given human diversity, any unified notion of the good is untenable.³⁶ Hobbes, thus, has an important role in this tradition as the first philosopher in the early modern to argue that the good is plural.³⁷

Conclusion

Hobbes took up eudaimonism, as Rutherford argues, but only the in more limited way suggested in 1) above, in order to transform it. *Pace* Rutherford, practical reason in Hobbes does not play the role it does in Aristotle. For Hobbes, appetites do the work of yielding increased happiness. The political state does indeed have a role to play in shaping the affects of those in the multitude; however, Hobbes does not seem to think it should do so on every matter, recognizing the importance and irreducibility of human diversity in desire and appetite. This recognition of diversity is the revolutionary spin Hobbes's takes on the idea of eudaimonia – felicity without one Good.

Marquette University
Milwaukee WI

SUMMARY

Hobbes's views in ethics are sometimes seen to be a skeptical solution to a 16th Century problem about both ethics and epistemology. Far from a skeptical solution, I will argue that Hobbes provided a new conceptual landscape for ethics. After Hobbes, one could no longer presume inequality, or assume natural sociability, among human beings — one had to argue for them. In this paper, I propose understanding Hobbes' ethical theory in its context, as a system that shaped the subsequent history of ethics as a response to Hobbes.

35. Douglas J. DEN UYL, Stuart D. WARNER, "Liberalism and Hobbes and Spinoza," in *Studia Spinozana*, 3 (1987), pp. 261-318.

36. John RAWLS, *Political Liberalism*², New York NY, Columbia University Press, 2005; Martha Nussbaum, "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism." *Philosophy & Public Affairs*, 39 (2011).

37. Quentin SKINNER *The Foundations of Modern Political Thought, Volume Two: The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; Ursula GOLDENBAUM, "Sovereignty and Obedience," in Desmond M. CLARKE and Catherine WILSON (eds), *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

SOMMAIRE

La morale de Hobbes est parfois vue comme une solution sceptique à un problème soulevé par le XVI^e siècle concernant la morale et l'épistémologie. Loin d'une solution sceptique, je montrerai que Hobbes offre un nouveau cadre conceptuel pour la morale. Après Hobbes, il était devenu impossible de supposer simplement l'inégalité naturelle entre les êtres humains, ou la sociabilité naturelle entre eux : il fallait les prouver. Dans cet article, je propose de considérer la morale de Hobbes dans son contexte historique, à savoir comme un système qui a fait des théories morales subséquentes des réponses à Hobbes.

LE CONATUS DANS LA PHILOSOPHIE DE THOMAS HOBBS

ALEXANDRE ROUETTE

Si nous ne pouvions utiliser qu'un seul mot afin de décrire la philosophie de Thomas Hobbes, le mot « matérialisme » serait sans aucun doute le plus adéquat de tous. Tout au long de son œuvre, le philosophe anglais cherche à expliquer l'ensemble des phénomènes (physiques, psychologiques, sociaux, politiques) en ne faisant intervenir rien de plus que les propriétés de la matière. Le sous-titre du *Léviathan* qui est son œuvre maîtresse, mentionne d'ailleurs cet objectif: *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir d'une république ecclésiastique et civile*. Ce que nous apprend Hobbes dans ce sous-titre, c'est qu'il compte comprendre et décrire le processus de formation des États en étudiant la matière et la forme que prennent les républiques, matière et forme étant des références directes au matérialisme qui est la posture ontologique à laquelle il adhère. Derrière ce sous-titre, tout le matérialisme se cache: c'est en étudiant les propriétés physiques d'un phénomène (l'État en l'occurrence) que nous pourrions percer les mystères de celui-ci.

Comme tout matérialiste, Hobbes explique l'ensemble des phénomènes naturels ainsi que la constitution des républiques grâce aux seules propriétés de la matière. Sachant cela, il va sans dire qu'afin de comprendre correctement la philosophie hobbesienne, il est essentiel de s'attarder plus particulièrement au sens que prend chez lui le concept de mouvement. Or, la lecture des œuvres majeures de Hobbes convaincra n'importe quel lecteur sérieux: il est absolument impossible de comprendre adéquatement le sens du concept de mouvement sans s'attarder d'abord et avant tout au sens du concept de *conatus*. Le *conatus*, en effet, est un concept central de la théorie du mouvement hobbesienne.

Plus encore: lorsque nous nous attardons quelque peu à l'étude du *conatus* chez Hobbes, nous nous rendons très vite compte que ce concept est non seulement important dans la théorie hobbesienne du mouvement: il s'agit tout simplement du concept central grâce auquel il est possible de comprendre l'ensemble de la philosophie de Hobbes. L'objectif que nous poursuivrons dans cet article sera de montrer pourquoi et comment le concept de *conatus* peut

être considéré comme étant le concept clé de la philosophie hobbesienne. Pour ce faire, nous devons d'abord définir le concept le plus précisément possible et ainsi comprendre les implications d'un tel concept sur l'ensemble de la philosophie hobbesienne. Par conséquent, nous nous attarderons d'abord sur le rôle du *conatus* dans la physique hobbesienne pour la simple et unique raison que c'est dans la physique que le *conatus* semble d'entrée de jeu jouer le rôle le plus important. Nous poursuivrons notre étude du *conatus* par un examen de la théorie hobbesienne des passions, pour ensuite nous intéresser brièvement au rôle du *conatus* dans l'éthique et la politique hobbesiennes. Enfin, nous terminerons sur quelques remarques, commentaires et critiques concernant cette importante notion.

1. Quelques remarques générales sur le concept de *conatus*

Comme nous l'avons déjà souligné, Hobbes explique l'ensemble des phénomènes naturels ainsi que la constitution des républiques grâce aux seules propriétés de la matière. Or, cela n'est pas du tout surprenant: même des penseurs non matérialistes procèdent ainsi. Nous n'avons qu'à penser à Descartes qui expliquait plusieurs phénomènes naturels en n'ayant recours qu'aux seules propriétés de la matière sans pour autant être matérialiste (pensons à la gravitation que Descartes explique grâce à de curieux tourbillons géants). Ce qui distingue Hobbes des autres penseurs et qui fait de lui un philosophe parmi les plus matérialistes qui soient, c'est que Hobbes ira bien plus loin dans l'usage des explications matérialistes. La seconde partie du *Léviathan*, partie entièrement consacrée à l'étude des Écritures, en est la preuve. Dans cette seconde partie, Hobbes s'intéresse particulièrement à l'étude des phénomènes que l'on pourrait qualifier de «surnaturels» et qui d'entrée de jeu semblent bien contredire directement son système matérialiste. Mais Hobbes s'évertue tout au long de cette longue partie à dépouiller les Écritures de tout ce qui peut être considéré comme «surnaturel», bref il cherche à rendre acceptables, d'un point de vue matérialiste, les phénomènes bibliques. Le matérialisme de Hobbes le conduira même jusqu'à affirmer sans ambiguïtés la corporéité de Dieu, ce qui à son époque n'est pas une affirmation vide de sens. Bref, en ce qui concerne le matérialisme, Hobbes est sans aucun doute un des penseurs qui est allé le plus loin dans sa défense et dans son application à toutes les sphères de la philosophie.

Maintenant que nous avons entrevu la portée du matérialisme hobbesien, il est primordial de bien définir ce que nous entendons par matérialisme. Dans sa forme la plus générale, le matérialisme est l'idée selon laquelle la matière construit l'ensemble de la réalité, ou dans les mots de Georges Gusdorf: «le mot matérialisme désigne une attitude philosophique caractérisée par le recours exclusif à la notion de matière pour expliquer la totalité des phéno-

mènes du monde physique et du monde moral¹. » Si pour les matérialistes tout est matière, il est aussi tout à fait juste de dire que tous les phénomènes du monde sont quant à eux des modifications de cette même matière. Or, les modifications dont il est question ici ne sauraient être autres que les mouvements de la matière. Aucune forme de matérialisme ne saurait être possible sans faire intervenir une quelconque référence au concept de mouvement et Hobbes n'échappe certainement pas à cette obligation. Dans le *De Corpore*, le *Leviathan*, les *Elements of Law*, le mouvement est à chaque fois un des concepts centraux à partir duquel Hobbes arrive à déduire un nombre impressionnant de conséquences.

Ce que nous comprenons à la lecture des ouvrages précédemment cités, c'est qu'une compréhension adéquate du concept de mouvement est non seulement utile à la compréhension correcte du système philosophique hobbesien, elle est tout bonnement essentielle. Cela dit, chez Hobbes le mouvement ne devient intelligible que grâce à l'intervention d'un concept auquel il donnera ses premières lettres de noblesse: le *conatus*. Notons immédiatement que puisqu'une partie importante de son œuvre est en anglais, mais qu'une partie tout aussi importante est en latin, Hobbes utilise deux mots pour désigner le même concept. Ainsi, dans ses ouvrages en anglais Hobbes remplacera le mot latin *conatus* par le terme « endeavour ». Ce terme est une traduction pratiquement littérale, ou du moins très fidèle au sens du mot *conatus*. En français, les deux termes peuvent être traduits de la même façon et correctement par le mot « effort ».

Il est par ailleurs important de préciser que le terme *conatus* fut utilisé par Descartes avant Hobbes. Mais le terme *conatus*, même s'il était d'abord et avant tout utilisé afin d'expliquer la gravité et ses conséquences était déjà utilisé par plusieurs penseurs scolastiques². Il est aussi intéressant de remarquer que Spinoza fera du *conatus* un des fondements de son éthique. Remarquons toutefois que les penseurs scolastiques, Hobbes, Descartes et Spinoza utilisent le concept de *conatus* de façon originale et qu'il convient dès lors d'étudier chaque utilisation du concept de façon individuelle³. Autrement dit, Hobbes n'invente pas réellement le terme, et même n'invente pas totalement le concept, mais lui donne une ampleur qu'on ne rencontre presque nulle part ailleurs. Ainsi, même si le terme *conatus* est un terme présent ailleurs que chez Hobbes, nous nous attarderons à l'étude du concept de *conatus* chez ce dernier uniquement.

1. GUSDORF 2015, p. 1155. Les références signalant un nom d'auteur suivi de la date de publication renvoient à la liste bibliographique figurant à la fin du présent article.

2. À propos de l'utilisation du concept de *conatus* par les penseurs scolastiques, voir Rodolfo GARAU, « Late-scholastic and Cartesian conatus », *Intellectual History Review*, 24 (2014), p. 479-494.

3. Bien entendu, une étude systématique des points de comparaison possibles entre les différentes utilisations du concept serait sans doute intéressante. Mais ce n'est pas ici l'objectif que nous poursuivrons.

Comme nous l'avons clairement mentionné précédemment, le concept de *conatus* est un concept-clé de la philosophie hobbesienne. Nous ne saurions certainement trop insister sur ce point. Pour exprimer les choses de façon caricaturale, disons d'abord qu'il est absolument évident que le concept de *conatus* joue un rôle prépondérant en ce qui concerne l'explication logique des passions humaines. Puisque Hobbes fait du *conatus* le fondement causal de toutes les passions (comme nous pouvons clairement l'apercevoir dans les premiers chapitres du *Léviathan* et des *Elements of Laws*), sans l'existence du *conatus* les passions humaines perdraient leur fondement explicatif et conséquemment la logique passionnelle mise de l'avant par Hobbes perdrait son statut explicatif, même si elle gardait son statut descriptif. Chose certaine, cette logique des passions perdrait beaucoup de sa substance philosophique. Le *conatus* joue un rôle tout aussi important en ce qui concerne l'élaboration de la physique hobbesienne. Il ne suffit que de lire les deux dernières parties du *De Corpore* pour en être absolument convaincu. Hobbes consacre ces parties à l'étude du mouvement et le *conatus* y est conçu comme l'explication de celui-ci. Enfin, l'éthique hobbesienne et conséquemment sa politique sont tout autant redevables du concept de *conatus* en cela qu'éthique et politique ont comme fondement les passions humaines et la logique derrière celles-ci.

Ces quelques remarques en ce qui concerne le rôle du *conatus* dans chacune des différentes sphères de la philosophie sont, bien entendu, loin d'être suffisantes. Notre rôle dans les prochaines pages sera double : d'abord, nous chercherons à clarifier le sens du concept de *conatus*, mais aussi à clarifier le rôle du *conatus* dans chacune des sphères de la philosophie.

En ce qui concerne le concept de *conatus* chez Hobbes il est très difficile de savoir avec certitude quel est le premier moment de son élaboration. Cette question de savoir si Hobbes fait intervenir le *conatus* en physique parce qu'il l'avait fait intervenir dans son explication des passions ou si c'est plutôt l'inverse, en est une épineuse que nous devons résoudre avant d'entamer notre étude du concept. La réponse à cette question nous permettra de déterminer par quel bout du système hobbesien nous devons commencer notre étude du concept.

Épineuse, cette question l'est effectivement parce qu'il persiste un flou en ce qui concerne la date d'écriture des deux ouvrages du philosophe anglais. En effet, la première utilisation claire du *conatus* dans le domaine physique provient du *De Corpore*, alors que la première introduction du *conatus* au sein de la théorie des passions provient des *Elements of Law*. Deux points ne sont parfaitement clairs, semble-t-il : lequel des deux ouvrages fut écrit en premier ou, plus exactement, qu'est-ce qui fut écrit en premier dans le *De Corpore*, qui est sans doute l'ouvrage de Hobbes « dont l'achèvement fut le plus long : commencé dès 1637, il ne fut publié à Londres qu'en 1655⁴ » ? Dès lors, il devient

4. MÉDINA 2015, p. 1.

difficile de savoir si l'introduction du *conatus* date d'aussi tôt que 1637 (dans le manuscrit du *De Corpore*) ou si elle date plutôt de 1640 (dans celui des *Elements of Law*)⁵. Bref, les commentateurs sont loin d'être d'accord sur cette question⁶. Or, cette question d'antériorité est peut-être moins importante que ne le croient les commentateurs. Pour qu'elle soit perçue comme importante, il faut partir du présupposé que l'ordre chronologique d'introduction du concept de *conatus* dans l'œuvre hobbesienne correspond à l'ordre d'importance que confère Hobbes au concept. Autrement dit, même s'il est possible que ce soit le cas, ce n'est pas parce que Hobbes introduit le *conatus* d'abord en physique, par exemple, que c'est en physique que le *conatus* possède chez Hobbes le plus d'importance.

2. La physique de Hobbes

Afin de bien comprendre le rôle du concept de *conatus* dans la physique hobbesienne et dans l'explication du mouvement, il est important de bien situer dans la physique hobbesienne. Pour cela, il est important de bien définir le contexte dans lequel Hobbes élabore sa physique. Disons d'abord que le 17^e siècle est le moment d'une importante révolution scientifique. La physique aristotélicienne qui était à l'origine largement acceptée sera peu à peu remplacée par la nouvelle physique, en grande partie grâce à l'influence qu'auront les travaux de Galilée et de Newton. Pour exprimer les choses simplement, nous pourrions dire que la physique aristotélicienne est une physique qualitative alors que la nouvelle physique est une physique quantitative. Prenons simplement l'exemple de la gravitation. Chez Aristote, il existe quatre types de corps ayant chacun une essence particulière. Ceux-ci sont la terre, l'eau, l'air et le feu ayant chacun un milieu vers lequel ils tendent naturellement. Ce sont les corps graves qui tendent vers le bas. C'est donc en faisant intervenir une qualité propre aux corps qu'Aristote expliquait, essentiellement, la gravité. Newton, au contraire, explique la gravité par la présence d'une force à laquelle tous les corps sans exception participent. Or, c'est la quantité de matière qui explique que la Terre attire la pomme vers le sol et non pas le contraire, et cela même si la pomme agit néanmoins sur la Terre. Newton explique donc le phénomène de la gravité en faisant intervenir des données quantitatives et non

5. Comme le souligne Cornelis Hendrik LEIJENHORS dans « The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy », « in the *Short Tract* Hobbes already has the basic ingredient for his notion of *conatus*, namely the *reduction of inclinatio or appetitus* to local motion. » Néanmoins, ce ne sera pas avant le *De Corpore* ou les *Elements of law* que Hobbes introduira explicitement la notion de *conatus*.

On trouvera à la fin du présent article la référence complète aux ouvrages qui ne sont pas signalés au long dans les notes ou dont le nom des auteurs est simplement suivi de la date de publication.

6. Sur ce sujet, Jeffrey BARNOUW consacre quelques pages dans son article « Le vocabulaire du *conatus* ».

pas qualitatives: « En moins d'un siècle, on est ainsi passé d'un monde qualitatif et géométrique plus que millénaire à un univers mathématique et analytique, fruit de la combinaison de la synthèse des travaux de Galilée et de Kepler, effectués par Newton, et du formalisme mathématique de Leibniz⁷. »

Largement influencé par Galilée et Descartes, Hobbes joue un rôle non négligeable dans le passage de la physique aristotélicienne à la physique moderne. En effet, même si nous ne pouvons certainement pas faire de Hobbes une des influences majeures en ce qui concerne l'élaboration des nouvelles théories scientifiques (à différence de Descartes, par exemple), son rôle dans l'élaboration du mécanisme est réellement considérable. Comme nous l'avons souligné précédemment, Hobbes met en place un des matérialismes les plus extrêmes de l'histoire de la philosophie. Son matérialisme est aussi un mécanisme. À l'époque de Hobbes, le mécanisme était une tendance lourde et se présentait comme une alternative intéressante à la physique aristotélicienne et cela, même s'il devait à court terme être remplacé par la physique newtonienne. Par ailleurs, le mécanisme est une des raisons du passage d'une physique ancienne à une physique nouvelle et féconde. Tout cela tient au fait que contrairement à la physique aristotélicienne, le mécanisme refuse, au moins en principe, les explications purement qualitatives. Le mécanisme procède d'un modèle épistémologique particulier: « l'image de la machine, dont les engrenages transmettent et transforment le mouvement selon des normes définies une fois pour toutes, fournit un modèle épistémologique aussi satisfaisant pour l'esprit qu'exaltant pour l'imagination. Le monde est devenu une combinaison de matière et de mouvement, docile aux exigences du calcul⁸. » Le mécanisme est essentiellement cela.

C'est ainsi que nous pouvons affirmer que le mécanisme a largement favorisé l'apparition de la nouvelle physique parce qu'il refuse l'utilisation du qualitatif pour expliquer les phénomènes du monde. Ainsi, en étant un mécaniste convaincu, Hobbes participe donc indirectement comme beaucoup d'autres penseurs à l'apparition de la nouvelle physique.

Ainsi donc, le mécanisme refuse les explications aristotéliciennes et suppose donc que tous les mouvements sont le résultat d'une action directe c'est-à-dire que toute transmission de mouvement doit se faire par un contact direct du corps qui transmet son mouvement à celui qui le reçoit. C'est à ce moment-là précisément que le concept de *conatus* devient important. Mais avant de voir pourquoi, lisons ensemble la définition du *conatus* tel que Hobbes l'énonce dans le *De Corpore*: « I define ENDEAVOUR to be motion made in less space and time than can be given; that is, less than can be determined or assigned

7. GINGRAS 1999, p. 287.

8. GUSDORF 2015, p. 1157.

by exposition or number ; that is, motion made through the length of a point, and in an instant or point of time.» (*De Corpore*, XV)

Nous remarquerons tous immédiatement que cette définition paraît quelque peu étrange. À cet égard, la définition du *Léviathan* est plus explicite : « These small beginnings of motion within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called endeavour » (*Léviathan*, VI). Même si cela n'est pas nécessairement immédiatement explicite, lorsque Hobbes parle de mouvements qui prennent place dans un espace infiniment petit dans un temps infiniment court, il a en tête exactement ce qu'il affirme dans le *Léviathan*. Hobbes parle ici de ce qu'il appelle des « commencements ténus de mouvement ».

Cela dit, comme nous pouvons clairement le voir dans les deux extraits que nous venons tout juste de lire, ce qui définit le concept de *conatus* hobbesien est essentiellement la notion de mouvement, ce qui, remarquons-le, est pleinement en accord avec son matérialisme et son mécanisme. Autrement dit et encore plus clairement le *conatus* est, pour Hobbes, un mouvement. Néanmoins, à cela, nous devons ajouter quelques remarques très importantes qui nous aideront à comprendre la portée et le sens du *conatus*.

Premièrement, comme l'affirme Hobbes, le *conatus* est un commencement tenu de mouvement. Or, cette appellation est nettement insuffisante. Chez Hobbes, le *conatus* est davantage qu'un très petit commencement du mouvement, il est un commencement infinitésimal du mouvement. La différence est notable. Entre un commencement très petit et infinitésimal du mouvement, il y a autant de différence qu'entre le nombre s'approchant infiniment de 10 (c'est-à-dire 9,9999...) et le nombre 9. La distinction est indiquée par Hobbes lui-même lorsqu'il affirme que le *conatus* est un mouvement qui s'effectue dans un espace et un moment infiniment petit. Le modèle qu'il a en tête est le point mathématique dont la définition ne suppose aucun espace. En effet, selon Euclide à qui Hobbes vouait une grande admiration, un point est « ce qui n'a aucune partie » et la définition moderne, qui s'accorde avec la définition euclidienne, stipule que le point est une « figure géométrique sans dimension ». C'est exactement ce que Hobbes entendait souligner à propos du *conatus*. Autrement dit, le *conatus* est au mouvement ce que le point est à la ligne.

Cette dernière affirmation n'est pas de peu d'importance et elle laisse transparaître un autre aspect essentiel de la théorie hobbesienne du mouvement, aspect qui est aussi important en ce qui concerne notre compréhension du *conatus*. Si Hobbes peut affirmer que le *conatus* est un infinitésimal du mouvement, c'est simplement parce qu'il considérait le mouvement comme profondément un et complètement continu. Si le mouvement est d'un point de vue quantitatif infiniment divisible, cela ne signifie pas pour autant qu'il soit ontologique divisible. C'est que cette division mathématique du mouvement est imaginaire. Dans le *De Corpore*, Hobbes distingue l'espace réel et

l'espace imaginaire, les deux ayant des propriétés différentes parce que les deux ont une réalité ontologique différente (l'espace imaginaire n'étant qu'un phantasma): «SPACE is the phantasm of a thing existing without the mind simply; that is to say, that phantasm, in which we consider no other accident, but only that it appears without us.» (*De Corpore*, VII) L'espace et le mouvement étant intimement liés, il semble bien que même si Hobbes n'a jamais fait la distinction entre la division imaginaire du mouvement (qui est toujours possible), et la division réelle du mouvement (qui ne l'est jamais), il existe néanmoins quelque chose comme une distinction fondamentale entre les concepts de mouvements imaginaire et réel.

Cette remarque nous mène à la deuxième remarque, tout aussi importante que la première. Le *conatus* est pour Hobbes un concept rendant l'explication du mouvement possible. Pour un matérialiste mécaniste, nous l'avons déjà souligné, tous les phénomènes du monde s'expliquent par le mouvement. Or, sans le *conatus*, un mécaniste réellement conséquent avec ses affirmations se retrouvera inévitablement devant une régression à l'infini. En effet, s'il explique le phénomène X par le mouvement Y, il devra expliquer le mouvement Y par le mouvement Z, et ainsi de suite à l'infini. Dès lors, deux choix s'offrent à lui. Premièrement, il peut affirmer que le mouvement n'a tout simplement pas de cause première et qu'il est éternel. Deuxièmement, et c'est l'option que Hobbes semble choisir, le mécaniste peut faire intervenir un quelconque principe explicatif. Chez Hobbes, c'est le *conatus* qui joue cette fonction.

Mais Hobbes avait un autre objectif et souhaitait l'atteindre grâce au concept de *conatus*. Le philosophe souhaitait pouvoir décrire le mouvement fidèlement et mathématiquement. Mais le *conatus* seul est insuffisant en tant que simple principe explicatif. Chez Hobbes, les *conatus* se composent aux autres: «il importe à Hobbes que chaque *conatus* soit déterminé, c'est-à-dire ait une force et une direction inséparable qui le font ce qu'il est, et que, sous cette forme, il se compose à d'autres *conatus*. Cela est valable aussi bien dans la mécanique que dans la psychologie de la motivation⁹.» Mais ce genre de composition n'est pas de nature mathématique, ou du moins l'est difficilement. Pour résoudre ce problème, Hobbes appose le concept d'*impetus* à celui de *conatus*. Premièrement, il est important de souligner que le concept d'*impetus* n'est pas présent dans le *Léviathan*. Sachant que le *Léviathan* est selon toute vraisemblance un écrit postérieur ou bien contemporain du *De Corpore*, la question est de savoir si dans le *Léviathan* Hobbes abandonne l'*impetus* parce qu'il juge celui-ci philosophiquement incorrect, ou si plutôt il s'abstient tout simplement d'en faire mention? La question peut certainement être débattue, ce que nous ne ferons pas ici en détail. Néanmoins, deux remarques nous portent à croire que Hobbes n'abandonne pas réellement l'*impetus*: (1) le

9. BARNOUW 1992, p. 111.

Léviathan est moins que le *De Corpore* un ouvrage technique portant sur les corps, ce qui explique pourquoi le concept d'*impetus* n'est pas aussi essentiel qu'il peut l'être dans le développement du *De Corpore*; (2) le *De Corpore* est un ouvrage écrit en latin et destiné aux savants, contrairement au *Léviathan* qui est écrit en langue vernaculaire et qui est destiné aux magistrats, ce qui encore une fois expliquerait pourquoi Hobbes laisse de côté les considérations techniques. Mais cela demeure conjectural. Malgré tout, nous supposons que l'*impetus* est essentiel à la compréhension du concept de *conatus* et pour cela nous en dirons quelques mots.

Avant de lire la définition hobbesienne de l'*impetus*, il est essentiel de rappeler que le concept d'*impetus* n'est pas une invention de Hobbes. En effet, ce concept a plutôt été introduit par des penseurs scolastiques qui l'utilisaient afin d'expliquer correctement le mouvement des projectiles. La question était la suivante: comment expliquer qu'un projectile qui reçoit une impulsion lorsqu'il est lancé puisse conserver cette impulsion pendant un certain laps de temps? Selon la théorie de l'*impetus*¹⁰ qui explique ce phénomène, un *impetus* est transmis au projectile lorsqu'on le projette et c'est cet *impetus* qui permet au projectile de continuer à se mouvoir. L'*impetus* s'épuise alors progressivement à cause de la friction de l'air et lorsqu'il est totalement épuisé, le projectile tombe au sol. En français, le mot latin *impetus* possède plusieurs traductions possibles: élan, impulsion, force. Dans le cas de l'*impetus* scolastique, la meilleure traduction est sans aucun doute le mot *élan* tout simplement parce que c'est un *élan* qui est transmis à l'objet et qui peu à peu s'épuise. Remarquons au passage qu'avec la nouvelle physique et l'introduction du principe d'inertie comme une des lois fondamentales gouvernant l'univers, le problème de la conservation de l'impulsion de départ ne pose plus aucun problème.

Ce qui est tout à fait surprenant en ce qui concerne Hobbes c'est que son concept d'*impetus* ne semble pas du tout lié à la résolution du problème de l'impulsion. En fait, l'*impetus* hobbesien est un concept totalement distinct du concept scolastique, les deux concepts possédant certes la même appellation, mais ne signifiant pas du tout la même chose. Lisons la définition afin de nous en convaincre:

Secondly, I define IMPETUS, or quickness of motion, to be the swiftness or velocity of the body moved, but considered in the several points of that time in which it is moved. In which sense impetus is nothing else but the quantity or velocity of endeavour. But considered with the whole time, it is the whole velocity of the body moved taken together throughout all the time, and equal to the product of a line representing the time, multiplied into a line representing the arithmetically mean impetus or quickness. (*De Corpore*, XV)

10. GINGRAS 1999, p. 243-287.

Nous pouvons d'abord voir qu'en tant que principe quantitatif, l'*impetus* est ce qui possède le potentiel de rendre possible la mathématisation du mouvement. Bien sûr, nous savons tous que la théorie hobbesienne du *conatus*, même apposé à l'*impetus* ne sera pas celle qui révolutionnera la science. Mais cela ne tient pas réellement au concept en tant que tel. Cela tient d'abord et avant tout au dédain de Hobbes pour les nouvelles mathématiques (nous parlons ici du calcul infinitésimal et du symbolisme) qui étaient en train de naître et qui allaient rendre possible l'élaboration de la théorie de la gravitation générale de Newton. Hobbes quant à lui demeure trop attaché au modèle euclidien des mathématiques.

Outre cela, nous pouvons aussi voir que l'*impetus* concerne le mouvement, mais ne concerne pas du tout la question de l'impulsion au mouvement. C'est plutôt du côté du *conatus* que l'impulsion se situe, le *conatus* étant le plus petit commencement du mouvement. Une question nous brûlera sans aucun doute les lèvres. Si l'*impetus* hobbesien ne possède pas du tout le même rôle que l'*impetus* scolastique et si c'est plutôt le *conatus* qui accomplit ce rôle, peut-on réellement affirmer que Hobbes abandonne la scolastique? Remplacer l'*impetus* par un concept qui joue le même rôle, n'est-ce pas aller du pareil au même? Cette question est certes intéressante, mais elle déborde le cadre de notre étude du concept de *conatus* et pour cela nous la laisserons en suspens.

Notre dernier point, essentiel, nous permettra de bien percevoir comment Hobbes arrive à faire du *conatus* un principe explicatif capable de rendre compte des phénomènes physiques aussi bien que psychologiques. Le principe d'inertie est sans aucun doute un des principaux concepts rendant possible l'étude du mouvement des corps. Ce principe en est un de conservation au même titre, nous le verrons, que le *conatus*. Hobbes définit le principe d'inertie en ces termes: «C'est une vérité dont personne ne doute qu'une chose au repos restera à jamais au repos à moins que quelque 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).» (*Léviathan*, II) Mais Hobbes accorde la primauté au *conatus*. Le principe d'inertie n'est chez Hobbes qu'une simple loi du mouvement qui ne possède aucun réel pouvoir explicatif à la différence du *conatus*. À titre de preuve, Hobbes s'intéresse beaucoup moins au principe d'inertie.

En effet, il appert que dans le cas du mouvement local, que nous pourrions aussi appeler déplacement, le principe d'inertie est suffisant pour définir le *conatus* hobbesien, c'est-à-dire que le principe d'inertie peut, dans le cas du mouvement local et uniquement dans le cas du mouvement local, être entièrement assimilé au *conatus*. Mais le principe d'inertie ne permet pas d'expliquer l'ensemble des phénomènes. Il semble bien qu'il y ait certains cas où le *conatus* est davantage qu'une simple résistance au changement de localité.

L'exemple de l'arc tendu que l'on trouve dans le cinquième chapitre des *Seven Philosophical Problems* (V) parus en 1662 permet de bien saisir la différence :

Thus there being within the bow a swift (though invisible) motion of all the parts, and consequently of the whole; the bending causeth the motion, which was along the bow (that was beaten out when it was hot into that length) to operate across the length of every part of it, and the more by how much it is more bent; and consequently endeavours to unbend it all the while it stands bent. And when the force which kept it bent was removed, it must of necessity return to the posture it had before.

Ici, nous voyons que l'idée de résistance au changement de localité n'est certainement pas suffisante pour expliquer la résistance de l'arc au changement. Le *conatus* est donc davantage que cela. Ce que nous devons en retenir est tout à fait significatif. En somme, c'est la notion de résistance au changement qui, avec le mouvement, est l'aspect qui permet le mieux de définir la nature du *conatus*. Le *conatus* prend la forme d'un principe de résistance au changement. Et ce principe de résistance au changement est un mouvement. Hobbes l'affirme explicitement dans sa critique du *De Mundo* de Thomas White: «But, the presence of motion in the inner parts of all bodies [donc d'un *conatus*] and of those whose visible parts cohere and resist an agent is argued from the fact that all resistance is reaction; a reaction is an action; and all action is motion.»¹¹ Ainsi comme cet extrait le laisse bien transparaître, le *conatus* est un principe de résistance. Dans le cas de la théorie des passions, c'est le principal aspect du *conatus* dont nous devons nous rappeler. Mais, cet extrait laisse transparaître un autre élément essentiel. Le *conatus* semble bien agir non seulement comme un principe de résistance, mais aussi comme un principe de cohérence. La question sera maintenant de savoir si ce principe de cohérence s'applique ailleurs que dans le cadre de la physique hobbesienne. Afin de répondre à la question, nous devons dès lors faire un détour par la physiologie hobbesienne et la théorie des passions.

3. La physiologie et la théorie des passions

La première chose que nous devons souligner en ce qui concerne le lien entre la physique hobbesienne et sa théorie des passions est que c'est par le biais de sa théorie de la sensation que ce lien est accompli. Cette théorie de la sensation, Hobbes prend la peine de bien la développer en l'exposant (avec quelques petites différences) dans ses trois grands ouvrages de philosophie naturelle (les *Elements of Law*, le *De Corpore*, le *Léviathan*), manifestant en cela l'importance qu'avait à ses yeux une telle théorie. Comme nous pouvons clairement le voir dans les premières pages du *Léviathan*, la sensation est un processus mécanique

11. HOBBS, Thomas, *Thomas White's De Mundo Examined*, p. 150.

dans lequel l'objet agit sur les organes des sens : « La cause de la sensation réside dans le corps extérieur, ou objet, qui produit une impression sur chacun des sens appropriés. » (*Léviathan*, I) Mais encore une fois, Hobbes utilise le *conatus* en tant que principe explicatif. En effet : sans le *conatus*, la théorie hobbesienne de la sensation est dénuée de sens. Dans le cas de la sensation, le *conatus* est présent tout au long du processus, la moindre étape pouvant et devant être expliquée grâce au *conatus*. D'abord, il est absolument évident que l'objet perçu est doté d'un *conatus*. Celui-ci, pour être perçu, doit entrer en contact avec les organes des sens, doit être en mouvement, ce qui implique nécessairement la présence d'un *conatus* dans le mobile en question. Cela dit, nous savons aussi que ce simple fait ne suffit pas pour qu'une perception survienne. Par exemple, un arbre est tout autant soumis aux différentes pressions provenant de l'extérieur. Ce qui rend possible la perception, c'est le fait qu'il existe une résistance particulière des organes des sens. Nous disons particulière parce que, assurément, les *conatus* des différentes parties d'un corps inerte résistent elles aussi, d'une certaine manière, aux pressions provenant de l'extérieur. Mais cette résistance est purement mécanique et n'occasionne aucune réponse sensitive.

Après que l'organe des sens aura été sujet à un impact provenant de l'extérieur, une certaine résistance se fera sentir. À cette étape, l'organe qui résiste au mouvement provenant de l'extérieur modifie ce mouvement en lui résistant. Le *Léviathan* est clair à ce sujet : « Par l'intermédiaire des nerfs et autres courroies et membranes du corps, cette pression [provenant des objets extérieurs] se propage intérieurement jusqu'au cerveau et au cœur, ce qui cause une résistance, ou contre-pression, un effort [*conatus*] du cœur pour se libérer [...] et ce simulacre est cela même qu'on nomme sensation. » (*Léviathan*, I) Puisque le mouvement ne stoppe jamais sans que quelque chose n'intervienne (le principe d'inertie que Hobbes soutient en est la preuve), le mouvement est dès lors transmis à travers le corps jusqu'au cerveau. Le cerveau est, chez Hobbes, le centre des idées. C'est après que le mouvement aura transité par le cerveau, et seulement après, que le mouvement se dirigera vers le cœur. Et c'est à cet endroit, précisément, que s'effectue le transfert entre mouvement purement mécanique et mouvement passionnel. Autrement dit, c'est à ce moment que les passions apparaissent.

Au fondement de la théorie hobbesienne des passions se trouve un présupposé important qui, comme nous l'avons déjà souligné, est sous-jacent à l'ensemble du système philosophique hobbesien : toutes choses peuvent être expliquées logiquement grâce au mécanisme. Les passions n'échappent pas au mécanisme, d'autant plus que les passions trouvent leur source ultime dans les mouvements provenant de l'extérieur. Plus encore, les passions sont elles-mêmes des mouvements. Dès lors, il est clair que les passions peuvent être comprises rationnellement. Celles-ci, comme les différents mouvements,

s'enchaînent, s'additionnent, s'annulent les unes par rapport aux autres. À cet égard, prenons un exemple tiré du sixième chapitre du *Léviathan*: «l'Aversion accompagnée de l'opinion d'une blessure causée par l'objet est appelée *crainte*» (*Léviathan*, VI). Dans ce chapitre, Hobbes déduit plusieurs autres passions en suivant le même modèle que celui de la crainte, c'est-à-dire qu'il additionne, soustrait, enchaîne, etc. Les passions peuvent et doivent être traitées rationnellement au même titre que tous les autres phénomènes naturels.

Notons qu'au fondement de cette logique des passions se trouve le mouvement vital, c'est-à-dire, une fois encore, le *conatus*. Avant de poursuivre avec l'étude du processus physiologique de la sensation, il sera utile de dire quelques mots sur le mouvement vital. Comme Hobbes l'affirme, celui-ci existe au sein de chaque être vivant. Ce mouvement vital, Hobbes l'associe à la circulation sanguine, mais aussi au *conatus*. C'est dans le *De Corpore* que l'association est le plus clairement visible: «Now vital motion is the motion of the blood, perpetually circulating [...] in the veins and arteries.» (*De Corpore*, XXV, 12) Cette association du *conatus* à la circulation sanguine est accomplie pour deux raisons au moins: (1) Premièrement, comme nous l'avons établi précédemment, tous les mouvements trouvent leur explication grâce au concept de *conatus*. La circulation sanguine en tant que déplacement des particules de sang à travers le corps est un mouvement qui doit nécessairement être expliqué grâce au *conatus*. (2) Deuxièmement, et de façon encore plus importante, la circulation sanguine peut être associée non seulement au *conatus*, mais aussi au mouvement vital de l'être vivant en question, ce qui fait du *conatus* du cœur un *conatus* de premier ordre, plus essentiel que le *conatus* des différents organes. Chez Hobbes, la circulation sanguine est perçue comme étant un mouvement qui persiste tout au long de la vie. La circulation sanguine est, en quelque sorte, un mouvement inertiel, un mouvement qui persiste de lui-même tant et aussi longtemps que quelque chose l'empêche de poursuivre son mouvement. Plus encore, pour Hobbes, la circulation sanguine est ce qui rend possible la vie: la mort d'un être vivant correspond toujours à la cessation de sa circulation sanguine.

Revenons au schéma hobbesien de la sensation. Maintenant transmis au cœur, qui possède un mouvement propre, le mouvement provenant de l'extérieur viendra influencer le mouvement interne. Les passions d'un individu proviennent du choc des objets en mouvement provenant de l'extérieur avec le *conatus* interne de l'individu. La réponse de l'individu dépendra donc de la conjonction de deux mouvements, interne (le *conatus*) et externe.

En somme, nous pouvons voir que le *conatus* est absolument essentiel à la compréhension de la théorie hobbesienne des passions. Mais en ce qui concerne la théorie des passions, il semble bien que Hobbes parte d'un autre présupposé dont nous n'avons encore pas du tout tenu compte. En effet, chez Hobbes, le *conatus* est associé à l'appétit, ce qu'un mécanisme strict semble

avoir bien de la difficulté à expliquer correctement. Hobbes l'affirme clairement dans le *Léviathan*: «Cet effort [ce *conatus*], quand il est orienté vers quelque chose qui en est la cause, est appelé appétit ou désir.» (*Léviathan*, VI) Ainsi, le *conatus* serait-il chez Hobbes à la fois un principe mécanique et un principe volitif?

Un simple fait viendra nous conforter dans cette position. C'est que c'est seulement grâce à une certaine forme de dynamisme du *conatus* que Hobbes peut arriver à expliquer la diversité des passions humaines. S'il fait intervenir l'appétit, c'est parce que le schéma stimulus-réaction est inefficace en ce qui concerne les passions humaines. En effet, sans cet aspect dynamique du *conatus*, comment pourrions-nous expliquer que nous désirions telle chose plutôt que telle autre? Pour Brian Stoffel, le *conatus* est d'abord introduit afin d'expliquer les mouvements volontaires des animaux: «Its principle theoretical function is to ground the 'internal beginnings of animal motion'¹².» Sans le *conatus*, le corps est condamné à réagir de façon purement mécanique, un peu comme une simple machine. Le *conatus* semble donc être dynamique et mécanique: «We are faced with what appear to be two distinct things: endeavour as infinitesimal motion, or the initial motions arising from the heart's¹³.» Et ce passage de la critique du *De Mundo* de Thomas White semble aller dans le même sens: Hobbes affirme que le «*Conatus* is nothing but an actual motion, either of the whole body that tends, or of its inner and invisibles parts¹⁴». Peut-être, après tout, existe-t-il une distinction importante entre le *conatus* des corps inertes et le *conatus* des animaux?

Pour bien étudier la question, nous devons revenir à notre précédente citation des *Seven Philosophical Problems*. Souvenons-nous de l'exemple de l'arc. Hobbes y affirme que le *conatus* de l'arc explique pourquoi l'arc tend naturellement à retrouver sa forme initiale. Par cet exemple, Hobbes entend souligner que les corps inertes tendent naturellement à la conservation de leur état initial. Le *conatus* des corps inertes prend donc la forme d'un principe de résistance au changement. Comme nous l'avions bien souligné, la différence entre les corps inertes et les corps animés n'est donc pas dans le concept de résistance au changement.

Immédiatement après cet extrait, Hobbes ajoute la remarque suivante, extrêmement intéressante: «For bows long bent lose their appetite to restitution, long custom becoming nature.» Cet usage du mot appétit est d'entrée de jeu curieux. Soulignons immédiatement que les *Seven Philosophical Problems* ont été publiés après le *Léviathan*. Dès lors, il semble exclu que Hobbes parle de manière strictement analogique, sachant le sens que, dans le *Léviathan*, il avait accordé au mot appétit. Par conséquent, même dans les corps inertes, il

12. STOFFEL 1987, p. 125.

13. STOFFEL 1987, p. 125.

14. HOBBS, Thomas, *Thomas White's De Mundo Examined*, p. 149.

semble bien qu'il existe un principe dynamique qui fait tendre ceux-ci vers quelque chose. La différence entre le *conatus* des corps inertes et celui des corps animés doit se trouver ailleurs que dans l'appétit.

En réalité, peut-être la réelle différence provient-elle de l'absence de *telos* dans l'appétit des corps inertes, les corps animés réagissant aux stimuli provenant de l'extérieur et qui influencent le *conatus* interne du corps animé en question, tout comme les objets inanimés réagissent aux pressions provenant de l'extérieur. Selon Barnouw,

Hobbes ne cherche pas suggérer [sic] que les mouvements qui constituent la sensation et le désir sont des réactions simplement mécaniques. *L'apparitio* et *l'appetitio* sont deux aspects d'un même processus propre à certains corps naturels qu'on dénomme animés. Ils donnent à ces corps ce qui manque à tout autre corps : l'orientation vers une fin. Leurs mouvements intérieurs sont donc différents de ceux qui procèdent d'un simple *conatus* mécanique¹⁵.

Mais il semble bien qu'il y ait absence totale de motivation dans les corps inertes, chose que nous ne pouvons certainement dire des corps animés. Et cela, même si la motivation, pour être fidèle à l'ontologie hobbesienne qui est purement mécaniste, demeure quant à elle entièrement mécanique.

4. Le *conatus* en éthique et en politique

La notion de *conatus*, si elle est importante en politique, ne joue pas un rôle aussi important dans l'exposition des thèses politiques hobbesiennes. Soyons bien clairs : même si Hobbes renvoie moins fréquemment au concept, cela ne signifie pas pour autant que celui-ci n'y joue aucun rôle. C'est que si le comportement humain doit pouvoir s'expliquer par le *conatus*, une fois cette explication faite, le recours au concept n'est pas autant nécessaire en politique et en éthique. Autrement dit, Hobbes n'avait aucun intérêt à complexifier son discours. Néanmoins, nous devons souligner au moins deux éléments en ce qui concerne le concept de *conatus* et son utilité en politique et en éthique.

Premièrement, revenons maintenant à une des questions que nous avions laissée en suspens et qui nous permettra de bien montrer le lien chez Hobbes entre la théorie des passions et la politique : le principe de cohérence. On s'en souvient, nous nous sommes posé la question de savoir si le *conatus* devait être perçu comme ce qui rend possible la cohérence des corps animés. Dans le cas des corps inertes, il est évident que Hobbes le croit puisqu'il l'affirme littéralement. Or, tout porte à croire que le *conatus* doit être réellement compris comme un principe de cohérence aussi bien pour les corps inanimés que pour les animaux et donc les êtres humains, mais aussi en tant que principe

15. BARNOUW 1992, p. 118.

de cohérence des États. Mais cette affirmation, pour être totalement compréhensible, mérite une explication.

Chez Hobbes, nous savons que les *conatus* peuvent s'amalgamer les uns aux autres. Or, cela signifie en même temps que les *conatus* individuels peuvent s'amalgamer et former des *conatus* composés. Autrement dit, dans le cas où deux corps individuels entrent en contact, nous pouvons nous retrouver avec un corps composé des deux corps individuels. Et le *conatus* de ce nouveau corps composé sera la somme des *conatus* de ses parties. Dans le cas d'un animal, le *conatus* de l'animal sera tout simplement la somme des *conatus* des différentes parties de cet animal. Le même processus s'applique en ce qui concerne l'État. D'ailleurs, le frontispice du *Léviathan* illustre parfaitement cette idée : nous y voyons un homme gigantesque (le *Léviathan* n'étant rien de plus qu'un homme, après tout) composé de plusieurs individus ayant chacun un *conatus*. Mais cet homme, l'État donc, possède lui aussi un *conatus*. Or, ce *conatus* doit être compris comme étant la somme des *conatus* individuels.

Notre deuxième remarque concerne plus directement la possible plasticité du *conatus*. Toujours dans les *Seven Philosophical Problems*, Hobbes affirme : « For bow long bent lose their appetite to restitution, long custom becoming nature. » (*Seven Philosophical Problems*, V) En réalité, ce qu'affirme ici Hobbes est significatif. Le *conatus* initial de l'arc a été modifié par l'habitude, il est donc plastique. Il en va de même en ce qui concerne les êtres humains. L'habitude est ce qui rend possible la modification progressive du *conatus*. Remarquons en outre que cette plasticité du *conatus* est ce qui rend possible l'éthique et la politique parce que, sans changement possible, aucune loi ne saurait être possible.

Dans le cas de l'arc, ce qu'il est possible de modifier, c'est essentiellement la forme même de l'arc. Or, en ce qui concerne l'homme, la question est de savoir ce que l'habitude modifie exactement. Dans le *De Homine*, Hobbes affirme qu'il existe six facteurs qui sont à la source des différences d'attitude entre les êtres humains. Après tout, le même stimulus chez deux personnes différentes provoque des réactions au moins un peu différentes. Cela dit, lisons l'extrait en question : « Dispositions, that is, men's inclinations towards certain things [c'est-à-dire leur *conatus*], arise from a six-fold source : namely from the constitution of the body, from experience, from habit, from the goods of fortune, from the opinion one hath of oneself, and from authorities. When these things change, dispositions change also. » (*De Homine*, XIII)

Remarquons que si certains facteurs ne peuvent être réellement modifiés, d'autres le peuvent. Ce sont sur ces facteurs précisément que l'on doit agir. C'est l'objectif de l'éthique et ce qui rend possible l'établissement d'un État qui change le *conatus* des individus se soumettant à ses lois.

5. Conclusion : critique, commentaires, remarques

Maintenant que nous avons exposé la vaste ampleur du concept de *conatus* chez Hobbes, nous procéderons à quelques commentaires que nous exposerons par ordre d'importance. Premièrement, la définition du *conatus* contient une référence directe aux mathématiques et plus particulièrement à la géométrie. Chez Hobbes, la figure du point occupe la même place par rapport à la droite qu'occupe le *conatus* par rapport au mouvement. Hobbes se réfère donc à la géométrie, et nous avons déjà souligné le fait qu'il dédaigne les nouvelles mathématiques. Pourtant, la définition du *conatus* semble faire référence tout autant au calcul infinitésimal qu'à la géométrie euclidienne. Le calcul différentiel et intégral, ou calcul infinitésimal dont Leibniz sera un des inventeurs avec Newton naît officiellement en tant que méthode après Hobbes, c'est-à-dire en 1666, date de la publication du *Calcul des fluxions* de Newton, et en 1673 pour la méthode leibnizienne. Or, outre Leibniz et Newton qui viennent après Hobbes, Archimède, Fermat, mais aussi Descartes jouent un certain rôle dans l'histoire de l'invention du calcul infinitésimal et ceux-ci viennent ou bien avant, ou bien étaient actifs pendant la période d'activité intellectuelle de Hobbes.

Pour dire les choses simplement, le calcul infinitésimal est une méthode rendant possible le calcul de l'aire des courbes. Ce calcul est nécessaire afin de comprendre le mouvement des projectiles, des planètes ; bref des corps qui se déplacent dans un champ gravitationnel. Pour ce faire, l'idée de ces grands mathématiciens est de ne pas calculer directement l'aire de la courbe, mais plutôt d'y aller à tâtons, petit en petit, en s'approchant le plus possible de la courbe réelle. C'est ce qu'on appelle l'étude de la tangente. Pour cela, il suffit d'étudier la variation entre deux points qui sont de plus en plus près l'un de l'autre. C'est ce qu'on appelle le calcul infinitésimal ou calcul des infiniment petits. La formule exprimant cette idée, largement utilisée en physique, est la suivante : la vitesse est égale au changement de position divisé par le changement dans le temps ou $V = ds/dt$. Mais ce qui est essentiel, c'est que le changement de position et le temps écoulé sont tous les deux des quantités infinitésimales, aucune quantité à laquelle nous puissions penser n'étant jamais assez petite.

Une chose importante à souligner à propos du calcul infinitésimal et qui jettera un éclairage particulier sur la définition hobbesienne est que pour les théoriciens du calcul, le mouvement n'est pas réellement divisible. Même si le calcul est fondé sur l'étude des infinitésimaux, la courbe réelle n'est jamais à proprement parler définie. Autrement dit, il n'y a pas d'instant particulier. Mais cela n'est pas une raison suffisante pour nous empêcher de calculer la trajectoire des projectiles, contrairement à ce que la plupart des savants croyaient avant que ne soit élaborée la méthode infinitésimale. La formule ds/dt est donc conçue comme une fiction utile, ce qui rend possible l'étude du mouvement.

La définition de Hobbes, en parlant de temps et d'espace de plus en plus petits, semble faire directement référence au calcul infinitésimal. Mais de façon encore plus surprenante, Hobbes croit lui aussi que le mouvement est continu et que la division du mouvement en instants n'est rien de plus qu'une fiction utile. Remarquons que Hobbes affirme cela avant que le calcul lui-même ne soit pleinement reconnu et avant que la méthode ne soit complète. Selon Lasswitz «the concept of conatus clearly shows that Hobbes understood the philosophical basis of the infinitesimal calculus»¹⁶. Rappelons néanmoins que Hobbes, trop attaché au modèle aristotélico-euclidien, s'opposait catégoriquement au calcul infinitésimal qui constituait selon lui une mauvaise façon de faire des mathématiques. Ainsi donc, même si Hobbes ne contribue pas du tout à l'histoire de l'élaboration du calcul infinitésimal, son concept de *conatus* se rapproche plus des nouvelles mathématiques qu'il ne le croit et ne l'espère.

Deuxièmement, lorsque nous étudions la physique hobbesienne, et à plus forte raison la physique mécaniste, nous sommes confrontés à une physique qui se trouve, en quelque sorte, à mi-chemin entre l'ancienne physique et la nouvelle physique. Chez Hobbes, le concept de *conatus* en est peut-être la meilleure incarnation. La physique aristotélicienne avait comme principal objectif d'expliquer le mouvement des corps et des astres. Elle est une physique qualitative en cela qu'elle fait appel aux essences pour expliquer les mouvements. Hobbes rejette cette physique justement parce que l'explication du mouvement grâce aux essences lui semblait absurde. Or, contrairement à la physique aristotélicienne, la nouvelle physique, c'est-à-dire la physique newtonienne laisse complètement de côté l'idée selon laquelle il faut expliquer le mouvement. Ce qu'elle cherche à faire, c'est de décrire mathématiquement le mouvement. Son potentiel explicatif est nul et les physiciens n'y voient aucun inconvénient particulier. Newton, en laissant tomber le côté explicatif au profit d'une théorie uniquement descriptive du mouvement, achève le passage d'une physique qualitative vers une physique quantitative. La physique aristotélicienne, contrairement à la physique newtonienne, possède un pouvoir descriptif limité. Les descriptions qu'elle fait du mouvement des astres, par exemple, sont loin d'être près de la réalité. Certaines explications ne collent pas aux observations. En réalité, c'est précisément parce que les philosophes aristotéliciens mettent l'accent sur le caractère explicatif de leur théorie que les descriptions ne sont pas fidèles à la réalité.

Entre ces deux attitudes, nous trouvons Hobbes qui n'est ni un philosophe à l'image d'Aristote, ni un scientifique à l'image de Newton, mais plutôt un philosophe naturaliste, matérialiste et mécaniste. Hobbes cherche à expliquer le mouvement, mais il cherche aussi à le décrire correctement. Il met l'accent

16. Kurd LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik*, vol. 2, p. 214-215, cité par LEIJENHORST 2002, p. 201.

sur les deux aspects en même temps. Le *conatus* est la meilleure illustration de cette double attitude. D'un côté, le *conatus* est ce qui explique le mouvement de façon causale, mais Hobbes souhaitait pouvoir mathématiser la physique. Voilà pourquoi il appose au *conatus* le concept d'*impetus*. Mais la tentative de Hobbes échoue en partie parce qu'il demeure trop attaché aux mathématiques euclidiennes, mais surtout parce que les deux attitudes sont difficilement compatibles entre elles. Encore aujourd'hui, la loi de la gravitation n'est qu'une loi descriptive sans aucun réel pouvoir explicatif précisément parce que les physiciens ont décidé de laisser en plan l'objectif explicatif au profit d'une description adéquate des phénomènes qu'ils observent.

Troisièmement: le *conatus* hobbesien est d'abord et avant tout déduit à partir des effets. Voyant le mouvement à l'œuvre dans le monde, Hobbes qui entend expliquer le mouvement mécaniquement devait trouver un principe pouvant expliquer l'ensemble des phénomènes du monde. Mais seul un principe dynamique, dont le *conatus* en est un bon exemple, et nous l'avons clairement démontré, rend possible l'explication des passions ainsi que le passage du physique au psychologique. À cet égard toutefois, le *conatus* nous paraîtra être un principe *ad hoc*, ce qui, bien sûr, pose problème. Dès lors, l'ensemble de la philosophie hobbesienne, qui est fondée sur la possibilité d'expliquer logiquement le mouvement se voit remise en question. Ainsi, la véritable question, à laquelle nous ne répondrons pas, est de savoir si le *conatus* hobbesien est un principe fondé en raison ou s'il n'est qu'un postulat.

À la lumière de tout ceci, nous pouvons dès à présent répondre aux questions que nous nous étions posées en début de parcours: (1) quelle est la nature du *conatus* hobbesien? (2) quel rôle joue-t-il dans l'union des différentes sphères de la philosophie? Répondons à ces questions dans l'ordre.

Premièrement, le *conatus* hobbesien est essentiellement un mouvement. Ce mouvement est plus précisément un mouvement de résistance au changement, qui ne doit pas être confondu avec le principe d'inertie, même s'il peut certainement y être associé. Le *conatus* est la cause ultime se cachant derrière l'ensemble des mouvements et, par voie de conséquence et puisque Hobbes est mécaniste et matérialiste, le *conatus* est ce qui explique l'ensemble des phénomènes du monde. S'il semble d'abord et avant tout purement mécanique, le *conatus* semble devoir contenir au moins un aspect dynamique. Et le *conatus*, en tant que mouvement, peut être compris rationnellement, voire mathématiquement, pour autant qu'on lui appose le concept d'*impetus*.

Deuxièmement, nous pouvons désormais déclarer sans le moindre doute que le *conatus* est bel et bien le concept central de la philosophie hobbesienne. En effet, le lien entre la physique et la théorie des passions devait être accompli par le *conatus*. Même s'il n'explique toujours pas (comme aucun matérialiste ou dualiste) comment le physique peut devenir du psychologique, Hobbes réussit admirablement ce passage. C'est que le mouvement physique influence

le mouvement passionnel, ou, autrement dit, un *conatus* en influence un autre. Le passage de la théorie des passions à l'éthique et à la politique s'effectue encore une fois grâce au *conatus*. Le *conatus* des différents individus en s'amalgamant forme un état pouvant être compris rationnellement. Mais surtout, et c'est sur cette remarque que nous terminerons notre analyse du concept de *conatus* chez Hobbes: le *conatus* est le concept par lequel ce dernier décrit assez fidèlement la nature du mouvement, mais surtout le *conatus* est le seul concept pouvant rendre possible l'explication de la causalité derrière le mouvement. Or, puisqu'on sait qu'en tant que philosophie profondément matérialiste le mouvement rend possible l'explication de tous les phénomènes, alors nous pouvons déduire qu'en définitive c'est le *conatus* qui rend possible une compréhension intégrale et cohérente du système hobbesien.

Université du Québec à Trois-Rivières

Bibliographie

Sources primaires

- HOBBS, Thomas, *De Corpore*, Past Masters, En ligne.
 HOBBS, Thomas, *Human nature and De corpore Politico*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
 HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000.
 HOBBS, Thomas, *Seven Philosophical Problem* in William MOLESWORTH (éd.), *The English Works of Thomas Hobbes*, London, Longman, 1845.
 HOBBS, Thomas, *Thomas White's De Mundo Examined*, Bradford, Bradford University Press, 1976.

Études

- BARNOUW, Jeffrey, «Le vocabulaire du *conatus*» in Yves Charles ZARKA (éd.), *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992, p. 103-124.
 GINGRAS, Yves et al., *Du scribe au savant*, Boréal, Québec, 1999.
 GUSDORF, Georges, «Matérialisme», *Dictionnaire de la philosophie, Encyclopedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 1155-1161.
 LEIJENHORST, Cees, Cornelis Hendrik, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002.
 MALHERBE, Michel, «La science de la nature» in Michel MALHERBE, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 2000, p. 103-124.
 MÉDINA, José, «La genèse du *De Corpore* et le manuscrit de la National Library of Wales», *Academia.edu*, S.éd. (2015).
 STOFFEL, Brian, «Hobbes's conatus and the roots of character», in Craig WALTON et Paul JOHNSON (éd.), *Hobbes's 'Science of Natural Justice'*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 123-138.

SOMMAIRE

Comme tout bon matérialiste, Hobbes explique l'ensemble des phénomènes du monde grâce au mouvement. Or, au cœur même du concept de mouvement, nous trouvons un autre concept, central dans la philosophie de Hobbes, le concept de *conatus*. L'objectif que nous poursuivons dans cet article est de montrer pourquoi et comment le concept de *conatus* doit être considéré comme étant le concept-clé de l'ensemble de la philosophie hobbesienne. Pour ce faire, nous allons définir ce concept le plus précisément possible et ainsi comprendre les implications du *conatus* sur l'ensemble de la philosophie hobbesienne.

SUMMARY

As all good materialists, Hobbes uses the concept of movement in order to explain every phenomenon we can observe in the world. Now, another concept that is fundamental in the philosophy of Hobbes can be found at the very core of the concept of movement: i.e., that of *conatus*. My goal in this paper will be to show how and why the concept of *conatus* must be considered as the key concept of all the philosophy of Hobbes. To achieve this goal, I will define it as precisely as possible, and I will make clear what implications the *conatus* has in the philosophy of Hobbes as a whole.

LANGUAGE AND CURIOSITY IN HOBBS' PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

OBERTO MARRAMA

Introduction: Humanity and the faculty of language

If we look at Hobbes' philosophical system, we cannot fail to notice the fundamental role that language plays at all levels of his discourse.¹ Language is a key element in Hobbes' political theory and in his ethics; in Hobbes' philosophy of science as well as in his theory of mind. Language is so important because it is the distinctive feature of human beings, according to Hobbes, and Hobbes' philosophy is in fact centred on man. Its main concerns are with how men should live, and in which kind of society; about what men are capable of knowing of nature, and by which means; as to how all men can have a grasp of their own "train of thoughts," so to be aware of and regulate their passions according to the dictate of their reason. Now, man is what he is, Hobbes says, because man is the only animal – or "sensible creature," as Hobbes puts it – who is capable of speaking. That is, only humans are capable of recalling, comparing and computing objects of knowledge through words, and through words they are also able to communicate their thoughts and knowledge to their human counterparts.²

1. The abbreviation EW, followed by the volume number and the page number, refers to William B. MOLESWORTH (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 vols, London, John Bohn / Longman, Brown, Green and Longmans, 1839-1845.

This work was supported by scholarships from the *Programme de soutien aux étudiants de cycles supérieurs* and from the *Laboratoire sur l'histoire et la pensée moderne* of the Université du Québec à Trois-Rivières. I am grateful to Syliane Malinowski-Charles, Samuel Lizotte, Jean-François Houle and Torin Doppelt for their helpful comments on a first version of this paper.

2. See *Leviathan*, I, 4 / EW III, p. 18: "The most noble and profitable invention of all other, was that of SPEECH, consisting of *names* or *appellations*, and their connexion; whereby men register their thoughts; recall them when they are past; and also declare them one to another for mutual utility and conversation; without which, there had been amongst men, neither commonwealth, nor society, nor contract, nor peace, no more than amongst lions, bears, and wolves." See also Yves C. ZARKA, "Aspects sémantiques, syntaxiques et pragmatiques de la théorie du langage chez Hobbes," in Martin BERTMAN and Michel MALHERBE (eds.), *Thomas Hobbes, De la métaphysique à la politique (Actes du Colloque franco-américain de Nantes)*, Paris, Vrin, 1989, pp. 33-46.

Without language, therefore, there would be neither laws, nor any form of social contract between men. In a nutshell, there would be no human society as we know it. For, as Hobbes says, “Men indeed publish their laws by word or voice; neither can they make their will universally known any other way.”³ Furthermore, there would be no science, or philosophy, if by “science” and “philosophy” we understand a kind of universal knowledge, which proceeds from causes to their effects, and from effects to their causes. “Philosophy,” Hobbes says, “is such knowledge of effects or appearances, as we acquire by true ratiocination from the knowledge we have first of their causes or generation: And again, of such causes or generations as may be from knowing first their effects.”⁴ According to Hobbes, this capability of ratiocination is peculiar to all men: “Every man,” Hobbes says, “brought Philosophy, that is, Natural Reason, into the world with him; for all men can reason to some degree, and concerning some things.”⁵ More importantly, this capability of reasoning is peculiar only to human beings. Because only human beings can reassemble their thoughts through words and form syllogisms – which thing would be otherwise impossible without the aid of language. “It is manifest,” Hobbes says, “that living creatures that have not the use of speech, have no conception or thought in the mind, answering to a syllogism made of universal propositions.”⁶

Thus, to conclude, we can say that without the use of language, according to Hobbes, human beings would be and would behave just like beasts: they would not be able to gather together and to organise themselves into a society, and no man could attain any advance in knowledge, socially or individually. However, human beings are not beasts. To the contrary, Hobbes explicitly says that humans cannot share anything with beasts and beastly life. And this impossibility of any kind of social agreement between humans and beasts is precisely due to the use of language, which distinguishes men from beasts, and by means of which humanity has definitively emancipated itself from the animal condition: “We cannot compact with beasts,” Hobbes says, “neither can we give or take from them any manner of right, by reason of their want of speech and understanding.”⁷ In short, all the beauty, on the one hand, as

3. *De Cive*, III, 15 / EW II, p. 205.

4. *De Corpore*, I, 1, 2 / EW I, p. 3. See also *Leviathan*, IV, 46 / EW III, p. 664: “By PHILOSOPHY is understood the knowledge acquired by reasoning, from the manner of the generation of any thing, to the properties: or from the properties, to some possible way of generation of the same; to the end to be able to produce, as far as matter, and human force permit, such effects, as human life requireth.”

5. *De Corpore*, I, 1, 1 / EW I, p. 1.

6. *De Corpore*, I, 4, 8 / EW I, p. 50. See also *Leviathan*, IV, 46 / EW III, p. 665: “The faculty of reasoning being consequent to the use of speech, it was not possible, but that there should have been some general truths found out by reasoning, as ancient almost as language itself.”

7. *De Cive*, I, 2 / EW II, p. 22. See also *Leviathan*, I, 14 / EW III, p. 125: “To make covenants with brute beasts, is impossible; because not understanding our speech, they understand not,

well as all the problems related to the specifically human life, on the other hand—all the achievements of men, as well as all of their mistakes, failures, and deceptions—, all of these things peculiar to human life only, find their origin in this unique feature of human beings: that men can speak. As Hobbes puts it:

It is evident, that truth and falsity have no place but amongst such living creatures as use speech. [...] Wherefore, as men owe all their true ratiocination to the right understanding of speech; so also they owe their errors to the misunderstanding of the same; and as all the ornaments of philosophy proceed only from man, so from man also is derived the ugly absurdity of false opinions.⁸

Language, reason and desire: The physiological principle of the humans' actions

Now, language makes reasoning possible, and language and reasoning altogether make human beings essentially different from all other sensible creatures, which are nonetheless equally capable of perceiving the world and acting accordingly. What, then, is the benefit provided to men by their faculty of reasoning?

According to Hobbes, “Every man, by reasoning, seeks out the means to the end which he propounds to himself.”⁹ Reason, therefore, considered in itself, does not substitute, nor is it opposed to the fundamental drive of all of men’s deliberations and actions, namely their appetite or desire – that is, their natural inclination towards what pleases them and their natural aversion towards what causes them harm. “From their first birth,” as Hobbes says, “as they are merely sensible creatures, they [i.e., men] have this disposition, that immediately as much as in them lies they desire and do whatsoever is best pleasing to them, and that either through fear they fly from, or through hardness repel those dangers which approach them.”¹⁰

This peculiar agreement between the dictates of reason and the final goals of men’s passions and desires, which we can find in Hobbes’ philosophy, rests entirely on physiological bases, and it has been well noted by Gianni Paganini, in a few illuminating lines: “Of all the principles ‘moving’ the will,” Paganini writes, “Hobbes recognizes in the end a single true one: the transmission of movement from outside, by a sensible object, and the reaction in terms of *conatus*, that is an infinitely small movement, by the inner parts of the sentient being. [...] For Hobbes, all actions, whether spontaneous or voluntary, ‘follow

nor accept of any translation of right; nor can translate any right to another: and without mutual acceptation, there is no covenant.”

8. *De Corpore*, I, 3, 8 / EW I, p. 36.

9. *De Cive*, II, 14 / EW II, p. 195.

10. *De Cive*, Preface / EW II, p. xvi.

immediately the last appetite¹¹ and are the result of basically the same psychological process. [...] The last act of deliberation, that is, the last appetite or aversion, is the will.¹²

However, it is to be noted that the physiological principle which guides humans' will and actions, and with which human reason complies – that is, their desire or appetite, which is necessarily determined by their “conatus,” or “endeavour,” as Hobbes also calls it – is the same physiological principle which also determines the behaviour of all the other creatures capable of perception and spontaneous movement – that is, of both men and animals. That is, the will and the actions of any sentient being are necessarily determined by their desire – viz. by their appetite towards what pleases them and by their fear towards what causes them harm –, which appetite or desire is in turn caused by a physiological reaction in terms of “conatus.” I quote from Hobbes:

A child may be so young, as that the appetite thereof is its first appetite, but afterwards and often before it come to have the use of reason, may elect one thing and refuse another, and consider the consequences of what it is about to do. And why not as well as beasts, which never have the use of reason; for they deliberate, as men do? For though men and beasts do differ in many things very much, yet they differ not in the nature of their deliberation. A man can reckon by words of general signification, make propositions, and syllogisms, and compute in numbers, magnitudes, proportions, and other things computable; which being done by the advantage of language, and words of general significations, a beast that hath not language cannot do, nor a man that hath language, if he misplace the words, that are his counters.¹³

From the quoted passage we can see how humans and beasts, in Hobbes' account, are not distinguished because of their common capability of deliberating according to their sensations, or because of the presence in them of a kind of free will.¹⁴ To the contrary, the difference between men and the rest of the sentient beings is that men can use the instruments provided by language and, as a consequence thereof, by their faculty of reason, in order to elaborate their deliberations upon things. That is to say, for example, that men can formulate their deliberations in terms of “general signification” – or, other-

11. See EW V, p. 345 (*Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*): “Those actions that follow immediately the last appetite, are voluntary. And here, where there is one only appetite, that one is the last.”

12. Gianni PAGANINI, “Passionate Thought: reason and the passion of curiosity in Thomas Hobbes,” in Sabrina EBBERSMEYER (ed.), *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, Berlin, De Gruyter, 2012, pp. 236-237.

13. EW V, pp. 94-95.

14. See also *Leviathan*, I, 6 / EW III, p. 48: “This alternate succession of appetites, aversions, hopes and fears, is no less in other living creatures than in man: and therefore beasts also deliberate. [...] In *deliberation*, the last appetite, or aversion, immediately adhering to the action, or to the omission thereof, is that we call the WILL; the act, not the faculty, of *willing*. And beasts that have *deliberation*, must necessarily also have *will*.”

wise stated, that they can formulate general precepts and tenets, which are universally true and valid independently from the present circumstances affecting their senses.

The same physiological principle which is at the core of all animals' will and behaviour, is also the principle according to which all the images and thoughts of the things are produced in their brain by their organs of sense. So that there is a continuity between the sensible experience of the world, the deliberation upon the things thus known, and the following actions, which proceed from that deliberation or appetite. This continuity between understanding, willing and acting, is granted by the animals' "conatus," or "endeavour." According to Hobbes, in fact, all the perceptions and thoughts that a sentient creature may have of external things derive their existence from the physiological reaction – in terms of "conatus" or "endeavour" – that arises within the body after the pressure of an external body upon the organs of sense.¹⁵ To quote Hobbes:

Setting aside the discourse of the tongue in words of general signification, the ideas of our minds are the same with those of other living creatures, created from visible, audible, and other sensible objects to the eyes and other organs of sense, as their's [sic.] are. For as the objects of sense are all individual, that is, singular, so are all the fancies proceeding from their operations; and men reason not but in words of universal signification, uttered or tacitly thought on.¹⁶

Note, once again, that except for the later intervention of language concerning the isolated case of human beings, the principle of formation of singular thoughts and images is the same for all animals – namely, their "conatus" or "endeavour" –, which principle, as we have seen, is also at the basis of their will and behaviour. So, we are led back to our first question: what is the benefit provided to men by the faculty of reasoning? And in which sense are men said to be different from all other sentient creatures, due to their capability of speaking and, hence, of reasoning?

Considered exclusively from an individual standpoint – leaving thus apart, as far as this paper is concerned, the otherwise extremely important aspect

15. See Jianhong CHEN, "On Thomas Hobbes's Concept of Wonder," in Michael F. DECKARD and Péter LOSONCZI (eds.), *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, Eugene OR, Wipf and Stock, 2011, p. 133: "According to Hobbes, all intellectual phenomena derive their existence from sense, the origin of the thoughts of man, and sense is caused or stirred by the pressure of the external body upon the organs of sense. In consequence of that pressure, there arises within the human body a resistance or counter-pressure. Hobbes uses the word 'endeavor' to describe this kind of 'small beginnings of motion' within the body of men. This inner endeavor expresses itself outward as the original fancy in different organs of sense: light to the eyes, sound to the ear, odor to the nostrils, savor to the tongue, and other qualities to the other parts of the body. After the object has been removed, the retained image or the decaying sense is what Hobbes calls imagination."

16. EW V, p. 197.

related to the possibility of communicating and sharing their thoughts –, language allows men to recall and compare things that are not presently given to their senses, which is something impossible to all other creatures capable of perceptions, but devoid of language. Otherwise stated, by the use of words, which signify the concepts of the mind independently from a thing's being actually perceived by the organs of sense, men are provided with the possibility to detach their thoughts and images of the world from the material order of their sensible perceptions of the world itself, so to be able to reassemble their thoughts independently and compute things abstractly, or – as Hobbes says – in terms of “universal signification.” Furthermore, by giving men the possibility to name things which do not actually exist, language makes fictions and hypotheses possible. That is, language allows human beings to forecast future effects and imagine antecedent causes of the things, of which causes and effects we might have had no previous experience. This possibility of attaining knowledge of nonexistent things is explicitly acknowledged by Hobbes as a result of our faculty of language. As Hobbes says:

Nor, indeed, is it at all necessary that every name should be the name of something. [...] Also this word *future* is a name, but no future thing has yet any being, nor do we know whether that which we call future, shall ever have a being or no. Nevertheless, seeing we use in our mind to knit together things past with those that are present, the name *future* serves to signify such knitting together.¹⁷

It is to be noted that Hobbes does not completely deny the presence of a kind of basic causal way of thinking common to all animals, which is acquired by habit and memory and not by reason, and which is equivalent to common experience or to “prudence,” as Hobbes also calls it.¹⁸ All animals, in fact, are somehow able to “foresight” and to refer to future events, by keeping track of the sequence of the things that they experience.¹⁹ As Hobbes says, if I have already seen several times that one thing uses to follow another, the actual presence of the first can act as a “natural sign” of the other to me.²⁰ However, in this case, the future consequence evoked in my mind by a present thing corresponds to nothing other than the persistence of my memory of past

17. *De Corpore*, I, 2, 6 / EW I, p. 17.

18. See *Leviathan*, IV, 46 / EW III, p. 664: “That original knowledge called experience, in which consisteth prudence [...] is not attained by reasoning, but found as well as in brute beasts, as in man; and is but a memory of successions of events in times past, wherein the omission of every little circumstance altering the effect, frustrateth the expectation of the most prudent: whereas nothing is produced by reasoning aright, but general, eternal, and immutable truth.”

19. See *Leviathan*, I, 3 / EW III, p. 15.

20. See *De Corpore*, I, 2, 2 / EW I, p. 14: “For example, a thick cloud is a sign of rain to follow, and rain a sign that a cloud has gone before, for this reason only, that we seldom see clouds without the consequence of rain, nor rain at any time but when a cloud has gone before.”

things: it is in no way a scientific hypothesis, and it provides no certain or universal knowledge of things and of their real causal connections.²¹

To the contrary, words are "arbitrary signs": their reference to particular objects is "arbitrarily imposed."²² Words mean the things we think, that is to say, independently from any existing connection between those very things and the signs chosen to signify them in our mind.²³ Thus, the order of our speech – that is, our faculty of language – is granted a sort of autonomy from the order of our sensible experience. This allows men to use words with the purpose to establish new connections between the things they already know, on the one hand, and to name other things of which they have had no previous experience, on the other hand.²⁴

To provide an example, let us assume the actual presence of clouds as a possible natural sign of incoming rain. After having had many experiences of the same enchainment of events, an animal will become able to associate the presence of clouds with the possibility of an incoming storm; to be precise, based on its past experience, that animal will quite inevitably end up establishing that connection. However, a beast will never be able to ask itself whether the same clouds might also be inhabited by some strange divinities: a beast, in fact, lacks the linguistic instruments apt to establish such an independent connection between different objects – that is, a connection between objects which is not immediately implied by the past sequence of its sensible experiences. Furthermore, as Hobbes adds, a beast lacks the very will to enquiry whether such a hypothetical connection between things, never directly experienced, might eventually correspond to truth. That is to say, therefore, that animals are different from humans not only on account to their

21. See *Leviathan*, I, 3 / EW III, p. 16: "As prudence is a *presumption* of the *future*, contracted from the *experience* of time past: so there is a presumption of things past taken from other things, not future, but past also."

22. See *De Corpore*, I, 2, 4 / EW I, p. 16.

23. See *De Corpore*, I, 2, 2-3 / EW I, pp. 14-15: "Of signs, some are *natural*, [...] other are *arbitrary*, namely those we make choice of at our own pleasure, as a bush hung up, signifies that wine is to be sold there; a stone set in the ground signifies the bound of a field; and words so and so connected, signify the cogitations and motions of our mind. [...] Words so connected as that they become signs of our thoughts, are called *SPEECH*, of which every part is a *name*."

24. With regard to this important point, and to the difference that exists between the mere voice (the physical act of emitting and hearing sounds, which is common to both men and animal and which can constitute a form of natural sign for any animal) and the specific human speech (the autonomous development of which is based on the arbitrariness of the signification imposed to the words, or vocal signs, used), see Yves ZARKA, "Aspects sémantiques, syntaxiques et pragmatiques de la théorie du langage chez Hobbes." See also *Leviathan*, I, 2 / EW III, p. 11: "The imagination that is raised in man, or any other creature indued with the faculty of imagining, by words, or other voluntary signs, is that we generally call *understanding*; and is common to man and beasts. For a dog by custom will understand the call, or the rating of his master; and so will many other beasts. That understanding which is peculiar to man, is the understanding not only his will, but his conceptions and thoughts, be the sequel and contexture of the names of things into affirmations, negations, and other forms of speech."

lack of language and reason, but also on account to their lack of a specific passion and desire – namely, the passion of curiosity.

Curiosity, or the appetite for knowledge: A dialectic between reason and passion

The possibility of reassessing our knowledge of things by linguistic means, independently from the material order of our sensible perceptions, and of investigating in abstract and universal terms the order of possible causes and effects of things, is indeed our faculty of reason. This faculty, which we gain only through a correct use of the words, enhances our present knowledge of the world, and it is an invaluable asset insofar as it allows us to better predict future events, to orientate our desires accordingly, and to modify the world at our will. In this sense, our knowledge of the world in terms of universal causal laws becomes itself an object of desire and of human appetite. And the human appetite for knowledge is what Hobbes calls “curiosity.”²⁵

Needless to say, Hobbes mentions this passion of curiosity along with the faculty of language, characterising both of them as specific traits of human nature. I quote from Hobbes’ *Elements of Law*:

As in the discerning of faculties, *man leaveth* all community with *beasts* at the faculty of *imposing names*; so also doth he surmount their nature at this *passion of curiosity*. For when a beast seeth anything new and strange to him, he considereth it so far only as to discern whether it be likely to serve his turn, or hurt him, and accordingly approacheth nearer to it, or fleeth from it: whereas man, who in most events remembereth in what manner they were caused and begun, looketh for the cause and beginning of everything that ariseth new unto him. And from this passion of admiration and curiosity, have arisen not only the invention of names, but also supposition of such causes of all things as they thought might produce them. And from this beginning is derived all *philosophy*.²⁶

From this passage, we can see quite clearly, once again, the peculiar agreement, typical of Hobbes, between reason and passion. Reason, represented by the faculty of imposing names to the things, complies with our passionate desire of knowing the causes and the effects of the things themselves – that is, it complies with our “passion of curiosity,” as Hobbes calls it.

In interpreting this passage, Gianni Paganini argues that curiosity would provide that specifically human “passionate thought” which is capable of regulating our “train of thoughts” or “mental discourse” towards an end –

25. See *Leviathan*, I, 12 / EW III, p. 94: “It is peculiar to the nature of man, to be inquisitive into the causes of the events they see, some more, some less; but all men so much, as to be curious in the search of the causes of their own good and evil fortune.” See also Jianhong CHEN, “On Thomas Hobbes’s Concept of Wonder,” pp. 133-135.

26. *Elements of Law* I, 9, 18 / EW IV, pp. 50-51.

namely knowledge –, which end is in no way a sensual pleasure “arising from the sense of an object present,”²⁷ as Hobbes says in the *Leviathan*, and which can only be attained by reason²⁸ – that is, by the correct use of our language.²⁹ I agree with this reading. Other commentators, such as Jeffrey Barnouw and Kathryn Tabb, go way further, claiming that the presence in men of the passion of curiosity alone would be a sufficient cause for their inventing language out of the blue, as it were, as a mean to an end.³⁰ They correctly refer to another passage in Hobbes’ *Anti-White*, where he says that men, unlike all other animals, invented marks and names out of their curiosity of knowing the hidden causes of things – which is a kind of desire that the other animals lack at all.³¹ Yet, both Barnouw and Tabb fail to notice at least one fundamental point: that is, that curiosity, like all desires, is an intentional passion, which must refer to an object. Now, being the object of curiosity by definition something which is not present to our senses, it can be grasped only by linguistic means and through reason – namely, in the actual form of hypotheses or fictions.³² Without language, that is to say, it would be absolutely impossible to be curious of anything, for it would be impossible to address the very object of our actual curiosity. Hence, that would be curiosity of nothing, and curiosity would not exist at all. Therefore, either Barnouw’s and Tabb’s interpretation is wrong, or else they have unwittingly unveiled a dramatic contradiction lying at the core of Hobbes’ philosophical system.

27. *Leviathan*, I, 6 / EW III, p. 42.

28. Gianni PAGANINI, “‘Passionate Thought’: reason and the passion of curiosity in Thomas Hobbes.”

29. See also the definition of curiosity provided in *Leviathan*, I, 6 / EW III, pp. 44-45: “Desire to know why, and how, CURIOSITY; such as is in no living creature but *man*: so that man is distinguished, not only by his reason, but also by this singular passion from other *animals*; in whom the appetite of food, and other pleasures of sense, by predominance, take away the care of knowing causes; which is a lust of the mind, that by a perseverance of delight in the continual and indefatigable generation of knowledge, exceedeth the short vehemence of any carnal pleasure.”

30. See Jeffrey BARNOUW, “La curiosité chez Hobbes,” *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 32 (1988), pp. 41-69; Kathryn TABB, “The Fate of Nebuchadnezzar: Curiosity and Human Nature in Hobbes,” *Hobbes Studies*, 27 (2014), pp. 13-34.

31. *Anti-White* XXX, § 15, fol. 345, in Jean JACQUOT and Harold W. JONES (eds.), *Thomas Hobbes: Critique du “De Mundo” de Thomas White*, Paris, Vrin, 1973, p. 356.

32. I am grateful to Torin Doppelt for having drawn my attention to the following passage, concerning the interrogative form, in *Leviathan*, I, 6 / EW III, p. 50: “Of the desire to know, there is a peculiar expression, called *interrogative*; as, *what is it, when shall it, how is it done, and why so?*” See also *De Corpore*, I, 3, 1 / EW I, p. 29: “From the connexion or contexture of names arise divers kinds of speech, whereof some signify the desires and affections of men; such are, first, *interrogations*, which denote the desire of knowing: as, *Who is a good man?* In which speech there is one name expressed, and another desired and expected from him of whom we ask the same.”

Conclusion: Naming the objects of our curiosity – The case of God

Now, in the *Leviathan*, which is posterior both to the *Anti-White* and to the *Elements of Law*, Hobbes writes that “The first author of *speech* was God himself, that instructed Adam how to name such creatures as he presented to his sight,” and that “This was sufficient to direct him to add more names, as the experience and use of the creatures should give him occasion; and to join them in such manner by degrees, as to make himself understood.”³³ He also says that “the name of God is used, not to make us conceive him, for he is incomprehensible; and his greatness and power are unconceivable; but that we may honour him.”³⁴ So, how do we get this notion of God, since he is incomprehensible and unconceivable? Of course, out of curiosity, by looking for the hidden cause of everything, on the one hand; and out of our use of language, by naming that hidden, unperceivable cause of the things, on the other hand.

Curiosity, or love of the knowledge of causes, draws a man from the consideration of the effect, to seek the cause; and again, the cause of that cause; till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause, whereof there is no former cause, but is eternal; which is it men call God. So that it is impossible to make any profound inquiry into natural causes, without being inclined thereby to believe there is one God eternal; though they cannot have any idea of him in their mind, answerable to his nature. For as a man that is born blind, hearing men talk of warming themselves by the fire, and being brought to warm himself by the same, may easily conceive, and assure himself, there is somewhat there, which men call *fire*, and is the cause of the heat he feels; but cannot imagine what it is like; nor have an idea of it in his mind, such as they have that see it: so also by the visible things in this world, and their admirable order, a man may conceive there is a cause of them, which men call God; and yet not have any idea, or image of him in his mind.³⁵

Put in front of a burning fire, an animal would either flee or warm itself, according to its sensations, without however interrogating itself as to the real causes of its actual feelings. To the contrary, a blind man, who can only feel the effects of the fire, without however having any idea or image of the actual cause of the heat he is presently feeling, can use that word, “fire,” to address that unknown cause of its present sensations – of which he is naturally curious. The same is for the case of God: we do see in fact many different effects in the world, whose ultimate explanation, however, relies upon a cause of which we can have no idea, nor any image or sensible experience. By the name

33. *Leviathan*, I, 4 / EW III, p. 18. See also *De Corpore*, I, 2, 4 / EW I, p. 16: “Though some names of living creatures and other things, which our first parents used, were taught by God himself; yet they were by him arbitrarily imposed.”

34. *Leviathan*, I, 3 / EW III, p. 17.

35. *Leviathan*, I, 11 / EW III, pp. 92-93.

of "God," therefore, we address that hidden ultimate cause, which is also the ultimate unperceivable object of our curiosity.

Thus, if we are to maintain that there is indeed an essential primitive difference between the nature of men and that of animals, it is not incoherent to assume the distinctive traits of humanity to be, so to say, simply "brute facts," whose final explanation can only rely upon God, that is, the ultimate incomprehensible reason of everything existing as such. Both the faculty of language, then, and the passion of curiosity, precisely because they mark an otherwise unexplainable difference between human beings and all other sentient beings, can be assumed, and must be assumed, to be the existing effects of the impenetrable will of the creator of everything – should there be one.

Therefore – this is my thesis, and these are also the last lines of my paper –, I would not say that the passion of curiosity *alone* is sufficient to explain the raising of the faculty of language in human beings. Rather, I would say that curiosity and language work together, and the one cannot exist without the other. Language, as a rational faculty, makes curiosity possible, by providing curiosity those abstract objects to which curiosity itself applies. *Vice-versa*, curiosity, as a passion, makes language meaningful and reason effective, by providing language and reason their final scope and aim – thus emancipating human beings from the animal condition.

Université du Québec à Trois-Rivières

SOMMAIRE

Cet article montre comment l'interaction spécifique et la dépendance réciproque entre langage et curiosité se trouvent à la base, chez Hobbes, de la dialectique plus générale entre raison et passion, et comment cette interaction et cette dépendance mutuelle fournissent le vrai trait distinctif des êtres humains et de leur comportement.

SUMMARY

This article shows how the specific interaction and mutual dependence between language and curiosity accounts for the more general dialectic between reason and passion in Hobbes' philosophy, providing the distinguishing trait of human beings and their behaviour.

HOBBS ÉTAIT-IL ATHÉE ?

Heurts et conciliation entre Dieu et le souverain

ENZO SAVANIER

Tout pouvoir suppose ou engendre de la violence

Yves-Charles ZARKA,
Hobbes et la pensée politique moderne

Le matérialisme de Hobbes est à la base même de son système philosophique. Cependant, soutenir une telle position n'est pas sans conséquences, surtout lorsque nous nous intéressons aux thèmes de la religion. Dès lors, nous pouvons nous demander : Hobbes était-il athée ? La réponse à cette question pourrait naturellement tendre vers un oui plutôt spontané si nous considérons l'ensemble de son système. Cependant, la religion occupe une place importante dans ledit système : nous n'avons qu'à constater que l'auteur lui a consacré presque la moitié de son volumineux *Léviathan*. Malgré tout, Hobbes a souffert des accusations d'athéisme et d'hérésie par suite des décrets que passa le parlement anglais. D'ailleurs, la publication de son *magnum opus* en latin sera une tentative de se défendre d'accusations graves qui se punissent habituellement par la mort. Aussi, l'auteur assiste de son temps à de nombreuses guerres de religion qui secouent l'Angleterre, mais aussi à une incertitude politique, notamment avec l'insurrection de Cromwell, ce qui le pousse à réfléchir sur la situation théologico-politique de son époque. La question religieuse est toujours présente dans ses œuvres et ses attaques de la scolastique sont souvent en filigrane. Il rejette surtout les positions scolastiques dominantes et déplore le trop grand pouvoir que le spirituel s'octroie sur le pouvoir temporel : « 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 cette réforme¹. » De plus, nous pensons que cette réflexion permet à Hobbes de renforcer sa philosophie anthropologique puisque la religion est une affaire strictement humaine comme il le dit dans

1. Thomas HOBBS, *Léviathan* (coll. « Folio essais »), trad. Gérard MAIRET, Paris, Gallimard, 2011, I, 12, p. 219.

un passage du *Léviathan* : « [...] il n'y a aucune raison de douter que le germe de la religion se trouve aussi seulement chez les humains [...] n'existant chez aucune autre créature vivante² ».

Donc, bien que le matérialisme du philosophe anglais pourrait nous faire croire que ce dernier défend un athéisme, et rappelons que c'est dans ce sens que les diverses condamnations sont formulées, la position que Hobbes soutient semble pourtant considérer l'existence de Dieu. Dans les quelques pages qui suivent, nous proposons de voir ce que Hobbes entend par Dieu tant en définissant le mot même que la cause de Dieu, si nous pouvons nous exprimer ainsi. Dieu étant défini, il nous faudra regarder la place qu'il occupe dans la philosophie politique de Hobbes. Nous pourrions alors nous demander si la cohabitation de Dieu et du souverain au sein de l'État est possible. Cette question nous amènera à considérer le rapport de Dieu dans la politique, du moins la place qui lui est faite par Hobbes dans son système philosophique. Enfin, nous terminerons cet article par quelques remarques.

La corporéité de Dieu

D'abord, Hobbes considère que les hommes se sont toujours enquis de ce qui les entoure, à savoir comment la nature fonctionne et d'où procède ce que nous avons devant nous : « C'est une particularité de la nature des humains que de rechercher les causes des événements qu'ils voient [...] »³ » Donc la religion est liée à l'activité humaine qui consiste à rechercher les causes de ce qui est. De ce fait, rechercher ces causes, c'est aussi se poser la question de la finitude puisqu'en cherchant la façon dont tout commence, cela nous force aussi à nous poser la question sur la fin puisque les Écritures mêmes stipulent que le règne humain n'est pas éternel. Tout cela participe à distinguer l'être humain de la bête sans pour autant établir la science. En effet, bien que la religion ne permette pas une connaissance scientifique des causes sous-jacentes au monde, elle suppose néanmoins une croyance qui n'existe pas chez les animaux. En ce qui concerne la nature des causes, Hobbes constate que c'est une enquête humaine qui ne commence pas avec la religion chrétienne puisque même les adeptes de la religion païenne cherchaient à comprendre le monde : « Un homme, une femme, un oiseau, un crocodile, un veau, un chien, un serpent, un oignon, un poireau, tout cela était déifié⁴. » Cette conception d'un monde déifié aléatoirement n'est pas celle du Hobbes chrétien, d'où le qualificatif de païen, mais le philosophe montre bien qu'il existe un besoin strictement humain de connaître.

2. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 12, p. 199.

3. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 12, p. 200.

4. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 12, p. 207.

En ce qui concerne la religion dominante de son temps, l'auteur mentionne pour sa part que les adeptes n'ont pas cherché à déifier ce qui les entoure, mais qu'ils ont préféré défendre un monothéisme qui se comprend par une causalité dont la première cause serait Dieu : « [...] il doit y avoir [...] un premier moteur, autrement dit une cause première et éternelle de toutes choses – qui est ce que l'on désigne du nom de Dieu⁵ ». Nous remarquons que ce passage, pris hors de son contexte, fait résonner en nous le vocabulaire scolastique que Hobbes prend méticuleusement soin de ridiculiser de temps à autre dans le *Léviathan*. Pourtant, dans le contexte de sa philosophie matérialiste, le premier moteur pourrait être entendu comme une sorte de *conatus* originel, au sens strictement physique, un mouvement premier qui permet tous les autres mouvements qui s'en suivent, puisque rappelons brièvement que l'homme est mouvement, ses passions mêmes sont mouvement du monde sur ses organes mouvants. Cependant, si Dieu est mouvement, il pourrait alors nous apparaître de la même façon que les autres choses matérielles de notre monde. Pourtant, le Dieu hobbesien ne peut se saisir empiriquement du fait que, bien qu'il soit de la matière, il n'est pas assez épais pour impressionner nos organes sensitifs à la manière d'un objet qui impressionne une pellicule photographique. D'ailleurs, bien que Dieu soit à la source de ce que nous comprenons et qu'il soit fait de matière, il reste lui-même incompréhensible pour les hommes. Aussi, Hobbes fait état de cette particularité divine dans un passage des *Elements of Law* :

[...] and the thing so existing with power to produce, if it were not eternal, must need have been produced by somewhat before it; and that again by something else before that: till we come to an eternal, that is to say, to the first power of all powers, and first cause of all causes. And this is it which all men call by the name of God: implying eternity, incomprehensibility, and omnipotency⁶.

Dans ce passage, le nom de Dieu est alors aussi le synonyme de toutes les qualités que les hommes veulent bien lui donner et ces qualités doivent être des attributs qui surpassent ceux des hommes. Entendons par là l'éternité et l'omnipotence. Aussi, sa qualité d'incompréhensibilité est-elle détaillée dans un passage du *Léviathan* où nous pouvons discerner une certaine définition de Dieu :

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

5. Thomas HOBBS, *Léviathan*, p. 202.

6. Thomas HOBBS (1640), *The Elements of Law*, Oxford, Oxford University Press, I, XI, 2, pp. 64-65.

faire concevoir (puisqu'il est *incompréhensible* et que sa grandeur et sa puissance sont inconcevables), mais seulement pour l'honorer⁷.

Avec ce que nous venons de voir, nous pouvons dire que toutes les qualités que nous attribuons à Dieu sont aussi un moyen que nous utilisons afin de l'honorer autant dans sa grandeur que sa puissance. D'ailleurs, comme le dit Malherbe: «dire que Dieu est et dire qu'il est omnipotent, c'est dire la même chose: qu'il est absolu⁸». Donc, accorder l'existence à Dieu et son omnipotence ajoute au fait que les hommes désirent l'honorer. Aussi, nous avons vu que le Dieu hobbesien est naturellement matériel puisqu'il s'inscrit dans la logique de son système philosophique. Cependant, sa matérialité doit se comprendre d'une façon un peu particulière puisqu'il est évident qu'il ne peut pas être matériel dans le même sens qu'un livre ou n'importe quel autre objet saisissable. Pourtant, sa véritable nature nous reste à jamais incompréhensible, mais il n'est point lieu de douter qu'il est bel et bien matériel:

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 élevés⁹.

Ainsi donc, le Dieu hobbesien est corporel, mais il reste quelques incertitudes quant à sa véritable nature. Alors, le problème qui se profile est celui de la cohabitation avec le souverain civil. En effet, les citations précédentes ont fait ressortir l'omnipotence de Dieu et le désir des hommes de lui reconnaître des qualités dans le seul but de l'honorer. En bref, si «le rapport à Dieu repose donc sur un acte de croyance, qui est un acte de soumission, et non sur une connaissance¹⁰», comment peut-il cohabiter avec un souverain qui, par sa nature même, exige une complète soumission? Notre prochaine partie s'intéressera donc à la cohabitation, *prima facie*, contradictoire entre Dieu et le souverain.

Une cohabitation dangereuse

Ainsi, la cohabitation de Dieu et du souverain peut sembler dangereuse pour le système même de Hobbes sans pour autant poser de problème dans la société civile de son temps. En effet, au moment où Hobbes écrit, le pouvoir du spirituel est encore bien vivant et son influence sur le pouvoir temporel est

7. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 3, p. 93.

8. Michel MALHERBE, «Le temps de l'homme et le royaume de Dieu», *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 2000, p. 177.

9. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 34, p. 568-569.

10. Michel MALHERBE, «Le temps de l'homme», p. 176.

grande. D'ailleurs, c'est ce grand pouvoir qui permet au parlement anglais de condamner les écrits du philosophe matérialiste qui semblait défendre une thèse un peu trop athée. Dans le système philosophique de Hobbes, le souverain est l'alpha étatique dont la puissance est supérieure à tous, dont Malherbe fait une belle description lorsqu'il dit que : « La souveraineté ne se partage pas, sinon elle est détruite¹¹ ». Dès lors, comment est-il possible de lui permettre de cohabiter avec Dieu si ce n'est en réduisant l'importance de sa puissance puisque Dieu est puissant : « To honour God internally in the heart, is the same thing with that we ordinarily call honour amongst men : for it is nothing but acknowledging of his power [...]¹² » Hobbes nous dit donc que les hommes reconnaissent la puissance de Dieu et ils vont même plus loin puisqu'ils admirent la puissance qui émane de lui ; c'est d'ailleurs un des éléments qui fait que nous sommes bien en présence de ce que nous appelons Dieu puisque l'être supérieur doit être supérieur par sa puissance. En effet, la puissance inspire le respect et permet la domination. C'est d'ailleurs pour cette raison que les hommes doivent observer un devoir d'obéissance envers Dieu :

Now concerning man's affection to Godward, they are not the same always that are described in the chapter concerning passions. For there, to love is to be delighted with the image or conception of the thing loved ; but God is unconceivable ; to love God therefore, in the Scripture, is to obey his commandments, and to love one another¹³.

Si nous concevons l'obéissance divine dans les termes de Hobbes, elle semble bien plus ancienne que l'obéissance que nous observons envers le souverain civil, du moins d'un point de vue historique puisque sa lecture des Écritures semble privilégier la thèse d'un Dieu souverain. D'ailleurs, l'exégèse biblique du *Léviathan* explique qu'originellement Dieu a permis la création d'un royaume temporel : « 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 autres¹⁴. » Cette citation nous apprend deux choses importantes : la première est que Dieu ne peut agir directement lui-même sur terre et la seconde est le fait qu'il a besoin d'un ou de plusieurs messagers qui, par une révélation surnaturelle, peuvent recevoir les paroles de Dieu. En effet, Dieu possède divers moyens pour s'adresser aux humains : « Quand Dieu s'adresse aux humains, ce doit être ou bien immédiatement, ou bien par la médiation d'un autre homme à qui il avait préalablement parlé lui-même immédiatement¹⁵. » Nous comprenons ici que pour s'adresser immé-

11. Michel MALHERBE, « Le temps de l'homme », p. 195.

12. Thomas HOBBS, *The Elements of Law*, I, XI, 12, p. 70.

13. Thomas HOBBS, *The Elements of Law*, I, XI, 11, p. 69.

14. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 12, p. 213.

15. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 32, p. 541.

diatement à l'homme il doit utiliser la révélation surnaturelle afin que cette personne puisse ensuite servir de médiateur à l'égard des autres. Dès lors, cette personne est appelée prophète: « Dans les Écritures, le nom de PROPHÈTE signifie tantôt *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 dérangés¹⁶. » Là encore, ce passage nous montre qu'il peut y avoir un problème avec la personne même de prophète, du moins avec la définition qui en est faite. En effet, Hobbes suggère que le prophète peut aussi désigner une personne dérangée. Dans les faits, notre auteur propose un moyen facile d'identifier ce qu'est un vrai prophète afin de le différencier de l'usurpateur, de la personne dérangée: « [...] 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 établie¹⁷. »

La définition qui est proposée fait appel à un nouveau concept puisque si le prophète est capable de produire des miracles, il faut alors comprendre ce que notre auteur entend par là: « Un *miracle* est une œuvre de Dieu (distincte de son opération, menée par la voie de la nature, dans l'ordonnement de la création) accomplie pour rendre manifeste à ses élus la mission d'un ministre extraordinaire en vue de leur salut¹⁸. » Le miracle n'est pas alors accessible au commun des mortels, mais seulement aux personnes jugées aptes par Dieu à recevoir les miracles et la religion pour ensuite professer la religion, donc aux prophètes. Donc, un miracle est un moyen direct utilisé par Dieu pour s'adresser aux hommes, aux prophètes qui répandent sa parole à titre de porte-paroles. Le prophète étant un porte-parole, cette dernière appellation éveille en nous un autre type de porte-parole qui est identifié aux anges quelques pages plus loin dans le *Léviathan*: « On entend généralement par le mot ANGE un *messenger* et, le plus souvent, un *messenger de Dieu*¹⁹. »

Cette brève incursion dans les moyens par lesquels Dieu peut s'adresser aux hommes nous aura permis de constater la puissance de Dieu. Dès lors, le problème de la cohabitation avec un souverain tout-puissant semble de plus en plus difficile. Aussi, lorsque Hobbes affirme 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-bas²⁰ », cela vient ajouter une difficulté supplémentaire à ladite cohabitation. Effectivement, il semble alors que le souverain civil de notre

16. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 36, p. 604.

17. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 32, p. 543.

18. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 37, p. 627.

19. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 34, p. 574.

20. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 33, p. 548-549.

philosophe perd un peu de ses lettres de noblesse puisque Dieu semble posséder une puissance qui le dépasse. Cependant, nous allons voir dans la prochaine partie que l'idée d'un Dieu omnipotent n'est pas contradictoire avec l'idée d'un souverain civil tout-puissant.

Dieu politique

Ainsi, le Dieu de Hobbes semble bien trop puissant en comparaison du souverain civil. En effet, la puissance de Dieu paraît ressembler à celle du souverain puisqu'ils ont tous les deux le pouvoir qui est celui de commander les hommes : « 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'un²¹. » Nous voyons ici que le prophète peut aussi agir à titre de souverain puisqu'il peut commander des hommes étant lui-même commandé par Dieu. Dès lors, la question qui se pose est de savoir si le souverain civil présenté sous la figure du Léviathan ne serait, par analogie, qu'un pion utilisé par Dieu pour commander les hommes, une sorte de contrôle du temporel par le spirituel. D'ailleurs, la religion a en tout temps fait partie de la politique. Même avant l'avènement du christianisme, Hobbes mentionne que « la religion des païens était une partie de leur politique²² ». Mais la religion du temps de Hobbes est celle du monothéisme chrétien et non celle de la déification aléatoire païenne telle que nous l'avons vue en introduction.

Pourtant, la religion chrétienne relève aussi de la politique du fait de son ancrage temporel puisqu'elle se trouve parmi les hommes. En effet, le royaume de Dieu, comme il est souvent écrit, est un royaume bel et bien concret : « [...] je trouve que ROYAUME DE DIEU, dans la plupart des passages de l'Écriture, signifie un *royaume au sens propre du mot*²³ ». Puisque Dieu possède un royaume, cela doit donc faire de lui, *ipso facto*, un souverain surtout si nous considérons ce que Hobbes ajoute ensuite : « Donc, le royaume de Dieu est un royaume réel, non un royaume métaphorique [...]. Bref, le royaume de Dieu est un royaume civil²⁴. » Malherbe souligne le dégagement du métaphorique dans la philosophie de Hobbes lorsqu'il affirme que « l'effet le plus remarquable de cette lecture matérialiste est la compréhension non métaphorique du royaume de Dieu²⁵ ». Aussi, le Royaume de Dieu, maintenant qu'il est avéré que ce dernier est matériel, est à comprendre dans une perspective eschatologique puisque ledit Royaume a déjà existé. Cependant, celui-ci ne s'actualisera

21. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 35, p. 586.

22. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 2, p. 213.

23. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 35, p. 585.

24. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 35, p. 591-592.

25. Michel MALHERBE, « Le temps de l'homme », p. 189.

qu'à la fin des temps comme le souligne Malherbe : « le royaume de Christ s'imposera pour l'éternité à la fin des temps²⁶ ». En l'attente de ce royaume divin, les Hommes proposent leur propre royaume qui est celui de l'État tout-puissant : « le royaume de l'homme s'impose, en l'attente du royaume éternel²⁷ ». Bien que le Royaume de Dieu soit un royaume en devenir, il reste néanmoins le problème de la cohabitation religieuse sur terre.

Aussi, nous avons vu plus haut que Dieu, bien qu'il soit matériel, ne peut pas commander directement sur terre, il a besoin de prophètes qui répandent sa parole. Or, Hobbes, de par son exégèse biblique et ses constatations historiques, affirme que le temps des prophètes est un temps ancien qui remonte à celui de l'Ancien Testament et du proto-christianisme du Nouveau Testament, quand la religion avait encore besoin de publicité et d'appui. En effet, avant d'en arriver à ce qu'elle est actuellement, la religion chrétienne a dû s'imposer et faire tomber les religions dites païennes. Maintenant que la religion chrétienne est croyance actuelle et dominante, du moins dans l'esprit de l'époque, les prophètes se font rares, voire inexistantes, mais cela ne veut pas dire pour autant que la religion soit reléguée dans une sphère discrète de la société. Bien entendu, et ce sans même être un expert de l'époque, des connaissances historiques de base nous permettent d'observer et de comprendre que la religion est un pan important de la société du temps de Hobbes et que sa forte influence se fait sentir jusque dans la sphère politique.

Lorsque nous parlons de religion chrétienne, nous avons souvent à l'esprit les lieux de culte que sont les églises puisqu'elles nous permettent une représentation matérielle du culte. Aussi, elles font partie du paysage et elles semblent même posséder une certaine part d'autonomie puisque nous pouvons parfois parler en termes de paroisse pour désigner un district autonome. Cette autonomie peut alors se comprendre comme étant synonyme d'un certain pouvoir. Avant d'aller plus loin, regardons ce que Hobbes entend par Église dans le *Léviathan*. L'auteur lui donne deux définitions. D'abord, la première définition confirme ce que nous venons de dire : « [...] le mot [église] est utilisé pour le bâtiment lui-même, pour distinguer entre le temple des chrétiens et celui des idolâtres²⁸ ». Ensuite, la seconde définition qui est donnée est plus intéressante puisqu'elle permet de comprendre que l'Église est une pluralité qui s'assemble pour ne former plus qu'un, à la manière de l'État civil tel qu'il est décrit dans le *Léviathan* :

Je définis une église comme étant une communauté d'humains professant la religion chrétienne, unie en la personne d'un souverain sous l'ordre de qui ils doivent s'assembler, et qui ne doivent pas s'assembler sans son autorité²⁹.

26. Michel MALHERBE, « Le temps de l'homme », p. 192.

27. Michel MALHERBE, « Le temps de l'homme », p. 195-196.

28. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 39, p. 660.

29. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 39, p. 662.

Ce passage nous permet de comprendre que l'Église est un *Commonwealth*, c'est-à-dire une assemblée humaine qui s'assemble dans le but de préserver ses richesses collectives. Cette définition n'est pas sans nous rappeler celle de l'État. En effet, une Église ne peut exister dans le consentement de l'autorité légitime, c'est-à-dire que les citoyens doivent obtenir l'autorisation de l'autorité, en l'occurrence le souverain, pour avoir le droit de s'assembler en une Église. Cependant, nous pouvons encore nous demander qui est le souverain qui peut ainsi autoriser l'union. Alors, le problème qui se pose est celui de la ressemblance de l'Église et de l'État civil. Dès lors, nous pouvons toujours nous demander si la cohabitation est réellement possible dans la vision qui est présentée, puisque l'Église semble être un nouvel État et donc *ipso facto* un concurrent direct de l'État civil. Dans les faits, cela peut se traduire par une possible guerre entre les deux afin de définir le souverain légitime puisque rappelons qu'il ne peut y avoir qu'un seul souverain, la puissance étant non partagée et donc absolue en la personne, ou l'assemblée de personnes souveraines : « 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 chrétien³⁰. » En affirmant que l'Église forme un État semblable à l'État civil, cela revient à poser et à renforcer un peu plus le problème de la cohabitation que nous venons de mentionner.

La solution à ce problème réside peut-être dans le fait qu'il devrait y avoir l'État civil d'une part et l'état spirituel d'autre part, c'est-à-dire l'État du temporel d'une part et l'État spirituel, d'autre part. Pourtant, pour Hobbes, cette distinction ne peut tenir la route puisque nous l'avons déjà dit plusieurs fois, il ne peut y avoir séparation du pouvoir. Le spirituel et le temporel ne doivent être qu'une seule et même chose afin de ne pas porter atteinte à l'unité de l'État. Un autre passage du chapitre 39 du *Léviathan* nous permet de soutenir ce que nous venons d'avancer :

Il s'ensuit également qu'il n'y a sur terre aucune église 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. [...] 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*³¹.

Nous voyons ici que le pouvoir doit rester un et qu'il ne peut y avoir une Église universelle. Cependant, rappelons que l'Église universelle au sens d'un royaume de Dieu physique est possible, mais seulement dans une perspective eschatologique. En attendant, il ne peut y avoir que le royaume civil du souverain. Aussi, la division classique du temporel et du spirituel est, selon

30. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 33, p. 563.

31. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 39, p. 663.

Hobbes, désuète puisqu'il ne peut y avoir qu'un *souverain* licite, pour reprendre ses mots, et, comme l'affirme Polin, « en fait, on assiste à l'évacuation du spirituel au profit du seul temporel³² », c'est-à-dire qu'il y a subordination du religieux au civil. D'ailleurs, à bien y penser, cette dernière citation peut très bien s'expliquer en rapport avec le contexte historique où Hobbes écrit. En effet, l'Angleterre s'est séparée de l'Église catholique romaine, en fondant sa propre Église sur le legs exégétique de Luther. D'ailleurs, nous pensons que l'anglicanisme tend à respecter les principes étatiques défendus dans le *Léviathan*. Nous l'avons assez exposé, le rejet de la cohabitation de deux États est pour Hobbes un projet impossible.

À présent, avec les prochains extraits du *Léviathan*, nous allons pouvoir comprendre comment le philosophe anglais résout le problème que pose la religion et comment il permet à celle-ci de subsister dans son État qu'il qualifie de chrétien : « [...] 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 prophétique. 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)³³. » L'état chrétien est alors semblable à celui de l'État civil puisqu'il importe dans l'un comme dans l'autre de ne pas renier ce que nos sens nous apprennent sur le monde et donc ce que l'expérience nous enseigne. La raison naturelle par laquelle le besoin de l'État civil naît est tout aussi importante, d'autant plus qu'elle s'apparente à la parole de Dieu. Le raisonnement de Hobbes nous permet alors de voir de quelle manière il inclut Dieu dans l'État civil. En effet, Dieu étant la cause première, il est raison naturelle et donc premier moteur de l'état civil. Cette démonstration implicite faite par notre philosophe permet de garantir une place éternelle à Dieu, peu importe le nombre d'États qui pourrait se succéder. Le Royaume de Dieu est alors nécessairement un État au sens civil, et non un État métaphorique, puisque les citoyens possédant tous la raison naturelle en sont arrivés à former un État de par la nature du contrat social tel que Hobbes le représente dans ce passage :

Il est donc suffisamment avéré [...] 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 nations tant en paix qu'en guerre³⁴.

Donc, notre auteur confirme que la place de Dieu est dans l'origine de l'État civil et qu'il ne peut exister un État spirituel, un royaume de Dieu tant au sens

32. Raymond POLIN, « L'État et l'Église », *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, PUF, 1981, p. 56

33. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 32, p. 539-540.

34. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 35, p. 589.

métaphorique qu'étatique puisque la puissance du souverain doit rester indivisible. D'ailleurs, la figure du souverain se voit renforcée par ce que nous venons de comprendre puisqu'il tire son pouvoir de Dieu lui-même. En effet, si Dieu est raison naturelle et si l'État civil a été décidé par les citoyens donnant les pleins pouvoirs à un souverain tout-puissant, c'est alors par la volonté de Dieu que le souverain a pu devenir ce qu'il est. Aussi, nous pensons que ce raisonnement a pour effet de renforcer le poids des décisions et actions entreprises par le souverain. D'ailleurs, Polin mentionne cette suprématie étatique en affirmant :

Hobbes le répète à satiété, les lois civiles contiennent toutes les lois de nature, c'est-à-dire toutes les lois de Dieu. Car, hors des lois de nature et les lois de l'Église, il n'y a pas d'autre loi divine. Et il ne faut pas oublier que les lois de l'Église font partie des lois civiles, puisque l'Église, la seule Église qui peut faire des lois, est le *Commonwealth*³⁵.

Le Commonwealth étant littéralement la richesse commune, c'est-à-dire le peuple qui s'assemble en une figure représentée par le souverain, à la manière du Léviathan présenté sur le frontispice de l'ouvrage de Hobbes.

Aussi, à l'image de l'anglicanisme, Hobbes peut affirmer que « 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 interprétation³⁶ ». C'est donc le souverain qui a le pouvoir de décider de la lecture qui doit être faite des écritures et donc de l'interprétation qui peut en être donnée, comme Malherbe le mentionne : « Dans les républiques chrétiennes, tous les sujets s'accordent à reconnaître que l'Écriture est la parole divine ; et celle-ci devient loi et s'impose aux sujets par l'intermédiaire du pouvoir législatif du souverain³⁷ ». Ce ne sont pas les Écritures qui posent problème ; celui-ci se situe au niveau du droit d'interprétation. Dans les faits, ce pouvoir est immense puisqu'il permet de décider ce que les citoyens peuvent croire, ce qu'ils peuvent prier et la manière dont ils doivent honorer Dieu dans le privé. Le souverain du public est donc aussi en partie souverain du privé puisqu'il a le pouvoir de dicter la religion et la manière dont la religiosité doit se vivre puisque le pouvoir d'interprétation ne doit pas être individuel ; il est réservé au souverain, comme l'affirme Foisneau : « avant même de procéder à son interprétation de la Bible, Hobbes subordonne donc de toute évidence la parole révélée à la parole du souverain³⁸ ». Il y a donc un rejet de l'interprétation des Écritures malgré le fait que l'anglicanisme s'inspire des thèses luthériennes qui préconisent un retour individuel au texte. D'ailleurs, Foisneau poursuit en faisant

35. Raymond POLIN, « L'État et l'Église », p. 66.

36. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 33, p. 564.

37. Michel MALHERBE, « Le temps de l'homme », p. 186.

38. LUC FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* (coll. « Fondements de la politique »), Paris, PUF, 2000, p. 311.

la remarque suivante: «s'il reconnaît la puissance d'assertion des thèses théologiques de Luther, il conteste que l'inspiration individuelle puisse suffire à fonder un droit à l'interprétation³⁹». Donc, ce rejet permet au souverain d'exercer un pouvoir plus étendu. Ce que nous venons d'avancer se retrouve aussi dans un passage du *Léviathan*:

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 civiles et ecclésiastiques 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 Dieu⁴⁰.

Le souverain devient alors le grand prêtre, il remplace le Pape et son autorité perdue puisque si Hobbes rejette l'interprétation individuelle, il ne peut la laisser dans les mains d'une puissance étrangère: «demander pour une autorité étrangère le droit à l'interprétation de la parole divine revient ainsi à justifier le droit à l'interprétation privée de l'Écriture⁴¹». Le grand prêtre, ou pasteur en chef, de Hobbes qui se trouve être le souverain permet, en plus de maintenir l'unité de l'État, de maintenir l'unité de la religion chrétienne:

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 [...]⁴²

À l'aide des derniers passages cités, nous pensons avoir réussi à montrer que Dieu et le souverain ne sont pas forcés à la cohabitation puisque le pouvoir indivisible du souverain demeure. Nous pouvons alors terminer notre travail par quelques remarques conclusives qui seront aussi le lieu de nous intéresser à la figure de l'athée autant dans la philosophie de Hobbes que dans sa personne.

Remarques finales

En terminant, nous espérons avoir montré dans notre lecture des textes de Hobbes que la notion de Dieu en est une importante. Aussi, il est nécessaire et important de comprendre que Dieu doit pouvoir s'inscrire dans son système philosophique, c'est-à-dire qu'il doit être matériel et non incorporel à la manière des scolastiques. Nous avons montré en quoi il est matériel, même si c'est d'un genre spécifique. Aussi, le rapport entre Dieu et le souverain nous est apparu important. En effet, la théorie politique, qui est une suite de l'an-

39. Luc FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, p. 337.

40. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 40, p. 674-675.

41. Luc FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, p. 358.

42. Thomas HOBBS, *Léviathan*, III, 39, p. 664.

thropologie hobbesienne, prend une place importante, tant chez les spécialistes de Hobbes que chez les commentateurs de la philosophie politique. Or, il est souvent affirmé, comme nous l'avons vu, que le souverain de notre philosophe anglais est un souverain aux pouvoirs absolus. Qu'il soit seul, dans un système absolutiste ou plusieurs, dans une assemblée aristocratique, le souverain doit exercer un pouvoir sur le commun, pouvoir qui lui est octroyé par ce dernier. Dès lors, il était difficile, du moins au premier abord, de comprendre la place de Dieu dans ce système. Candidement, nous pouvions penser que le souverain civil devait se soumettre à la puissance de Dieu puisque les hommes se soumettent à la puissance la plus forte pour les gouverner et leur assurer la paix, mais surtout la stabilité: «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'État⁴³.» Or, une telle soumission du souverain est contradictoire dans la définition même que Hobbes en donne. En effet, le souverain est une sorte de concentré de pouvoir inaliénable et c'est seulement en sa personne que l'État peut être. S'il doit s'assujettir à un autre plus puissant, il ne peut plus être le souverain légitime, du fait de sa perte de puissance. Hobbes répond à ces problèmes en proposant, comme nous l'avons vu, un souverain qui possède, en plus des pouvoirs temporels contractés, un pouvoir spirituel puisqu'il est le grand pasteur. Le pouvoir spirituel revenant habituellement à l'Église et ses représentants, donc à des particuliers, est effacé pour revenir entre les mains du souverain légitime. De ce fait, nous avons vu que le souverain reste maître de l'État et de ses sujets. D'ailleurs, Polin résume très bien la situation dans le passage qui suit:

Sa doctrine philosophique entraîne une doctrine de la souveraineté absolue qui se suffit elle-même. Celle-ci implique l'unicité du pouvoir souverain et fait de celui-ci le moyen le plus rationnel d'éliminer les dissensions religieuses, les troubles et la guerre civile qui risquent de s'ensuivre. Cette doctrine se développe selon une logique autonome sans qu'interviennent en rien des préoccupations ou des influences externes de caractère religieux⁴⁴.

En ayant pris en considération tous ces éléments, il reste une question qui reste sans réponse, à savoir si Hobbes peut être considéré comme un athée. De nombreuses critiques lui ont été faites de son temps et les commentateurs actuels ne s'entendent pas encore sur une réponse définitive. La littérature à ce sujet mentionne parfois que l'athéisme de Hobbes est une conséquence inévitable de son matérialisme. Le philosophe aurait donc eu à se défendre et prouver le contraire pour des raisons évidentes puisque le bûcher n'est certainement

43. Thomas HOBBS, *Léviathan*, I, 10, p. 171.

44. Raymond POLIN, «L'État et l'Église», p. 59.

pas l'activité dominicale préférée des hérétiques. Cependant, il est intéressant de noter que, contrairement à la pensée de son temps, Hobbes introduit dans sa philosophie la possibilité pour l'athée d'être un citoyen. En somme, cela revient à affirmer qu'un athée n'est pas forcément hérétique, il peut mener une bonne vie dans le royaume civil en autant qu'il respecte les règles établies comme nous le verrons dans les prochaines citations. L'absence d'une déclaration d'athéisme de la part de Hobbes peut se comprendre du fait des possibles peines encourues, mais la querelle des commentateurs n'est pas sur le point de se terminer puisqu'il doit y avoir une raison pour laquelle une grande partie, près de la moitié, du *Léviathan* porte sur le thème de l'exégèse biblique.

Pour notre part, nous ne pouvons pas faire abstraction de l'absence d'un Dieu actif. Effectivement, s'il existe, le Dieu hobbesien n'est pas le Dieu scolastique traditionnel, cela est évident. Nous comprenons que le souverain civil est l'ultime puissance étatique et que même l'Église doit se soumettre à celui-ci puisqu'en la personne du souverain se retrouve le pouvoir spirituel. Dans ce cas, nous pourrions nous demander quelle est la véritable utilité de Dieu. Serait-ce ce qui permet la cohésion du pouvoir ? Les sujets étant déjà habitués à se soumettre à la religion, la concentration du pouvoir religieux dans le souverain permet d'éviter les guerres de religion dans l'État et d'assurer une certaine stabilité et obéissance. D'ailleurs, le caractère régulateur de la religion peut consister, comme l'exprime Malherbe, dans le fait qu'« ainsi, la religion soutient doublement la moralité : elle rend l'impératif moral catégorique, comme commandement divin, et impose aux consciences dont Dieu connaît les intentions, une obéissance inconditionnée⁴⁵ ». Aussi, nous avons pu lire que les lois naturelles existent par la volonté divine. Sachant cela, nous pouvons dire que Dieu est à l'origine de l'État puisque tout aurait commencé dans l'état de nature qui, lui, est régi par les lois naturelles. D'ailleurs, cette notion de Dieu comme cause première, premier moteur, correspond à celle de Hobbes.

Pourtant, si l'on subordonne le spirituel au temporel, quelle est la place réelle laissée à Dieu ? Hobbes affirme que Dieu reste présent pour le salut, c'est-à-dire qu'il est capable de sonder les cœurs pour le salut éternel et l'acceptation en son Royaume lorsqu'advientra la fin des temps. Donc, « ne pas croire en Dieu ou en une divine Providence, être ennemi de Dieu, c'est une affaire de for intérieur, qui n'entraîne aucune lutte temporelle ni aucune punition temporelle⁴⁶ ». Dans ce cas, Dieu s'occuperait plus des affaires privées et le souverain des affaires publiques. Dans le premier cas, Dieu s'assure que le croyant observe son devoir de croyance à l'égard de lui-même alors que le souverain, puisqu'il dicte la manière dont le culte doit être, n'a de pouvoir que sur l'apparence de croyance. Ainsi, l'apparence de croyance peut être à rajou-

45. Michel MALHERBE, « Le temps de l'homme », p. 182.

46. Raymond POLIN, « L'État et l'Église », p. 68.

ter dans les accusations d'athéisme portées au philosophe anglais. En effet, Hobbes se donne le droit, grâce à sa philosophie, de respecter les diktats religieux établis par le souverain. Donc, publiquement, quelqu'un peut avoir une apparence de croyance et c'est la seule chose qui semble importer puisque c'est cette apparence qui est ou non punissable. Cependant, Hobbes affirme que l'homme doit aller au-delà de l'ordre temporel et respecter sa croyance en Dieu puisque ce dernier sonde les cœurs et qu'il décide du sort éternel de chacun. Sur le statut de l'athée, Polin précise encore :

Il n'existe pas de lois que l'athée enfreigne et au nom desquelles il soit punissable dans le *Commonwealth* pour avoir commis une injustice, c'est-à-dire une infraction à une loi. En termes clairs, cela veut dire que l'athée, en tant qu'athée, ne tombe pas sous les coups de la juridiction du *Commonwealth*, pourvu qu'il obéisse strictement, *in foro externo*, aux lois du *Commonwealth*. Ce qui implique, il faut le reconnaître, que, contrairement aux convictions de son temps, on puisse être à la fois un athée et un bon citoyen⁴⁷.

Dès lors, Hobbes semble introduire une nouveauté dans le paysage hérétique de son temps en proposant l'athée comme un bon citoyen. Cette assertion peut renforcer les accusations dont est victime le philosophe. De plus, l'athée n'a que peu à faire avec la damnation éternelle puisqu'il n'y croit pas et ne fera même pas l'effort, *in foro interno*, de croire.

En bref, nous ne savons pas si, du fait de la construction d'un système philosophique matérialiste, Hobbes était réellement athée, ou si les nombreuses interprétations de son athéisme sont infondées. Nous pouvons seulement constater que son Dieu semble être relégué à une sorte de moteur premier qui permet ce qui s'ensuit sans pouvoir y revenir par la suite. La croyance en Dieu peut donner accès au Royaume qui adviendra à la fin des temps, mais ne pas croire en lui et agir selon les lois de l'État civil n'a aucune incidence sur la vie d'un citoyen. Dès lors, le doute subsiste sur les croyances de Hobbes. Prenait-il sa propre défense lorsqu'il voyait en l'athée un bon citoyen ? Ou ne faisait-il qu'expliquer l'importance de l'obéissance, alors que lui-même aurait cru en Dieu, d'où le temps et l'énergie consacrés à écrire près de la moitié du *Léviathan* ? Quoi qu'il en soit, la littérature à ce sujet ne cessera probablement pas de grandir puisque les croyances de Hobbes semblent impénétrables.

Université du Québec à Trois-Rivières

47. Raymond POLIN, « L'État et l'Église », p. 68-69.

SOMMAIRE

Cet article traite de l'épineuse question religieuse dans la philosophie de Hobbes. Nous proposons tout particulièrement de comprendre comment ce dernier parvient à conjuguer sa conception philosophique de l'État avec l'omnipotence divine sans que l'un se subordonne à l'autre. Conséquemment, nous serons amené à soutenir l'hypothèse d'un Hobbes athée en nous permettant cependant d'émettre quelques réserves à ce sujet.

SUMMARY

This paper deals with the thorny issue of religion in Hobbes' thought. In particular, I propose to focus on how Hobbes manages to conjugate his philosophical conception of the state with divine omnipotence without subordinating one power to the other. This will lead me to hold that Hobbes was an atheist, while acknowledging some difficulties inherent to this view.

LE CONATUS : Spinoza lecteur critique de Hobbes

SYLIANE MALINOSKI-CHARLES

L'utilisation du terme « *conatus* » entre 1650 et la fin de la décennie 1670 pour désigner l'élan de tout être à conserver son existence représente, pour le XVII^e siècle, ce que Bernard Rousset n'a pas hésité à appeler un « météore »¹ : le terme, soigneusement distingué de celui d'*impetus*, qui désignait aussi un mouvement, devait jouer un rôle fondamental à la fois dans les philosophies de Hobbes et de Spinoza, puis disparaître aussi rapidement qu'il était apparu. D'emblée, il convient de relativiser la nouveauté de ce terme, qui était déjà utilisé dans les traités scolastiques pour désigner, dans le cas d'un corps contrarié dans son mouvement naturel, l'*appetitus* de celui-ci à reprendre le cours de ce mouvement naturel (par exemple dans les analyses sur la gravité des corps)². Toutefois, que Hobbes utilise ce terme pour désigner le mouvement vital et non ce qu'il désignait avant, et que Spinoza le reprenne pour désigner une entité apparemment similaire, ne manque pas de suggérer que ce dernier l'a hérité de Hobbes, ce qui reviendrait à dire que l'une des notions les plus centrales et les plus importantes de la philosophie de Spinoza vient directement de la pensée de Hobbes. Pourtant, ce que Spinoza doit à son prédécesseur anglais est loin d'être clair, et l'on ne sait même pas avec certitude – à une ou deux exceptions près – ce que Spinoza a lu de Hobbes, ni à quel moment cette lecture est intervenue dans l'élaboration de sa pensée. Notre but ici est de broser à grands traits les lignes de force qui permettent de penser qu'il existe une influence directe tout en soulignant les différences et les difficultés dans les affiliations.

1. « 'Histoire d'un météore' : Le *conatus* selon ses diverses dimensions », in *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Paris, Vrin, 1999, p. 189-199.

2. Voir par exemple les *Commentarii Conimbricenses* de 1592-1606 de l'œuvre d'Aristote, encore très utilisés au début du XVII^e siècle : *Commentari in Octo Libros Physicorum Aristotelis*, Livre v chapitre VI, *Explanatio*. Sur ce point, on consultera l'article très instructif de Rodolfo GARAU, « Late-Scholastic and Cartesian Conatus », *Intellectual History Review*, 24 (2014), p. 479-494. Nous remercions ce chercheur pour les éclairantes analyses qu'il a accepté de partager avec nous.

Dans un premier temps, il s'agira d'établir précisément quels textes de Hobbes Spinoza avait pu lire. Nous commencerons par rappeler les quelques mentions que fait Spinoza de Hobbes, dont nous soulignerons l'aspect étonnamment critique là même où l'on pourrait penser que les deux disaient la même chose, avant de nous demander à quel ouvrage politique de Hobbes Spinoza pouvait faire allusion exactement dans ces passages. Dans ce cadre, nous préciserons quels étaient les ouvrages disponibles en Hollande pour Spinoza à son époque. Cette partie servira à démontrer qu'il est tout à fait possible que Spinoza ait lu, outre le *de Cive* qu'il avait dans sa bibliothèque, le *Léviathan* et le *De Corpore*, où l'on sait que la doctrine hobbesienne du *conatus* est beaucoup plus élaborée.

Dans une deuxième partie, nous reviendrons sur la signification du *conatus* dans ces deux ouvrages de Hobbes afin de la comparer avec celle que l'on trouvera chez Spinoza. La proximité de l'usage qui est fait du terme *conatus* dans le sens très spécifique d'élan vital donne des arguments pour la thèse d'une influence directe de Hobbes sur Spinoza. On montrera par là qu'il est d'autant plus probable que Spinoza ait lu directement le *Léviathan* et le *De corpore*, où ce sens est précisé.

Si Spinoza est bien « lecteur » de Hobbes sur la question du *conatus*, il reste néanmoins qu'il en est un lecteur *critique* : en troisième lieu, nous reviendrons sur les mentions de Hobbes faites par Spinoza afin de tenter d'en élucider la teneur négative. Où les pensées des deux hommes divergent-elles ? Qu'est-ce que Spinoza reprend de Hobbes exactement, et où cette reprise s'arrête-t-elle ? Cette analyse révélera en dernier ressort que même si Spinoza tire très probablement son concept de *conatus* de Hobbes, il lui donne une portée toute différente.

I. Ce que Spinoza a pu lire de Hobbes

Et tout d'abord, que sait-on des lectures que Spinoza a pu faire de Hobbes ? Dans son œuvre, Hobbes est mentionné à deux reprises de manière directe par Spinoza. La lettre 50 de Spinoza à son ami Jarig Jelles, datée du 2 juin 1674, répond à une demande de précision par ce dernier sur la différence entre sa philosophie politique et celle de Hobbes :

Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature³.

3. *Œuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade, 108), *Correspondance*, Ep. 50 à Jarig Jelles, Paris, Gallimard, 1954, p. 1230. Dans la suite : Pléiade.

Gilbert Boss a, le premier⁴, livré une analyse poussée de ce que cette formule surprenante peut recouvrir, puisqu'en apparence, au contraire, les deux penseurs semblent unis sur ce point. Christian Lazzeri, dans son ouvrage fondamental sur la relation Hobbes-Spinoza en matière de théorie politique, est bien sûr revenu longuement lui aussi sur la subtile ressemblance-différence entre les théories du droit naturel des deux auteurs et sur leurs conceptions du pacte social⁵. Hobbes, pour sa part, vit plutôt la ressemblance entre eux lorsqu'il prit connaissance du TTP⁶, au point de dire que Spinoza l'avait dépassé car il n'osait pas écrire lui-même aussi franchement⁷.

Une note du chapitre XVI du *Traité théologico-politique* de 1670 voyait par ailleurs Spinoza s'opposer explicitement à Hobbes mais, une fois encore, sans citer d'ouvrage en particulier. Spinoza affirme d'une manière tranchée qu'il pense, « en dépit de l'opinion contraire professée par Hobbes », que « s'il écoute les conseils de la raison, il [l'homme] souhaitera avant tout voir régner la paix⁸ ». Nous reviendrons sur le libellé exact de cette citation dans la partie finale concernant la différence à faire entre Hobbes et Spinoza quant au sens à donner au *conatus* ou au désir dans la nature humaine vis-à-vis de la raison. Ce qu'on peut constater sur la base des deux références directes de Spinoza à Hobbes pour l'instant, c'est que celui-ci reconnaît implicitement l'avoir lu, mais qu'aucun titre d'ouvrage n'est donné. De plus, aucune critique très forte ou très claire n'est formulée de sa part à son égard, mais Spinoza cherche à souligner la différence de sa pensée plutôt que leur ressemblance dans les deux occurrences.

Néanmoins, on sait que dans sa bibliothèque se trouvait l'édition à Amsterdam du *De Cive* de 1647 réalisée par Elzévier (le livre, écrit en latin, étant paru pour la première fois à Paris en 1642) : Spinoza avait donc certainement lu au moins cet ouvrage lorsque l'inventaire de sa bibliothèque a été établi à sa mort, et il est assez certain qu'il l'avait lu lorsqu'il parle de Hobbes dès le début des années 1670, puisque l'ouvrage avait été beaucoup diffusé et

4. Voir son premier article sur la question dans le numéro des *Studia Spinozana* consacré à « Spinoza and Hobbes » : « Les principes de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza », *Studia Spinozana*, 3 (1987), p. 87-123, ainsi que « Les fondements de la politique selon Hobbes et selon Spinoza », *Les études philosophiques*, no 1-2 (1994), p. 171-190.

5. Voir notamment les chapitres III (« Droit naturel et loi naturelle », p. 103-153) et IV (« Qu'est-ce qu'un transfert de droit ? », p. 155-240) de son *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

6. Abréviation dans la suite du *Tractatus theologico-politicus* (référence complète dans la bibliographie finale).

7. Voir AUBREY 1680, I:357 : « He told me he [Spinoza] had outthrown him [Hobbes] a bar's length, for he durst not write so boldly. » Cité par Aloysius P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, Appendix A ("Curley on Hobbes"), p. 339.

Les références signalant un nom d'auteur suivi de la date de publication renvoient à la liste bibliographique figurant à la fin du présent article.

8. TTP XVI, note marginale xxxiii, Pléiade p. 832.

avait fait parler de lui. La traduction française réalisée par Samuel Sorbière connut d'ailleurs plusieurs rééditions à partir de 1649 à Amsterdam. Comme l'écrit Christian Lazzeri, « La diffusion des œuvres de Hobbes est donc assez large aux Pays-Bas, et nombre d'amis, de relations ou d'auteurs lus par Spinoza connaissent bien la pensée de Hobbes, qu'il s'agisse de J. Jelles, de L. Van Velthuysen, des frères J. et P. de la Court, des frères A. et L. Koerbagh, d'A. van Berckel ou de L. A. Constans, sans compter les détracteurs comme G. Cocquius ou M. Shookius⁹. »

Il en va de même du *Léviathan*, même si celui-ci était absent de la bibliothèque personnelle de Spinoza, car l'ouvrage a été si connu et discuté, surtout à partir de 1667-68 aux Pays-Bas, qu'il aurait été improbable que Spinoza ne le lise pas. Si l'édition originale de Londres de 1651 lui était sans doute restée inaccessible pour des raisons de langue, puisque Spinoza ne comprenait pas l'anglais, il est à noter que l'ouvrage a été traduit en néerlandais et publié en 1667 par Van Berckel, et qu'il se trouvait également dans les *Opera philosophica* publiées chez l'éditeur amsterdamois Jean Blaeu, qui regroupaient en un gros volume in-4° la plupart des œuvres importantes de Hobbes. On y retrouve notamment le *De Cive* (1642), le *De Corpore* (1655) et le *De Homine* (1658) dans leur édition originale, ainsi que le *Léviathan* en traduction latine. À cela s'ajoute le fait que le *De corpore politico*, seconde partie des *Elements of Law, Natural and Politic* rédigés en 1640, fut diffusé sous le titre *Le corps politique ou les Éléments de la loi morale* à Amsterdam en 1653 par Elzévier (le même éditeur que le *De cive*) dans la traduction française réalisée par Sorbière.

Ainsi, même s'il reste difficile de déterminer avec certitude quels livres, à part le *De cive* et très probablement le *Léviathan*, Spinoza avait pu lire de Hobbes, un large choix s'ouvrait à lui, non seulement des œuvres politiques de Hobbes, mais aussi – et c'est là ce que nous cherchions à établir – du *De Corpore* qui, rédigé en 1652-53 et publié en 1655, fournissait l'explication par Hobbes de toute sa théorie mécaniste et matérialiste, appliquée à la physique en général et au corps humain en particulier. La première partie du *Léviathan* comportait également une anthropologie complète (sur un modèle très similaire, d'ailleurs, à la première partie des *Elements of Law* parue en anglais seulement en 1650 à Londres sous le titre *Human Nature*). En somme, la filiation entre Spinoza et Hobbes existe bel et bien, et il s'agit de déterminer comment elle se déploie exactement. Dans le cadre réduit de cette étude, nous nous concentrerons sur la notion de *conatus* que Spinoza a probablement tirée de Hobbes, et nous analyserons pour finir quelques divergences qui permettent de mettre en relief l'usage néanmoins différent qui en est fait dans la philosophie du philosophe hollandais.

9. LAZZERI 1998, introduction, p. 4.

II. Le *conatus* chez Hobbes et Spinoza

Le caractère particulièrement unique du terme de *conatus* chez Hobbes a déjà été mentionné en introduction. Il y a là un « météore », comme le dit Rousset dans une conférence présentée en 1991, car le terme de *conatus* est choisi par Hobbes, sorti presque de nulle part¹⁰, il est repris par Spinoza, et finalement utilisé une dernière fois par Leibniz dans sa première physique, dans le texte *Hypothèse physique nouvelle* (plus spécifiquement, dans la première partie, *la Théorie du mouvement abstrait*, 1671). Mogens Laerke, dans *Leibniz lecteur de Spinoza : la genèse d'une opposition complexe*¹¹, a bien montré que les textes de cette période, et celui-là en particulier, révélaient une véritable phase spinozienne de la pensée de Leibniz. Il n'est donc pas surprenant qu'en choisissant finalement de s'écarter radicalement de Spinoza pour le condamner, une fois passée sa rencontre en 1676 avec le penseur de La Haye, à cause des dangers très grands qu'il voyait dans les conséquences des prémisses de sa philosophie, Leibniz ait également totalement cessé d'utiliser le terme de *conatus*. Depuis les années 1650, donc, où le terme apparaît dans le *De corpore* de Hobbes (publié en 1655 à Londres, mais circulant d'abord sous forme de manuscrit dans les années précédentes), et en 1651 sous la forme anglaise de *endeavour* dans le *Léviathan*, jusqu'à la publication en 1677 de l'*Éthique* dans les *Opera posthuma* de Spinoza, le *conatus* aura connu une carrière fulgurante (car il joue tout de même un rôle essentiel dans la philosophie de deux des plus importants penseurs du Grand Siècle), mais brève. Selon Bernard Rousset, « l'enseignement de Hobbes est incontestablement présent dans la doctrine spinoziste du *conatus* ».

Certes, le terme n'est pas une invention de Hobbes. Il existait déjà dans la scolastique, associé avec la notion d'appétit, pour désigner la tendance d'un corps à résister à un mouvement externe, qui le dévie de son mouvement naturel. Le terme est utilisé pour la première fois par Hobbes dans le *De corpore*. Différent de l'*impetus*, il y désigne « un mouvement fait en un point et en un instant », c'est-à-dire un « effort ». Mais plus spécifiquement, son usage cesse de relever de la physique du mouvement pour renvoyer à l'ontologie. Analysant la signification du *conatus* chez Hobbes, Christian Lazzeri montre bien que le *conatus* et la conservation de soi s'identifient à la perpétuation du mouvement *vital* de chaque individu, et que ce mouvement vital n'est d'ailleurs autre que le mouvement du cours du sang (par exemple, *De corpore*, XXV, par. 12 : « Le principe de la vie réside dans le cœur », ou « le mouvement, c'est le mouvement continu du sang »)¹².

10. On peut tout de même identifier un usage scolastique du *conatus*, mais celui-ci était peu répandu.

11. Paris, Honoré Champion, 2008.

12. LAZZERI 1998, p. 14.

Au chapitre VI du *Léviathan*, Hobbes distingue le mouvement vital, propre à tout être animé, du mouvement animal qui suppose le mécanisme de la sensation et qui en représente une complexification car la représentation (l'imagination) y entre en jeu, sous la forme d'une finalisation vers ce qui est jugé bon ou source de plaisir. *L'endeavour* ou *conatus* que décrit Hobbes est donc, en son sens le plus général, le mouvement vital. Mais « cet effort, quand il tend à nous rapprocher de quelque chose qui le cause, est appelé APPÉTIT ou DÉSIR¹³ ».

Il est difficile de ne pas penser à Spinoza en lisant ces définitions. Pour le philosophe hollandais, de même, le *conatus* ou l'appétit, à savoir « l'effort de persévérer dans son être » qui représente¹⁴ l'essence de toute chose, est également identifié au désir lorsqu'une certaine condition est remplie, et cette condition a à voir avec un certain développement, à savoir l'avènement de la conscience (E III P9S: « le désir est l'appétit avec conscience de lui-même »). Également, tant chez Spinoza que chez Hobbes, on appelle « bon » ce qui est l'objet de notre désir, et « mauvais » ce qui en est l'opposé, et non l'inverse : comme l'énonce Spinoza dans le même scolie de la proposition 9 de la IIIe partie de l'*Éthique*, « quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons ». Nous ne pouvons nous étendre ici sur les similitudes entre les deux philosophes, qui ont déjà été soulignées à de nombreuses reprises¹⁵, mais elles sont flagrantes. Quiconque connaît un peu Spinoza ne peut manquer d'être frappé lorsqu'il découvre la théorie hobbesienne du *conatus* comme mouvement vital (ou l'inverse), et, ce qui nous importe comme argument, le choix terminologique unique force à penser que Spinoza a choisi ce terme sous l'influence du philosophe anglais. En considérant cette influence comme établie de manière au moins très probable, nous voudrions émettre dans la suite de ce texte une hypothèse pour expliquer pourquoi Spinoza visait tant, malgré une forme de reconnaissance implicite de son accord avec beaucoup de choses dans la pensée de Hobbes, à préciser sa différence par rapport à celui-ci en matière de politique. Ceci nous permettra de donner un sens quelque peu différent à la formule de Christian Lazzeri selon laquelle Spinoza, en reprenant à Hobbes le terme de *conatus*, « modifie profondément la définition hobbesienne de ce concept¹⁶ ».

13. *Léviathan* I, VI, Paris, Sirey, p. 47.

14. Selon E III P6 et P7. E: *Éthique*; P: Proposition.

15. Notamment par LAZZERI 1998.

16. LAZZERI 1998, p. 23.

III. Différences dans les applications de cette ontologie à la morale et à la politique

Si les fondements ontologiques des deux penseurs divergent dans la mesure où Hobbes est matérialiste tandis que la théorie de l'infinité des attributs chez Spinoza donne un statut ontologique fort à la pensée, il reste que tous deux s'accordent pour expliquer la matière par la matière (ou l'étendue par l'étendue) selon un principe mécaniste qui se veut dynamique dans les deux cas, ce dynamisme (de la matière, de la nature) étant précisément exprimé par leurs concepts de *conatus*. Selon nous, au sein de ce que Spinoza qualifierait d'attribut de l'étendue, la différence entre leurs conceptions physiques ou ontologiques n'est pas très grande. En revanche, la différence se joue au niveau de l'application de cette ontologie à la sphère humaine, et particulièrement dans la sphère pratique de la politique et de la morale ou de l'éthique, comme le suggère le fait que Spinoza ne mentionne Hobbes que concernant la politique. Pour soutenir cette lecture, il faudrait revenir, plutôt que sur la question de la préservation ou non par Hobbes de la loi naturelle après le contrat social que lui nie Spinoza, comme il a été courant de le faire dans la littérature secondaire, sur ce que dit Spinoza dans la note marginale xxxiii du chapitre XVI du TTP, dans laquelle Spinoza se démarque de Hobbes en ayant l'air de dire qu'il s'oppose même radicalement à lui sur le point en question. Cette note soutient l'affirmation dans le texte principal selon laquelle « dans une organisation fondée de cette manière [dont les lois s'appuient sur la saine raison], chacun, s'il le veut, peut être libre » :

Dans quelque pays qu'il vive, l'homme garde la possibilité d'être libre. En effet, n'est-il pas certainement libre dans la mesure où il prend la raison pour guide ? Mais (en dépit de l'opinion contraire professée par Hobbes) s'il écoute les conseils de la raison, il souhaitera avant tout voir régner la paix. Or la paix intérieure a pour condition le respect rigoureux de la législation nationale. Il en résulte que, plus l'homme se laisse guider par la raison, c'est-à-dire plus il est libre, plus il apporte de fidélité à observer les lois, ainsi qu'à exécuter les ordres de la souveraine Puissance de son pays¹⁷.

Ce à quoi Spinoza s'oppose exactement ici n'est pas parfaitement clair, car la formule n'est pas sans ambiguïtés, mais il semble que Spinoza s'oppose à l'anthropologie hobbesienne, et peut-être en particulier à la théorie de la guerre naturelle du tous contre tous de Hobbes, avec l'idée que si les hommes se voient offrir la paix par la raison, c'est celle-ci qu'ils choisiront *naturellement*. Par là, on peut comprendre que Spinoza perçoit chez Hobbes une conception de la raison différente de la sienne, une conception où la raison n'est pas en mesure de s'opposer aux passions. De ce fait, la raison chez Hobbes

17. TTP XVI, note marginale xxxiii, Pléiade p. 833.

ne peut représenter un idéal ou un modèle vers lequel tendre pour lui-même. Et effectivement, tel est bien le cas : dans sa philosophie matérialiste, tout part du désir, du côté duquel sont à placer les passions qui en découlent, et Hobbes nie en quelque sorte que la raison soit autre chose qu'un outil, un instrument du désir lui-même, lequel représente le seul maître à bord. La raison, le désir et les passions vont dans le même sens.

Certes, chez Spinoza, le désir est en un sens aussi le seul maître à bord de l'individu, et le désir et la raison vont dans le même sens aussi, contrairement à la tradition classique illustrée chez un Descartes par exemple qui met ensemble le désir et les passions et n'y voit qu'un opposé de la raison. Toutefois, chez Spinoza les passions ne représentent qu'un mauvais accomplissement du désir, et la raison, qu'il qualifie volontiers (surtout dans le TTP) de « droite raison », « *recta ratio* », s'oppose à celles-ci seulement, non au désir. Pour Spinoza, la raison est le parachèvement du désir, ou de la puissance, et c'est à ce titre précisément qu'elle est bel et bien *l'inverse* des passions. Au sens strict, d'ailleurs, puisque dans ses passions l'individu est « passif », par définition, tandis qu'en agissant rationnellement il est « actif ». Dans la triade passions-désir-raison, Spinoza unit donc comme le fait Hobbes la raison et le désir (ce en quoi tous s'opposent à la tradition classique), mais contrairement à Hobbes, Spinoza dissocie les passions de la raison et du désir. La raison qui est le désir dans toute sa complétude n'est jamais servante des passions, qu'elle sert au contraire à réduire – qu'on pense seulement au dernier scolie de l'*Éthique*, ou à E III P59S. À l'inverse, il semble souvent, à lire Hobbes, que la rationalité n'est que l'instrument des passions, leur mise en œuvre en termes de moyens-fins. C'est sans doute ce que voulait déjà dire Alexandre Matheron en écrivant que « Chez Spinoza, la notion de puissance n'est pas particulièrement liée à celle de calcul utilitaire¹⁸. »

Et cette vision est cruciale puisque l'homme qui progresse en rationalité selon Spinoza sera capable de se détourner réellement des objets de ses passions afin de rechercher le souverain bien qu'est l'amour de Dieu ou la nature, et la compréhension de soi-même comme partie du tout. Toute l'éthique de Spinoza suppose donc que le *conatus* s'accomplisse réellement dans un modèle de la raison, modèle qui est en même temps le modèle de liberté que Spinoza présente dans la quatrième partie de l'*Éthique*. À l'inverse, de toute évidence, chez Hobbes la raison n'est qu'un fantôme, un « *phantasma* », une « *fancy* », semblable quant à sa nature à celles qu'il décrit dans le chapitre I du *Léviathan* et qui sont, d'ailleurs, à la base de toutes les superstitions comme l'enseigne le chapitre II¹⁹. Cette différence donne sens à l'idée exprimée par A. Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza* et citée ci-dessus selon laquelle le

18. MATHERON 1988, p. 216.

19. Voir THOMAS HOBBS, *Léviathan*, I, 2, Paris, Sirey, p. 18-19.

conatus de Hobbes est strictement « utilitariste ». Par là, Matheron veut souligner qu'il est de ce fait limité aux passions tristes telles que la peur de la mort, tandis que le *conatus* spinozien s'inscrit dans le cadre de ce qu'il désigne plus loin comme un « utilitarisme rationnel » supérieur qui ouvre à la recherche positive des expériences joyeuses et se transforme, de ce fait, en un véritable « intellectualisme », pour reprendre ses termes :

Elle [la raison] ne se réduit pas, quoi qu'en pense Hobbes, à un ensemble d'opérations formelles portant sur des données fournies par une individualité biologique déjà constituée par ailleurs: sorte de machine à calculer greffée sur un appareil végétatif qui, seul, définirait notre moi (...). C'est *parce que* vivre est à soi-même sa propre fin que la connaissance, vie de la Raison, est, chez l'homme raisonnable, fin en soi et non plus moyen. L'utilitarisme rationnel, sous peine de n'être qu'illusion précaire, doit devenir intellectualisme²⁰.

Ces analyses mériteraient un approfondissement exhaustif qui n'est pas l'objet de cet article, lequel visait principalement à établir la filiation entre les deux auteurs. Pour ce faire, la première partie a cherché à établir ce que Spinoza avait pu lire de Hobbes, et ce qu'il en avait lu de manière probable étant donné les mentions qu'il fait de Hobbes; la deuxième partie a montré que l'usage fait tant par Hobbes que par Spinoza du terme de *conatus* était suffisamment spécifique pour que soit confirmée une lecture par ce dernier du *Léviathan* et même, probablement, du *De corpore*; et pour finir, la troisième partie a souligné les limites de cet héritage hobbesien de Spinoza établi dans les parties I et II: une conception différente de la raison donne des applications tout à fait différentes d'un principe qui paraissait pourtant très semblable. Il est donc probable à la fois que Spinoza ait tiré son concept physique de *conatus* de Hobbes, et qu'il ait perçu les risques afférents à l'usage qu'en faisait celui-ci. Ceci donne sens à ses écrits de la dernière décennie²¹ comme tentative d'éviter ces écueils en prouvant, justement, que l'ontologie du *conatus* était compatible avec la vertu et la piété.

Université du Québec à Trois-Rivières

Bibliographie sélective

Sources primaires

- HOBBS, Thomas, *Court traité des premiers principes*, Paris, PUF, 1988.
 — *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1982.
 — *De Corpore. Elementorum Philosophiae sectio prima*, Paris, Vrin, 1999, avec une introduction de Karl SCHUHMAN, p. ix-cv.

20. MATHERON 1988, p. 251-252.

21. La théorie du *conatus* n'est pleinement développée qu'à partir du TTP paru en 1670.

- *De la nature humaine*, Paris, Vrin, 1971.
- *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Librairie générale française, 2003.
- *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000.
- *Man and Citizen*, Indianapolis, Hackett, 1991.
- *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, éd. Sir William MOLESWORTH, Londres, John Bohn, 1839-1845, 11 vol.
- SPINOZA, Baruch, *Œuvres I: Premiers écrits (Traité de la réforme de l'entendement et Court traité)*, Paris, PUF, 2009.
- *Œuvres III: Tractatus theologico-politicus / Traité théologico-politique*, Paris, PUF, 1999.
- *Œuvres V: Tractatus politicus / Traité politique*, Paris, PUF, 2005.
- *Œuvres complètes de Spinoza*, éd. Charles APPUHN, Paris, Garnier-Flammarion, 1964-66, 4 vol.
- *Spinoza Opera*, éd. Carl GEBHARDT, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, 4 vol.

Ouvrages et articles sur le rapport Hobbes-Spinoza :

- BALZ, Albert G. A., *Idea and Essence in the Philosophies of Hobbes and Spinoza*, New York NY, Columbia University Press, 1918.
- BOSS, Gilbert, « Les principes de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza », *Studia Spinozana*, 3 (1987), p. 87-123.
- « Les fondements de la politique selon Hobbes et selon Spinoza », *Les études philosophiques*, no 1-2 (1994), p. 171-190.
- BOSTRENGHI, Daniela (dir.), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica. Atti del Convegno di Urbino, 14-17 ottobre 1988*, Naples, Bibliopolis, 1992.
- GARAU, Rodolfo, « Late-Scholastic and Cartesian Conatus » *Intellectual History Review*, vol. 24, no 4 (déc. 2014), p. 479-494.
- GEISMANN, Georg, « Spinoza – Beyond Hobbes and Rousseau », *Journal of the History of Ideas*, 52 (1991), p. 35-53.
- LAZZERI, Christian, *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.
- MARTINICH, Aloysius P., *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éd. de Minuit, 1988.
- ROUSSET, Bernard, « 'Histoire d'un météore': Le conatus selon ses diverses dimensions », in *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Paris, Vrin, 1999, p. 189-199 [publié sous le titre: « Les apports du conatus hobbesien et du conatus spinoziste » in *L'enseignement philosophique*, no 4 (mars-avril 1992), p. 21-29].
- SAADA, Julie (dir.), *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole. Critique de la sécularisation et usages de l'histoire sainte à l'âge classique*, Lyon, ENS éditions, 2009.
- SAADA-GENDRON, Julie, « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique: Spinoza et Hobbes », *Astériorion* [En ligne], 3 (2005), mis en ligne le 13 septembre 2005, consulté le 10 septembre 2012. URL: <http://asterion.revues.org/157>

- SECRETAN, Catherine, « Partisans et détracteurs de Hobbes dans les Provinces-Unies au temps de Spinoza », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 2 (1979), p. 2-13.
- « Premières réactions néerlandaises à Hobbes au XVII^e siècle », *Annales d'histoire des facultés de droit*, 3 (1986), p. 137-165.
- Studia Spinozana*, 3 (1987), « Spinoza and Hobbes », M. BERTMAN, H. DE DIJN, M. WALTHER (éd.).
- THAYER, Vivian Trow, « A Comparison of the Ethical Philosophies of Spinoza and Hobbes », *The Monist*, 32 (1922), p. 553-568.

SOMMAIRE

Ce texte vise à jeter une lumière sur un point encore relativement obscur : quels ouvrages de Hobbes Spinoza avait lus ? On sait qu'il possédait le *De Cive*. Mais c'est dans le *De Corpore* et dans le *Léviathan* que Hobbes donne au *conatus* le sens nouveau d'élan vital, repris dans un sens très proche par Spinoza dans l'*Éthique*. Ce texte vise donc à fournir des arguments pour affirmer que Spinoza avait lu ces deux ouvrages, et analyse de surcroît en dernière partie les limites de cette influence.

SUMMARY

This text aims at clarifying a yet understudied question: what did exactly Spinoza read of Hobbes? It is well-known that he owned the *De Cive*. But it is in the *De Corpore* and in the *Leviathan* that Hobbes gives the concept of *conatus* the new meaning of a vital striving, which will be used in a very close sense by Spinoza in his *Ethics*. This text intends to show that Spinoza had read these two books by Hobbes, and it furthermore analyses the limits of Hobbes's influence on him.

SOUVERAINETÉ, DROIT DE LA GUERRE ET RAISON D'ÉTAT : Rousseau critique de Hobbes

EVALDO BECKER

Notre objectif dans cet article est de présenter quelques-uns des principaux problèmes dans les perspectives de Hobbes et de Rousseau concernant l'établissement de la souveraineté, l'avènement de l'état de guerre et les limites de la violence permise dans les rapports entre les différents États. Notre hypothèse est que Rousseau surpasse Hobbes en précision et en légitimité en ce qui concerne les concepts de souveraineté, de droit de la guerre et de raison d'État. Ces questions seront examinées à partir du projet inachevé des *Institutions Politiques* de Jean-Jacques Rousseau ainsi que du *Citoyen* et du *Léviathan* de Thomas Hobbes.

En ce qui concerne les *Institutions Politiques*, il est important de remarquer qu'on ne dispose pas du texte complet, puisque Rousseau a abandonné ce projet après y avoir travaillé pendant plusieurs années¹. Cependant, les textes dont nous disposons suffisent pour qu'on puisse percevoir les grandes lignes de l'argumentation et, surtout, le genre de théories que Rousseau avait envisagé de combattre. Parmi celles-ci, on pourrait mentionner prioritairement celles de Grotius et de Hobbes ; mais dans le texte qui suit, nous nous concentrerons presque exclusivement sur les critiques de Rousseau envers le philosophe

1. Le projet des *Institutions Politiques* a été conçu par Rousseau pendant la période où il travaillait en tant que secrétaire de l'ambassade de France à Venise, durant les années 1743-1744. C'est pendant ce temps-là qu'il formule la maxime : « tout tenait radicalement à la politique » ; cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Confessions, Œuvres complètes* (dans la suite OC), I, p. 404 ; référence complète dans la bibliographie finale du présent article. Cependant, ce projet qui devait mettre le sceau sur sa carrière, va être abandonné après plusieurs années de méditation. Selon son récit, présenté dans les *Confessions*, « Quoiqu'il y eût déjà cinq ou six ans que je travaillais à cet ouvrage, il n'était encore guère avancé », ce qui le lui fait abandonner en 1759 (*Confessions*, OC, I, p. 405). Cette recherche, qui pourrait sembler bloquée à cause du fait que Rousseau a brûlé le manuscrit des *Institutions*, peut heureusement être poursuivie par les chercheurs grâce à plusieurs textes épars qui touchent la question et qui ont survécu. À part le récit, cité ci-dessus, qu'on trouve dans les *Confessions*, on peut lire le *Contrat social*, qui est le texte principal qui aurait fait partie de la première section des *Institutions*, aussi bien que les *Principes du droit de la guerre*, le chapitre II du *Manuscrit de Genève*, ayant pour titre *De la société générale du genre humain*, les *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* et encore le chapitre V de *l'Émile*.

anglais. Regardons, d'abord, les premières lignes des *Principes du Droit de la guerre*:

J'ouvre les livres de droit et de morale, j'écoute les savants et les jurisconsultes, et pénétré de leurs discours insinuants je déplore les misères de la nature, j'admire la paix et la justice établies par l'ordre civil, je bénis la sagesse des institutions publiques et me console d'être homme en me voyant citoyen. Bien instruit de mes devoirs et de mon bonheur, je ferme le livre, sors de la classe, et regarde autour de moi: je vois des peuples infortunés gémissant sous un joug de fer, le genre humain écrasé par une poignée d'opresseurs, une foule accablée de peine et affamée de pain, dont le riche boit en paix le sang et les larmes, et partout le fort armé contre le faible du redoutable pouvoir des lois².

Cette citation expose quelques-unes des principales tensions qui traversent les écrits de Rousseau entre la souveraineté et la guerre, tensions qui concernent les concepts de nature et de civilisation, de bonheur et de misère, de justice et de violence. On pourrait mentionner encore, comme arrière-plan de la description précédente, la disparité perçue entre les écrits des savants et des jurisconsultes, exposée sur un ton magistral, et la réalité des faits, «imbibée du sang et de la violence provoqués par nos institutions».

Ces tensions, présentes dans les *Principes du droit de la guerre* et aussi en d'autres textes qui auraient formé les *Institutions Politiques*, nous fournissent le ton de la critique de Rousseau envers les principaux auteurs composant le corps littéraire et qui, selon lui, ne font que soutenir, avec des arguments spécieux, les pratiques violentes et spoliatrices des gouvernements envers leur peuple. Dans le chapitre V de l'*Émile*, Rousseau expose un résumé du contenu des *Institutions Politiques* et nous indique contre quelle sorte de théories il se positionne. C'est Grotius que Rousseau indique comme étant son principal adversaire sur ce terrain, aux côtés de Hobbes, qui y est mentionné aussi. En vérité, Rousseau rapproche beaucoup les deux auteurs quant à leurs principes, reléguant les différences entre eux à des questions de style et de méthode. C'est ce qui ressort de ce passage de l'*Émile*, où l'auteur écrit:

Quand j'entends élever Grotius jusqu'aux nues et couvrir Hobbes d'exécration, je vois combien d'hommes sensés lisent ou comprennent ces deux auteurs. La vérité est que leurs principes sont exactement semblables, ils ne diffèrent que par les expressions. Ils diffèrent aussi par la méthode. Hobbes s'appuie sur des sophismes, et Grotius sur des Poètes: tout le reste leur est commun³.

En commentant la question du droit de la guerre, Rousseau se proposera d'établir les «vrais principes» et d'examiner «pourquoi Grotius et les autres n'en ont donné que de faux»⁴. Parmi les «autres» mentionnés de façon dépré-

2. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Principes du droit de la guerre*, p. 69 (référence complète dans la bibliographie finale; dans la suite ROUSSEAU, PDG).

3. ROUSSEAU, OC, IV, p. 836.

4. ROUSSEAU, OC, IV, p. 849.

ciative dans le passage ci-dessus, on peut inclure avec certitude Hobbes, qui sera cité et combattu tout au long des écrits de Rousseau sur la guerre.

Le choix de Hobbes comme adversaire préférentiel ne se fait pas sans raison⁵ et les formulations de Hobbes sur la guerre ont été, et sont encore, dignes d'être lues, comprises et, si possible, réfutées. Voyons ce que nous dit en ce sens Haggemacher dans *Les Mutations du concept de guerre juste de Grotius à Kant*:

Dans le champ des théoriciens, c'est Hobbes qu'il faut mentionner d'abord; l'impact de ses thèses fut décisif, en dépit de l'apparente réprobation qu'elles susciteront. Dans la mesure où chez lui les individus se trouvent, à raison de leur égalité et en l'absence d'un pouvoir constitué, naturellement dans un état de guerre permanent et général, le problème de la juste cause ne peut même pas se poser. Le droit naturel n'étant à ses yeux qu'un pouvoir d'action autorisant chacun à pourvoir à sa conservation, toute action entreprise en ce sens est réputée « juste »; ou plutôt, elle se situe au-delà du juste et de l'injuste, dans la mesure où ces termes n'ont de sens pour Hobbes, héritier des sophistes et des épicuriens, qu'au sein de la cité. [...] Le droit de guerre et de paix figure parmi les marques essentielles de la souveraineté, compétence discrétionnaire obéissant à des motifs d'ordre politique avant tout: la guerre sera donc « juste » dans la mesure où le souverain la jugera nécessaire, et rien n'empêche que ce soit une guerre préventive commencée en dehors de toute atteinte préalable⁶.

Comme le remarque bien Haggemacher, la guerre, pour Hobbes, se trouve bien au-delà des notions du juste et de l'injuste, même s'il suggère une espèce de prudence dans sa conduite. Dans le chapitre V du *Citoyen*, après avoir affirmé le silence des lois pendant la guerre et suggéré une certaine réserve au niveau des violences entreprises dans les guerres de nation à nation, Hobbes précise sa pensée en parlant de la rapine en tant qu'activité « économique ». Il raconte que jadis on a vu « en cette forme de vie, qui n'était que piraterie et brigandage » une certaine espèce d'économie de la violence qui y était observée. Et que « ces fameux voleurs », quand ils pratiquaient leurs « activités » en « enlevant tout ce qu'ils rencontraient, ils épargnaient la vie des personnes, et leur laissaient leurs bœufs et leurs instruments d'agriculture⁷ ». Il ajoute encore

5. BERNARDI 2006, p. 245, écrit dans le même sens: « Hobbes, au bout du compte, est l'adversaire que Rousseau se choisit parce qu'il a avec lui tout à la fois une communauté et une différence essentielles: communauté dans le refus de la sociabilité naturelle, différence dans l'attribution de cette conflictualité (inscrite dans l'état de nature pour l'un, produit de l'état civil pour l'autre). Il l'est aussi parce que, pour réfuter celui qui fait de l'homme un ennemi naturel de l'homme, il faut d'abord se débarrasser de ceux qui le croient faussement sociable. Un bon ennemi vaut mieux qu'un mauvais ami. »

Les références signalant un nom d'auteur suivi de la date de publication renvoient à la liste bibliographique figurant à la fin du présent article.

6. HAGGENMACHER 1986, p. 113-114.

7. THOMAS HOBBS, *Le citoyen*, Paris, Garnier-Flammarion, 1982 (référence complète dans la bibliographie finale; dans la suite HOBBS 1982).

que « ce n'était pas sans quelque gloire qu'ils exerçaient leurs rapines, pourvu qu'ils s'abstinsent des cruautés de la guerre » (*ibid.*).

Mais avant de plonger dans les questions relevant du droit de la guerre, voyons quelques éléments concernant le concept de souveraineté qui traversent les écrits de Hobbes et de Rousseau et qui sont directement liés aux concepts de guerre et d'état de guerre. Dans le chapitre XVII du *Léviathan*, au moment d'examiner les causes qui mènent les hommes à instaurer l'État, Hobbes dira que « la cause finale » de cette action est « de sortir de ce misérable état de guerre » qui, selon lui, est « 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 châtement⁸ ».

Il est intéressant et exemplaire aussi de voir de quelle façon Hobbes distingue le terme *peuple* des termes *sujet* et *multitude*. Voyons ce qu'il écrit à ce sujet dans *Le citoyen* :

Le peuple est un certain corps, et une certaine personne, à laquelle on peut attribuer une seule volonté, et une action propre : mais il ne se peut rien dire de semblable de la multitude. C'est le peuple qui règne en quelque sorte d'État que ce soit : car, dans les monarchies mêmes, c'est le *peuple* qui commande, et qui veut par la volonté d'un seul homme. Les particuliers et les sujets sont ce qui fait la multitude. Pareillement en l'État populaire et en l'aristocratique, les habitants en foule sont la multitude, et la cour ou le conseil, c'est le peuple. Dans une monarchie, les sujets représentent la multitude et le roi (quoique ceci semble fort étrange) est ce que je nomme le *peuple*⁹.

Artifice ingénieux que celui de Hobbes, qui identifie le peuple avec le souverain, mais à travers le monarque représentant et non à travers le peuple représenté. Cette idée est exposée de manière encore plus nette dans les chapitres XVI et XVII du *Léviathan*, où Hobbes précise le concept de personne fictive ou artificielle et montre de quelle façon elle peut être établie¹⁰. Dans le chapitre XVII, Hobbes insistera sur le fait que « 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 »¹¹. Comme nous pouvons le voir, ce que Hobbes affirme c'est que sujet et citoyen sont une seule et même chose. Son idéal de citoyenneté est lié à une attitude soumise au pouvoir d'un

8. THOMAS HOBBS, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris, Gallimard, 2000 (référence complète dans la bibliographie finale ; dans la suite HOBBS 2000), p. 281-282.

9. HOBBS 1982, p. 222-223.

10. Selon lui, « les humains en multitude forment une personne une quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne », parce que « c'est l'unité du représentant, non l'unité du représenté qui fait la personne une » et « l'unité dans une multitude ne peut s'entendre d'une autre manière » (HOBBS 2000, p. 276).

11. HOBBS 2000, p. 289.

chef et au mépris de tout idéal démocratique et participatif. Un bon exemple de cet idéal, comme nous le rappelle Skinner, vient de son commentaire qui dit à propos de sa traduction de Thucydide: « ce que j'ai considéré agréable en Thucydide, plus qu'en quelque autre historien, a été le fait qu'il a démontré à quel point la démocratie est inepte, et combien le gouvernement d'un seul homme est plus sensé que celui d'une multitude¹² ».

Cependant, même si Hobbes mentionne Thucydide pour renforcer l'idée selon laquelle la démocratie est plus incommode et troublée que le gouvernement d'un seul, et que celui-ci la dépasse en rationalité et en célérité dans la prise de décisions, il ne peut pas oublier que la tyrannie d'un seul est bien réelle et entraîne, elle aussi, beaucoup d'inconvénients qui ont été répertoriés dans l'histoire et qui donnent raison aux critiques de Rousseau, exposées dans la première citation du présent article¹³.

La posture adoptée par Rousseau en examinant les questions relatives à la Souveraineté sera diamétralement opposée. Une fois arrivé le moment où les hommes ne pouvaient plus subsister isolés, il s'agissait de trouver une façon de vivre ensemble qui puisse garantir la tranquillité, mais en respectant la liberté dont l'homme jouissait avant de se soumettre au joug des lois. Ceci n'est possible qu'à travers le contrat social, c'est à dire « l'acte d'association », qui au lieu de la personne particulière de chaque contractant « produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté¹⁴ ».

Cet acte conventionnel, établi de façon libre et consentie, cause un changement substantiel, dans le sens où c'est par cette voie qu'on rend légitime le passage de l'état de nature à l'état civil et à la soumission au joug des lois. Cependant, pour que les lois soient justes, elles doivent être établies ou au moins ratifiées par le souverain. Quant à savoir qui participe du souverain, la réponse de Rousseau dans le passage ci-dessus est évidente. Du souverain fait partie l'ensemble du peuple réuni, « toutes les voix » qui participent de l'assemblée. C'est cela, comme nous le rappelle bien Derathé¹⁵, la « nouveauté » de la théorie politique de Rousseau. C'est-à-dire le fait que pour lui, la souveraineté

12. SKINNER 1999, p. 308.

13. Dans ce sens là, on renvoie à MALHERBE 2000, p. 169, qui dans une ligne bien rousseauiste: « Hobbes, traducteur de Thucydide et observateur lucide de son temps, n'ignore pas les désordres politiques, les faiblesses des souverains et les rébellions des sujets. Et ces désordres, empiriquement bien réels, peuvent faire douter de la réalité rationnelle de l'état civil. »

14. « Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prendrait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de peuple, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et Sujets comme soumis aux lois de l'État. » (ROUSSEAU, *Du contrat social*, OC, III, p. 361-362)

15. DERATHÉ 1995, p. 49.

réside dans le peuple, non seulement en tant que source, mais en tant que participant et exécuteur des actes du souverain.

Passons maintenant à l'examen d'un autre texte rousseauiste qui aurait pu être intégré aux *Institutions Politiques: les Principes du droit de la guerre*¹⁶. Dans cet écrit, quoique Rousseau y combatte aussi les théories de Grotius et Pufendorf¹⁷, c'est Hobbes qui y est nommé explicitement. Ce sont eux lesdits « fauteurs du despotisme », qui arrachent aux peuples tous leurs droits pour en recouvrir les princes et les puissants. Rousseau semble avoir en tête des passages comme celui-ci du chapitre VI du *Citoyen*, où Hobbes affirme que « le peuple, pour en si grand nombre qu'il s'assemble et qu'il conspire contre le souverain, n'a point droit de lui ôter sa puissance, s'il ne consent lui-même à ce qu'elle lui soit ôtée¹⁸ ».

Dans les *Principes du droit de la guerre*, Rousseau critique la psychologie de l'homme naturel hobbesien et argumente que même si cette convoitise illimitée et indomptable était développée chez tous les hommes, elle ne produirait pas « cet état de guerre universelle de chacun contre tous dont Hobbes ose tracer l'odieux tableau », et qu'en vérité,

[...] l'homme est naturellement pacifique et craintif. Au moindre danger son premier mouvement est de fuir; il ne s'aguerrit qu'à force d'habitude et d'expérience. L'honneur, l'intérêt, les préjugés, la vengeance, toutes les passions qui peuvent lui faire braver les périls et la mort sont loin de lui dans l'état de nature. Ce n'est qu'après avoir fait société avec quelque homme qu'il se détermine à en attaquer un autre; et il ne devient soldat qu'après avoir été citoyen¹⁹.

C'est-à-dire que Rousseau suppose que l'établissement des sociétés particulières précède et est la condition de l'établissement de « l'état de guerre ». Selon ses propres mots, « la guerre est née de la paix ou du moins des précautions que les hommes ont prises pour s'assurer une paix durable²⁰ ».

16. En ce qui concerne l'histoire et le contenu de ce texte, on renvoie aux commentaires et aux textes organisés par Bruno BERNARDI et Gabriella SILVESTRINI, *Principes du droit de la guerre; Écrits sur la paix perpétuelle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008 (référence complète dans la bibliographie finale; dans la suite ROUSSEAU 2008).

17. Cf. GOYARD-FABRE 2000 (« Lectures »), p. 44: « Ces textes sont d'emblée, et de manière incisive, dirigés contre Hobbes, dont Rousseau critique la théorie de la guerre naturelle de tous contre tous; ils sont aussi et plus subtilement dirigés à la fois contre Grotius et Pufendorf, dont Rousseau dénonce la doctrine de la sociabilité naturelle, et contre les juristes et les philosophes des Lumières auxquels Rousseau intente procès en attaquant leur conception du droit des gens. »

18. HOBBS 1982, p. 166. La même idée est exposée aussi dans le *Léviathan* (ch. XVIII) où l'on peut lire: « [...] le droit d'être le support de la 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 sujétion. » (HOBBS 2000, p. 192)

19. ROUSSEAU, PDG, p. 73-74.

20. ROUSSEAU 2008, p. 70.

Cette ligne d'argumentation sert comme contre-argument direct à l'idée hobbesienne selon laquelle les hommes se trouvaient dans un état de guerre de tous contre tous avant que la société ne fût constituée. Rousseau comprend que l'anthropologie ou la psychologie hobbesienne défend que l'homme soit naturellement belliqueux. Selon Zarka, cependant, cette bellicosité n'appartient pas à la constitution interne de l'individu, mais à la dynamique de ses rapports inter-individuels²¹. Néanmoins, ce qui semble motiver la critique de Rousseau, c'est le fait que Hobbes ne différencie pas suffisamment ce qui appartient à la nature même de l'homme de ce qui peut être considéré comme étant le fruit de ses relations inter-individuelles. Dans le chapitre XIII du *Léviathan*, Hobbes affirme qu'il y a «dans la nature humaine trois causes principales de conflit : premièrement, la compétition ; deuxièmement, la défiance ; troisièmement, la gloire²²».

Dans les *Principes du droit de la guerre*, Rousseau va se positionner totalement contre ces prétendus traits fondamentaux de la nature humaine décrits par Hobbes. Voyons :

Qui peut avoir imaginé sans frémir le système insensé de la guerre naturelle de chacun contre tous ? Quel étrange animal que celui qui croirait son bien être attaché à la destruction de toute son espèce, et comment concevoir que cette espèce aussi monstrueuse et aussi détestable pût durer seulement deux générations ? Voilà pourtant jusqu'où le désir ou plutôt la fureur d'établir le despotisme et l'obéissance passive ont conduit un des plus beaux génies qui aient existé. Un principe aussi féroce était digne de son objet²³.

Les exemples cités par Hobbes pour prouver l'existence de l'état de guerre naturel à l'homme finissent, dans une certaine mesure, par confirmer ce que dit Rousseau sur l'antériorité de l'association humaine par rapport à l'état de guerre. Ce passage du livre XIII du *Léviathan* semble confirmer notre hypothèse :

Mais s'il n'y eut jamais d'époque où les individus particuliers se trouvaient les uns contre 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 particuliers²⁴

21. ZARKA 1986, p. 131. Cependant, Rousseau lui-même examine et répond à cette question dans les *Principes du droit de la guerre*, où il écrit : «Le sophiste dirait en vain que cette mutuelle inimitié n'est pas innée et immédiate mais fondée sur la concurrence inévitable du droit de chacun sur toutes choses, car le sentiment de ce prétendu droit n'est pas plus naturel à l'homme que la guerre qu'il fait naître.» (ROUSSEAU 2008, p. 73)

22. HOBBS 2000, p. 224.

23. ROUSSEAU 2008, p. 72.

24. HOBBS 2000, p. 227.

L'exemple mentionné par Hobbes, qui porte sur les relations internationales et qui sert comme analogie pour les relations interindividuelles, suppose évidemment l'établissement des sociétés particulières comme condition préalable à l'établissement de l'état de guerre. C'est ce genre de confusion qui donne une marge pour que Rousseau puisse appeler Hobbes un « philosophe superficiel », c'est-à-dire, le fait de confondre des « âmes cent fois repétées et fermentées dans le levain de la société » avec la véritable notion d'Homme²⁵.

« Je l'ai déjà dit et ne puis trop le répéter » écrit Rousseau dans les *Principes du droit de la guerre*, « l'erreur de Hobbes et des philosophes est de confondre l'homme naturel avec les hommes qu'ils ont sous les yeux et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister que dans un autre²⁶ ». Rousseau admet que l'homme cherche naturellement son bien-être, mais nie que celui-ci soit incompatible avec la tranquillité et la paix. Il argumente que :

[...] naturellement le bien-être de l'homme se borne au nécessaire physique : car quand il a l'âme saine et que son corps ne souffre pas, que lui manque-t-il pour être heureux selon sa constitution ? Celui qui n'a rien désire peu de chose, celui qui ne commande à personne a peu d'ambition. Mais le superflu éveille la convoitise : plus on obtient plus on désire. Celui qui a beaucoup veut tout avoir, et la folie de la monarchie universelle n'a jamais tourmenté que le cœur d'un grand roi²⁷. »

Pour Rousseau, c'est dans cette marche ascendante que se donne le développement des passions. Ce qu'on ne peut ou ne doit pas faire, c'est de confondre le point d'arrivée d'une longue promenade avec son point de départ. Des combats isolés et même des assassinats occasionnels peuvent arriver avant l'établissement des lois et des sociétés, mais cela ne constitue pas une véritable guerre. Celle-ci comprend une certaine stabilité des frontières et un désir réfléchi et permanent de détruire l'ennemi, ce qui suppose également des rapports constants, lesquels peuvent se produire seulement après l'établissement des sociétés civiles. La guerre n'étant possible qu'entre des êtres moraux, il faut d'abord que ceux-ci se soient établis pour que la guerre puisse exister. C'est dans ce sens-là qu'on peut comprendre la phrase suivante : « nous allons voir les hommes unis par une concorde artificielle se rassembler pour s'entre égorger et toutes les horreurs de la guerre naître des soins qu'on avait pris pour la prévenir²⁸ ».

C'est seulement avec l'avènement des sociétés particulières, ou des États-nations, qu'on peut engendrer la condition mixte et contradictoire qui donne lieu à de la violence et de l'insécurité²⁹. Cette condition mixte, dans laquelle

25. ROUSSEAU 2008, p. 73.

26. ROUSSEAU 2008, p. 73.

27. ROUSSEAU 2008, p. 73.

28. ROUSSEAU 2008, p. 75.

29. Cf. ROUSSEAU 2008, p. 70 : « D'homme à homme nous vivons dans l'état civil et soumis aux lois. De peuple à peuple, chacun jouit de la liberté naturelle ; ce qui rend au fond notre

les hommes, en tant que citoyens, participent des sociétés et sont régis par des lois, et en tant que les sociétés se maintiennent dans un état de guerre rendu possible par l'absence complète de lois internationales et de sanctions qui puissent obliger les sociétés à les suivre, cette condition mixte, disons-nous, est mentionnée aussi dans l'*Émile*, comme étant pire que l'anarchie de l'état de nature.

Contrairement à l'idée selon laquelle l'état de nature était un état de violence et que c'est seulement avec l'émergence de l'état civil que la guerre peut être apaisée, Rousseau ira argumenter que « de la première société formée s'ensuit nécessairement la formation de toutes les autres. Il faut en faire partie ou s'unir pour lui résister. Il faut l'imiter ou se laisser engoutir par elle³⁰. » C'est seulement après ce processus et en fonction de celui-ci que s'établit le vrai état de guerre. Qui plus est, celui-ci ne se fait pas entre des individus isolés, comme l'avait supposé Hobbes, mais entre des êtres moraux constitués par le pacte social.

Rousseau s'opposera à la formule très connue, *Homo homini lupus*, exposée dans l'Épître dédicatoire du *Citoyen* de Hobbes. Cependant, on croit qu'il faut lire cette formule d'une façon très attentive, même si elle a été souvent critiquée. On la trouve, comme on l'a dit ci-dessus, dans l'Épître dédicatoire du *Citoyen*, au moment où Hobbes examine une question assez polémique, à savoir, si l'homme est un Dieu pour l'homme ou s'il est un loup pour l'homme. Et Hobbes nous dit que ces formules sont également vraies, mais dans des sens divers :

Et certainement il est également vrai, et qu'un homme est un dieu à un homme, et qu'un homme est aussi un loup à un autre homme. L'un dans la comparaison des Citoyens les uns avec les autres; et l'autre dans la considération des Républiques; là, par le moyen de la Justice et de la Charité, qui sont les vertus de la paix, on s'approche de la ressemblance de Dieu; et ici, les désordres des méchants contraignent ceux mêmes qui sont les meilleurs de recourir, par le droit d'une légitime défense, à la force et à la tromperie, qui sont les vertus de la guerre, c'est-à-dire à la rapacité des bêtes farouches³¹.

Comme on peut le percevoir, l'idée selon laquelle l'homme est un loup pour un autre homme ne vaut pas pour les individus isolés. Pour ceux-ci, mieux vaut l'idée selon laquelle « un homme est un dieu à un homme », puisqu'en fonction du désir de persévérer et par la peur de la mort, la raison humaine amène les individus à se rassembler et à bâtir les républiques, en donnant place à l'industrie et à la tranquillité de la vie civile. Il vaudrait mieux

situation pire que si ces distinctions étaient inconnues. Car vivant à la fois dans l'ordre social et dans l'état de nature nous sommes assujettis aux inconvénients de l'un et de l'autre, sans trouver la sûreté dans aucun des deux.»

30. ROUSSEAU 2008, p. 76.

31. HOBBS 1982, p. 83.

dire, en acceptant la logique hobbesienne, que les Républiques ou les États sont les loups des autres Républiques ou États.

La vérité, c'est qu'on pourrait résumer la théorie politique de Hobbes par cette formule : $EN = EG = RI$. L'État de Nature est égal à l'État de Guerre, qui est égal à la situation dans laquelle se trouvent les différents États au niveau des Relations Internationales. Si, à l'intérieur de l'État, le Gouverneur-Souverain possède tous les pouvoirs et reste au-dessus des lois, tourné vers l'extérieur, il reste aussi libre qu'il l'était dans l'état de nature et il peut mener des guerres de conquête et des guerres préventives où toute sorte de violence est permise, même si Hobbes suggère quelque prudence.

Rousseau ironise et attaque la conception hobbesienne selon laquelle c'est avec l'avènement des sociétés et des lois qu'on peut mettre fin à l'état de sauvagerie et de misère expérimenté auparavant :

J'élève les yeux et je regarde au loin. J'aperçois des feux et des flammes, des campagnes désertes, des villes au pillage. Hommes farouches, où traînez-vous ces infortunés ! J'entends un bruit affreux, quel tumulte et quels cris, j'approche, je vois un théâtre de meurtres, dix mille hommes égorgés ; les morts entassés par monceaux, les mourants foulés aux pieds des chevaux, portant l'image de la mort et de l'agonie. C'est donc là le fruit de ces institutions pacifiques. La pitié et l'indignation s'élèvent au fond de mon cœur. Ah Philosophe barbare ! Viens nous lire ton livre sur un champ de bataille³².

La deuxième partie de la conception de Hobbes, qui considère les États comme étant les loups pour les États, ce qui entraîne la guerre au niveau inter-étatique, pourrait être partagée par Rousseau, au moins au niveau du diagnostic. Il est vrai que les relations internationales ont été toujours marquées par la violence et la guerre. Mais si, pour Hobbes, cette situation est insurmontable en fonction de sa conception de la souveraineté absolue, pour Rousseau, elle peut au moins être améliorée si l'on arrive à soumettre les gouvernants au joug des lois.

En critiquant les grandes théories de l'époque, Rousseau nous indique clairement contre quelle sorte de théorie se dirigerait l'argumentation des *Institutions Politiques*. Ce qui nous semble clair, et c'est là notre hypothèse, c'est qu'au moins une partie des distinctions perçues entre les théories de Rousseau et de Hobbes proviennent de quelques imprécisions ou même d'erreurs conceptuelles dont le philosophe anglais partait. Tel est le cas, par exemple, quand celui-ci décrit l'état de guerre de tous contre tous, où il n'y a ni loi ni gouvernement, comme étant la situation vécue par les indiens d'Amérique qui, pour lui, se trouvaient dans l'équivalent de l'état de nature.

Hobbes ignorait que ces peuples possédaient des gouvernements et des lois, même s'ils ne possédaient pas un État constitutionnel. Il ignorait aussi que la

32. ROUSSEAU 2008, p. 69.

guerre, loin d'être pour eux quelque chose de gratuit, se faisait généralement en fonction de rituels très bien élaborés, parfois avec des significations religieuses, dans le sens où ils prétendaient apaiser quelque divinité; et qu'elle jouait un rôle d'auto-affirmation en tant que groupe organisé en opposition par rapport aux autres groupes ou sociétés. La guerre servait encore, selon Florestan Fernandes, à établir les différents rôles sociaux existants au sein de ces sociétés premières³³. Si de telles prémisses sont acceptées, il découle de là que l'analyse de Rousseau est beaucoup plus proche de ce qui peut être vérifié de fait en ce qui concerne la guerre. C'est-à-dire, que celle-ci naît seulement après que les groupes sociaux se soient établis et qu'elle se fait donc surtout entre des êtres moraux.

Pour conclure, il faut remarquer que les efforts réalisés par le philosophe de Genève dans le but de délégitimer toutes les sortes de violence et de torture dans le cadre de la guerre et pour critiquer les guerres de conquêtes, méritent notre attention par le fait qu'ils dépassent la supposition hobbesienne selon laquelle la guerre se situe en-deçà ou au-delà des notions de justice et d'injustice. La notion de guerre chez Hobbes reste très large ou très vague, comme on peut le voir dans cette citation du chapitre V du *Citoyen*, où l'auteur affirme que :

C'est un dire commun, que *les lois se taisent là où les armes parlent*, et qui n'est pas moins vrai de la loi de nature, que des lois civiles [...], et si l'on considère les hommes en cet état de guerre, où ils sont tous armés naturellement les uns contre les autres. À la vérité, aux guerres qui se font de nation contre nation, il y a quelque réserve à faire³⁴.

En proposant que même les princes et les gouverneurs doivent être soumis aux lois, aussi bien que tous les autres citoyens, Rousseau réduit la marge

33. Dans son étude sur les Tupinambás, Florestan Fernandes, le grand sociologue brésilien, explique que les rituels guerriers avaient d'étroits rapports avec les systèmes religieux et sociaux des groupes indigènes. En examinant la guerre et l'organisation sociale des Tupinambás qui ont dominé les rivages de l'Atlantique au Brésil, il écrit: "A guerra constituía uma técnica social, destinada à manipulação de situações sociais proporcionadas regularmente pela organização social. Em segundo lugar, nesta se achavam as fontes dos estímulos mais profundos à acumulação de carisma através de sucessos e feitos guerreiros. Se estes estímulos não fossem bastante fortes, em particular na emulação das parentelas e dos grupos locais solidários, a competição por 'poder' na esfera mágico-religiosa poderia acarretar a eclosão de tensões nas relações dos indivíduos, dificilmente reguláveis pelos meios tribais de controle social. Mas a guerra interferia dinamicamente, por sua vez, na configuração do padrão tribal de organização social." (FERNANDES 2006, p. 423). On peut trouver des descriptions similaires des organisations indiennes dans les travaux du frère dominicain Bartolomé de Las Casas, où celui-ci affirme que les Indiens possédaient des villes, des cités, des rois et seigneurs et un ordre politique qui, dans certains domaines, était meilleur que le leur ("possuíam aldeias, vilas, cidades, reis e senhores e uma ordem política que, em alguns reinos, é melhor do que a nossa" (cité par LAPLANTINE 2005, p. 38). De telles références d'anthropologues comme de missionnaires montrent que ceux que Hobbes prenait pour des représentants de l'état de nature étaient en fait des groupes sociaux très bien organisés, ce qui, à son tour, corrobore les analyses de Rousseau.

34. HOBBS 1982, p. 140.

d'action des gouverneurs pour déclencher des guerres sur des motifs négligeables et insignifiants. Si, pour Hobbes, c'est la raison même qui nous amène à sortir de l'état de guerre en instituant un gouvernement souverain et absolu, si pour lui il faut, dans ce sens-là, abandonner notre raison individuelle et accepter d'être conduit par la raison du gouvernant-souverain, qui devient lui-même la « raison d'État », pour Rousseau, au contraire, il faut soumettre aussi les gouvernants à la raison, c'est-à-dire, à la loi. Il faut toujours faire attention à ce que les soldats dont le Souverain dispose ne deviennent pas un instrument de conquête et de violence opérées au nom de la « raison d'État ». Rousseau critique tous les abus qui ont été commis au nom de cette « raison d'État » par les gouvernants qui se croyaient et se trouvaient en effet au-dessus des lois. C'est cela qu'on peut lire dans ce passage des *Principes du droit de la guerre* :

La perfection de l'ordre social consiste il est vrai dans le concours de la force et de la loi: mais il faut pour cela que la loi dirige la force, au lieu que dans les idées de l'indépendance absolue des princes la seule force, parlant aux citoyens sous le nom de loi et aux étrangers sous le nom de raison d'État, ôte à ceux-ci le pouvoir et aux autres la volonté de résister, en sorte que le vain nom de justice ne sert partout que de sauvegarde à la violence³⁵.

Malgré la situation factuelle vécue encore aujourd'hui en ce qui concerne la violence observée dans les innombrables guerres et qui est bien hobbesienne, cela ne peut pas nous amener, comme nous le rappelait bien Rousseau, à la considérer comme légitime. Le fait ne légitime pas la violence. Un tel constat semble être un des moteurs qui animent la théorie de Rousseau concernant la société civile et la guerre entre les États-nations. De plus, la soumission des gouvernants à la loi et la nécessité dans laquelle ils se trouveraient, donc, de justifier aux citoyens les guerres qu'ils voudraient déclencher, pourrait réduire substantiellement la quantité des processus belliqueux. La substitution, dans ce sens-là, d'un idéal de citoyen muet et soumis au souverain et qui cherche la paix à tout prix par l'idéal d'un citoyen qui participe du souverain et qui cherche la paix avec liberté, rend la paix légitime plus envisageable. Et ce parce que, finalement, comme le chantent à haute voix les membres du groupe RAPPÀ, au Brésil: « La paix sans voix, ce n'est pas la paix, c'est la peur³⁶ ! »

Université Fédérale de Sergipe
Brésil

35. ROUSSEAU 2008, p. 70.

36. O RAPPÀ, *Minha alma (A paz que eu não quero)*. Album *Lado B lado A*, 1999 (notre traduction).

Bibliographie

Sources primaires

- HOBBS, Thomas, *Le citoyen*, traduction de Samuel SORBIÈRE, présentation par Simone GOYARD-FABRE, Paris, Garnier-Flammarion, 1982.
- *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduction, introduction, notes par Gérard MAIRET, Paris, Gallimard, 2000.
- *Man and Citizen (De Homine et De Cive)*, edited by Bernard GERT, Indianapolis IN/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), t. I-V, Paris, Gallimard, 1959-1995.
- *Principes du droit de la guerre; Écrits sur la paix perpétuelle* (Librairie Philosophique), Blaise BASCOFEN et Céline SPECTOR (dir.), Paris, J. Vrin, 2008.

Ouvrages et articles

- BERNARDI, Bruno, *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006.
- DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1995.
- FERNANDES, Florestan, *A Função da Guerra na Sociedade Tupinambá³*, préface de Roque de BARROS LARAIA, São Paulo, Globo, 2006.
- GOYARD-FABRE, Simone, « Lecture de Simone Goyard-Fabre », in *Jean-Jacques Rousseau: L'État de guerre* (coll. « Babel »), Arles, Actes Sud, 2000, p. 44.
- *L'État Moderne: regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*. Paris, Vrin, 2000.
- GROTIUS, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, traduit par Paul PRADIER-FODÉRÉ, édité par Denis ALLAND et Simone GOYARD-FABRE, Paris, PUF, 1999.
- *Dissertation de Grotius sur la liberté des mers*, traduit du latin, avec une préface et des notes, par Alfred GHICHON DE GRANDPONT, Paris, 1845.
- HAGGENMACHER, Peter, « Mutations du concept de guerre juste de Grotius à Kant », in *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, no 10. Caen, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1986, p. 113-114.
- L'AMINOT, Tanguy, « Rousseau et l'état du contrat », in *L'État Moderne: regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*. Études réunies par Simone GOYARD-FABRE, Paris, Vrin, 2000, p. 105-120.
- LAPLANTINE, François, *Aprender Antropologia*, trad. de Marie-Agnès CHAUVEL, São Paulo, Brasiliense, 2005.
- MALHERBE, Michel, *Hobbes ou l'œuvre de la raison²*, Paris, Vrin, 2000.
- SKINNER, Quentin, *Razão e retórica na filosofia de Hobbe*, trad. de Vera RIBEIRO, São Paulo/Cambridge, Fundação Editora da UNESP, 1999.
- TRIOMPHE, Micheline, « Hobbes et la raison d'État », in Yves-Charles ZARKA (dir.), *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles* (coll. « Fondements de la politique »), Paris, PUF, 1994, p. 327-340.
- TROUSSON, Raymond et EIGENDINGER, Frédéric S. (éd.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Honoré Champion, 2006.

TUCK, Richard, *Hobbes*, trad. de Adail UBIRAJARA SOBRAL et Maria STELA GONÇALVES, São Paulo, Edições Loyola, 2001.

ZARKA, Yves-Charles, « La Sémiologie de la guerre chez Hobbes », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 10 (1986), p. 127-146.

SOMMAIRE

Notre objectif dans cet article est de présenter quelques-uns des principaux problèmes concernant l'établissement de la souveraineté et l'avènement de l'état de guerre entre les différents États dans les perspectives de Hobbes et de Rousseau. Notre hypothèse est que Rousseau surpasse Hobbes en précision et en légitimité en ce qui concerne les violences autorisées au nom de la « raison d'État ».

SUMMARY

The goal of this paper is to present some of the main problems in Hobbes' and Rousseau's perspectives on the establishment of sovereignty and the rising of the state of war between different States. I will try to show that Rousseau surpasses Hobbes in precision and legitimacy when dealing with the acts of violence authorized in the name of the "reason of the State."

REVUE CRITIQUE

**LE COURS DE GEORGES-HENRI LÉVESQUE
EN 1938**

**ou : Lorsque l'enseignement des sciences
sociales incluait simultanément des dimensions
philosophiques et religieuses**

YVES LABERGE

Georges-Henri LÉVESQUE, **La révolution coopérative. Un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours du P. Georges-Henri Lévesque sur la philosophie de la coopération**, textes rassemblés et présentés par Jean-François SIMARD et Maxime ALLARD, coll. « Sociologie contemporaine ». Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, 15 × 23 cm, xviii+266 p., ISBN 978-2-7637-1527-8.

« Rien n'est plus facile que d'envisager le Christ du Sermon sur la montagne comme 'le premier socialiste' ou communiste, et si la majorité des théoriciens socialistes des débuts n'étaient pas chrétiens, de nombreux membres ultérieurs des mouvements socialistes ont su utiliser cette réflexion. »

Eric HOBBSAWM (2011)¹

Contexte

Si l'on en croit les témoignages reconnaissants des sociologues Fernand Dumont et Guy Rocher, l'influence du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. (1903-2000) sur la promotion, l'évolution, voire l'implantation des sciences sociales au Québec aura été déterminante au milieu du 20^e siècle et durant plusieurs décennies². Détail significatif, son portrait peint orne toujours le hall

1. Cette citation en exergue de l'historien marxiste Éric Hobsbawm pourrait aisément s'appliquer à de nombreux auteurs de langue française, dont Georges-Henri Lévesque, qui n'est pas nommément cité. Voir : Éric HOBBSAWM, *Et le monde changea. Réflexions sur Marx et le marxisme, de 1840 à nos jours* collection « Rayon Philo », Paris, Jacqueline Chambon / Actes Sud, 2014, p. 31 (titre anglais : *How to Change the World*).

2. Voir les souvenirs de Fernand Dumont, ancien étudiant de l'École des sciences sociales de l'Université Laval à l'époque de Georges-Henri Lévesque, dans le recueil d'entretiens colligés et

du décanat de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, faculté qu'il a fondée en 1938 (on disait alors « l'École des sciences sociales »); en outre, son buste trône désormais sur la Cité universitaire, entre le Pavillon De Koninck et la Bibliothèque des sciences humaines de l'Université Laval. Afin de mesurer pleinement son impact, cette Faculté des sciences sociales lui a également consacré une « Exposition virtuelle » accessible gratuitement sur Internet³. Or, en dépit du fait qu'il ait laissé une marque indéniable, il subsiste à ce jour peu de livres émanant de la plume de Georges-Henri Lévesque – si l'on excepte ses mémoires (sous forme d'entretiens retranscrits)⁴; ses rapports de recherche et de ses publications brèves sont devenus introuvables et n'ont jamais été réédités depuis plus d'un demi-siècle. Fort heureusement, le présent recueil des Presses de l'Université Laval contribuera à combler cette lacune⁵. Pour Jean-François Simard et Maxime Allard, le P. Georges-Henri Lévesque aura été rien de moins que le « théoricien canadien-français de la coopération » dont l'intention était, selon les termes de l'époque, « de préciser les éléments de 'doctrine' de la pensée coopérative » (Introduction, p. 26).

Outre une présentation succincte de l'ouvrage, cette étude critique s'interrogera sur la pertinence de la pensée et de la contribution du P. Lévesque pour le lecteur du 21^e siècle. Afin d'aller au delà des éléments contenus dans ce livre et de sa présentation par les coresponsables, quelques remarques sur des théoriciens plus proches de nous serviront de points de comparaison et offriront des pistes de lecture pour prolonger la réflexion.

Les enseignements de Georges-Henri Lévesque

Ces dix leçons de *La révolution coopérative* regroupent des textes rédigés entre 1938 et 1940 pour un cours en philosophie de la coopération donné à l'Université Laval (p. 63-259). Lus en classe, ces textes n'avaient jamais été publiés auparavant. Dans sa leçon d'ouverture, Georges-Henri Lévesque situe comme il se doit son programme en rappelant quelques définitions et concepts comme

présentés par Serge CANTIN, *Fernand Dumont. Un témoin de l'homme*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 2000, p. 48 et 332, note 3. On relira également le point de vue de Guy Rocher dans sa préface du livre *Georges-Henri Lévesque. Échos d'une mutation sociale*. Anthologie des textes de Georges-Henri Lévesque sous la direction de Jean-François SIMARD et Maxime ALLARD, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.

3. Josée Pomminville (recherche et rédaction), *Exposition virtuelle sur Georges-Henri Lévesque*, Division de la gestion des documents administratifs et des archives de l'Université Laval, à l'occasion des festivités du 75^e anniversaire de la Faculté des sciences sociales. <http://www.expo-virtuelle.fss.ulaval.ca/credits>

4. On trouvera des propos retranscrits de Georges-Henri Lévesque, *Souvenances. Entretiens avec Simon Jutras*, 3 vol., Montréal, Les Éditions La Presse, 1983.

5. Quant aux textes de la main de Georges-Henri Lévesque, on lira un recueil important et méconnu émanant des mêmes coresponsables : *Georges-Henri Lévesque. Échos d'une mutation sociale* (ci-dessus, n. 2).

la loi de l'offre et de la demande ; déjà, une critique du capitalisme et des courants dominants s'amorce dans ses propos liant une idéologie à un mécanisme du pouvoir : « Le libéralisme veut que la loi impose » (p. 75). Il conceptualise la manière « chrétienne » de commercer et prône l'avènement d'une conception moins rigide du capitalisme : « tout un parti d'économistes plus humains, plus moraux et plus chrétiens aussi, se sont mis à appeler Économie sociale, une Économie politique qui s'occupe plus des hommes, par exemple rapport entre capital et travail » (p. 74). La seconde leçon contient une critique du capitalisme, jugé sans morale car « centré sur la notion de profit » (p. 80). Afin de montrer que le profit en soi peut toutefois être légitime, et spécialement dans le cas des coopératives, Georges-Henri Lévesque lit à ses étudiants des extraits de la *Somme théologique* de saint Thomas, mais citera également Aristote et le sociologue Werner Sombart (p. 84-86). De plus, la seconde leçon distingue aussi le capitalisme du coopératisme en ce sens que le premier vise les profits tandis que le second veut d'abord l'association de « ceux qui ont des besoins » (p. 89), et que « la coopération n'est faite contre personne » (p. 90). Sur ce point, il est révélateur d'examiner l'argumentation du P. Lévesque : ce qu'il affirme, mais aussi ce qu'il veut écarter, les objections qu'il anticipe et qu'il tente de désamorcer, par exemple dans son affirmation que le coopératisme ne s'oppose à aucun système et que ces deux approches du commerce peuvent très bien coexister (p. 90).

La troisième leçon apporte des distinctions subtiles (et sans doute rassurantes pour l'époque) entre les principes du coopératisme et le socialisme, ce dernier étant caractérisé par sa forte dimension politique (p. 95). À la leçon suivante, il est davantage question de morale sur la question de la propriété selon saint Thomas et selon Marx (p. 116). Ces questions touchant le privé et le partage communautaire sont reprises dans la leçon qui suit (intitulée « Distinction entre propriété et possession »). La sixième leçon affirme que, selon Thomas d'Aquin, la thèse chrétienne serait anti-individualiste (p. 143) ; par la suite, le P. Lévesque réaffirme néanmoins l'importance de la propriété privée (donc individuelle) en tant que gage de stabilité (p. 152). Pour la septième leçon, il revient sur le thème de la propriété privée mais aussi sur la propriété collective, par exemple dans le cas des nationalisations des services publics dans certains pays (p. 169). À la huitième leçon portant sur la notion de prospérité, on aborde également la question de la création artificielle des besoins par ce qu'il nomme la « réclame » (c'est-à-dire la publicité) (p. 179). L'avant-dernière leçon fait l'éloge de l'association mais porte principalement sur la consommation, qui doit rester un acte humain (p. 201). Enfin, la dixième leçon s'intitule « La fonction supplétive de toute collectivité » ; celle-ci se résumerait à la primauté des particuliers regroupés dans des collectivités, mais laissés libres de leurs initiatives concertées, avec comme moteur privilégié la famille (p. 219).

Évidemment, cet aperçu trop bref ne prétend pas épuiser un sujet aussi vaste et beaucoup plus nuancé; mais on comprend à la fois la profondeur et la diversité des problèmes abordés dans ce cours fort dense.

D'autres mots pour décrire l'éthique

Plusieurs réflexions viennent à l'esprit une fois cette lecture terminée. Ce serait peu dire que de constater à quel point l'enseignement des sciences sociales au Québec a changé en sept décennies; le contraire serait étonnant. À première vue, on pourrait croire que ce type d'approche préconisée par Georges-Henri Lévesque combinant les sciences sociales et une argumentation ancrée dans le catholicisme détonne par rapport aux approches contemporaines des sciences sociales, même dans le domaine de la sociologie des religions. Des universitaires plus critiques et braqués sur les écrits sociologiques actuels pourraient sans doute voir chez le jeune Georges-Henri Lévesque une manière révolue d'enseigner les sciences sociales. Ce serait toutefois ignorer un des pans les plus dynamiques et les plus effervescents de la théologie actuelle, avec l'Anglais John Milbank comme chef de file de ce renouveau⁶. Ce nouveau courant d'orthodoxie radicale accuse les sciences sociales actuelles d'être excessivement sécularisées et d'avoir laissé de côté les dimensions spirituelles et morales des phénomènes sociaux. De manière plus générale, l'insistance sur les dimensions éthiques dans le monde professionnel au cours des dernières décennies illustre la nécessité persistante de «moraliser le travail» et de revaloriser les droits des travailleurs à l'équité et à la justice sociale⁷.

Imaginons un instant un lecteur du 21^e siècle qui serait non-croyant. Celui-ci serait certainement frappé par les nombreuses allusions à la puissance divine pour expliquer divers phénomènes sociaux ou liés au monde du travail; le P. Lévesque écrit par exemple dans son argumentation sur la possession des biens matériels et du contrôle de la nature par l'homme que «du côté du bon Dieu: Il a voulu qu'il en soit ainsi» (p. 132). Ailleurs, faisant allusion à la *Genèse*, le P. Lévesque évoque «la Providence» et «le Créateur» comme d'autres pourraient, dans un contexte similaire, invoquer les lois darwiniennes de l'évolution, le hasard ou les forces sociales pour expliquer que les humains, contrairement aux animaux, sont dotés d'intelligence et d'habiletés manuelles exclusives (p. 131). Pour un agnostique, Georges-Henri Lévesque semble décrire le monde comme si Dieu existait vraiment. Ainsi, à la troisième leçon,

6. John MILBANK, *Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière*, coll. «Théologiques», traduit de l'anglais par Pascale ROBIN, Paris et Genève, Éditions du Cerf et Éditions Ad Solem, 2010 [1990 pour la première édition anglaise].

7. Pour faire le point sur la situation actuelle du coopératisme dans un contexte mondialisé, voir le chapitre de Tom WEBB et George CHENEY, «Worker-Owned-and-Governed Co-operatives and the Wider Co-operative Movement», dans Martin PARKER al. (dir.), *The Routledge Companion to Alternative Organization*, Abingdon, Routledge, 2014, p. 64-88.

celui-ci parle non pas de Dieu, mais du « bon Dieu », et il mentionne au passage dans un exemple le « petit Catéchisme » pour bien faire comprendre les trois vertus théologiques (p. 105). Il cite fréquemment les écrits du pape (p. 168). Cependant, il faudrait replacer le propos du P. Lévesque dans son contexte et en continuité avec sa foi affirmée, son parcours de clerc et sa vision du monde ancrée dans la Chrétienté. Les clichés qu'il utilise lorsqu'il se réfère aux « sauvages (*sic*) dépossédés » appartiennent évidemment à un autre temps et étaient exempts de malice (p. 111).

Une continuité

On sent dans le propos de Georges-Henri Lévesque, prêtre dominicain, toute l'influence de l'encyclique *Rerum Novarum*⁸, maintes fois citée, pour justifier l'idéal de justice sociale et légitimer la volonté d'émancipation de la classe ouvrière (p. 132). Par ailleurs, on reste étonné par l'approche résolument interdisciplinaire (et parfois transdisciplinaire) de certains exposés de Georges-Henri Lévesque, qui ne prévient jamais avant de passer de la sociologie vers la théologie ou la philosophie sociale pour aborder sous différents éclairages un même problème.

À ce stade, une anecdote s'impose. Pédagogue chevronné et communicateur habile, Georges-Henri Lévesque donnait souvent l'exemple d'un ouvrier qui toute la semaine besognait à contrecœur pour ensuite s'adonner avec joie à un travail personnel durant son congé du dimanche pour démontrer que bien souvent, « on fait avec beaucoup plus d'amour ce qui doit nous appartenir plus tard ». Cet exemple que donnait volontiers le P. Lévesque a certainement été enseigné à plusieurs groupes d'étudiants : signe de cette continuité à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, je me souviens que ce même principe m'a aussi été donné par Fernand Dumont lors de son séminaire de doctorat, à l'automne 1993 (p. 81).

L'ouvrage *La révolution coopérative* n'a rien de rudimentaire et conviendrait à des étudiants de dernière année du baccalauréat. Le travail d'édition opéré par Jean-François Simard et Maxime Allard donne une mise en contexte fort utile – voire indispensable – pour le lecteur d'aujourd'hui qui n'a pas toujours en tête les références bibliques ou théologiques utilisées par l'auteur (p. 3-61). Pour certains passages, ils ajouteront une référence biblique précise à des propos faisant subtilement écho à des textes sacrés (p. 105). Ailleurs, ils s'interrogent sur les fondements de la pensée de Georges-Henri Lévesque, à savoir : était-il vraiment le « marxiste » ou le « communiste » que l'on lui a tant

8. Voir l'encyclique *Rerum Novarum*, du Pape Léon XIII, 1891. Le P. Georges-Henri Lévesque se réfère souvent à ce texte (et le cite abondamment, p. 132).

reproché d'être? (p. 41). Sur le plan de la révision linguistique, seulement quelques coquilles subsistent (« ces propriétaire [sic] », p. 152).

Un marxisme apparent ?

Pour les coresponsables de cet ouvrage, il ne fait aucun doute que le P. Lévesque connaissait les écrits marxistes et qu'il avait lu Marx; néanmoins, s'il pouvait discuter de la pensée marxienne en toute connaissance de cause, il n'était nullement marxiste, ni communiste, ni même socialiste. Il ne manque d'ailleurs pas de critiquer le « capitalisme d'état » qui se substitue au communisme (p. 150). Dans leur Introduction, Jean-François Simard et Maxime Allard ont même dénombré les allusions et les citations des écrits de Marx dans les cours du P. Lévesque; ces références se réduisaient en fait à bien peu de choses, soit seulement quatorze allusions (voir p. 31, note 53). On comprendra que Georges-Henri Lévesque avait voulu freiner les opposants aux droits des travailleurs; opposants qui avaient longtemps profité de la diabolisation du communisme, de la condamnation du syndicalisme, et du même souffle du dénigrement de la pensée coopérative et de son idéal. En revanche, Georges-Henri Lévesque avait fait siennes les conclusions des encycliques sur le travail et la dignité des travailleurs (*Rerum Novarum* en 1891; *Quadragesimo anno*, en 1931) (p. 41). On peut croire que s'il employait dans ses cours des expressions comme « communisme moral » et « communisme du droit de propriété », il le faisait avec bienveillance et sans dogmatisme (p. 43).

Ce livre posthume sur *La révolution coopérative* mérite certainement une place importante dans tout cours sur l'histoire de la pensée coopérative et en histoire de la sociologie au Canada. Ce n'est pas un ouvrage classique puisqu'il n'existe que depuis peu sous sa forme actuelle; mais c'est assurément la restitution de la pensée humaniste de ce grand pédagogue et d'un pionnier des sciences sociales au Canada. Beaucoup plus claires en raison de leur style aéré et concis, les deux annexes reformulent en des termes schématiques les grands principes du coopératisme, ses méthodes et ses mécanismes (p. 223-224). Dans ces annexes inspirées de l'expérience britannique, il n'y est évidemment pas question de salaires faramineux ni de primes à verser aux administrateurs et hauts dirigeants des coopératives, mais uniquement de ristournes reversées aux membres (p. 236). C'était l'époque de la candeur de l'esprit coopératif.

Pour boucler la boucle, une dernière réflexion doit faire écho à la citation placée en exergue afin d'éclairer cette analyse d'une manière indirecte. Sans le savoir et sans se connaître mutuellement, Georges-Henri Lévesque faisait partie de ce groupe non-organisé ayant suivi ces « théoriciens socialistes des débuts » dont parlait l'historien Éric Hobsbawm (1917-2012) au terme de sa vie; si la plupart des fondateurs et des pionniers du socialisme au 19^e siècle n'étaient pas des chrétiens, de nombreux adhérents à la pensée socialisante ou

coopérative au cours du 20^e siècle étaient à la fois des croyants fervents et des militants engagés socialement pour promouvoir une autre manière de concevoir l'économie, via le modèle du coopératisme. Et sans qu'il ait été clairement mentionné, on peut certainement affirmer que Georges-Henri Lévesque était à l'évidence de ce nombre restreint de continuateurs inspirés.

*Centre de recherche en éducation et formation
relatives à l'environnement et à l'écocitoyenneté (Centr'ERE).*

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

PHILOSOPHIE

Donald A. CARSON, **The Intolerance of Tolerance**. Grand Rapids MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 2012, 15,3 × 23 cm, 196 p., ISBN 978-0-8028-3170-5.

D. A. Carson has written numerous books. He is a research professor of New Testament at Trinity Evangelical Divinity School in Deerfield, Illinois. He has in relatively recent years become heavily interested in the question of tolerance. Consequently, he has been invited to deliver a number of presentations and lectures on this subject across the U.S.A. This book is in part a result of these engagements.

It seems as though many Christian thinkers have been unwilling and/or unable to point out the many flaws, inconsistencies and incoherencies associated with the subverted concept of tolerance, particularly as has come to be understood in Western consciousness. Carson is one such rare instance of a Christian thinker who is both willing and able to confront the number of issues associated with the corruption of the concept of tolerance. He navigates bravely into waters where others may not have the knowledge, skill or courage to do so. This is the most comprehensive treatment on the subject that I have come across since Brad Stetson and Joseph Conti's 2005 book, *The Truth about Tolerance: Pluralism, Diversity and the Culture Wars*. It is a much needed exploration, particularly in Canada.¹

The notion of tolerance is so deeply entrenched in Western consciousness that to question it may seem for many unthinkable or even intolerable. The idea of tolerance is held in very high esteem by the majority of westerners.

Carson's central thesis is that the concept of tolerance has not only been subverted but also inverted. What was once considered to be tolerant has been replaced with a radically different meaning. Although this discernment is nothing new,² Carson's pointed analysis is what is noteworthy.

Carson begins by providing several definitions of the standard view or old version of tolerance as found in the *Oxford English Dictionary* and Webster's *Unabridged Dictionary* (pp. 2-3). Carson then notices a significant distinction between the computer-based dictionary Encarta's definition of the verb *to tolerate* which states: "accept existence of different views to recognize other people's right to have different beliefs or practices without an attempt to suppress them" with the noun, *tolerance*,

1. In Canada the silence on pointing out the many flaws associated with current understandings of tolerance is almost deafening.

2. Cf. Bob HOSTETLER and Josh D. MCDOWELL, *The New Tolerance: How a cultural movement threatens to destroy you, your faith, and your children*, Tyndale, Carol Stream, 1998.

which states: “acceptance of different views the accepting of different fairness towards the people who hold these different views” (p. 3). Although this shift may be subtle to the unaware, it is actually a highly significant and dramatic difference. It is a shift from the recognition of other people’s right to have differing beliefs to the acceptance of these differing beliefs of others (p. 3). This shift in meaning from the verb *to tolerate* to the noun *tolerance* exemplifies a profound difference in the use of the term *tolerance* and its cognates which has manifested itself in contemporary North-American political and cultural practice. Carson argues that this is commonly used in contemporary 21st century North American society.

Carson then explores whether there is an inconsistency with this shift in meaning of tolerance, which he terms the “new tolerance,” as he states:

The new tolerance suggests that actually accepting another’s position means believing that position to be true or at least as true as your own. We move from allowing the free expression of contrary opinions to the acceptance of all opinions; we leap from permitting the articulation of beliefs and claims with which we do not agree to asserting that all beliefs and claims are equally valid. Thus we slide from the old tolerance to the new (pp. 3-4).

The problem is compounded in contemporary popular culture since both the old and the new meanings are sometimes interchangeably used. The difficulty lies in discerning which one is being used and when (p. 4). For instance, if one says that “Christians tolerate others religions” – what does one mean by this statement? Does it mean that Christians accept the existence of other religions or that they accept other religions as being equally true? What if someone declares that “Christians are so intolerant?” (p. 4) Does this mean that Christians want all dissenting positions to be eradicated or does it mean that Christians insist that Jesus is the sole way to God? In response to such a question Carson argues that: “The former is patently untrue; the latter is certainly true (at least, if Christians are trying to be faithful to the Bible): Christians do think that Jesus is the only way to God. But does that make them intolerant? In the former sense of “intolerant,” not at all; the fact remains, however, that any sort of exclusive truth claim is widely viewed as a sign of gross intolerance. But the latter depends absolutely on the second meaning of “tolerance” (p. 4). The older view of tolerance allows for dissent even though one may disapprove of it (p. 6).

On the other hand, Carson’s view of the “new tolerance” argues that no one has a claim to exclusivity since all views are equally valid. What’s more, is that anyone who disagrees with such a view is deemed to be intolerant. Now, we enter another level of complexity because under the new version of tolerance there is also a new view of intolerance. Carson observes that intolerance is no longer a refusal to allow contrary opinions to say their piece in public, but must be understood to be any questioning of contradicting the view that all opinions are equally valid (p. 12).

Interestingly, along this line of thought, there is an often quoted statement, attributed to Dominican University College’s own late research professor, Leslie Armour, where he had allegedly stated: “Our idea is that to be a virtuous citizen is to be one who tolerates everything except intolerance” (p. 12). Many authors including Carson quote Professor Armour in saying this but, no primary source for this

quote is provided.³ One wonders what Professor Armour meant by this quote and if it was actually given without qualifications or context. Nonetheless, Carson is attacking the central idea behind the quote that Christianity, for instance, is intolerant and it should not be tolerated since it makes absolutist claims about reality. Essentially what is implied by this new tolerance is that “no absolutism is permitted, except for the absolute prohibition of absolutism. Tolerance rules, except that there must be no tolerance for those who disagree with this peculiar definition of tolerance (p. 13).” Hence, the inconsistency is revealed – all absolutes are discarded while inconspicuously smuggling one in.

In the chapter “What Is Going On?” Carson provides an interesting example of the “eviction of pigs and their stories” which coincides with the rising number of Muslims in England (p. 24). Some schools have banned the story of the three little pigs since Muslim school children may be offended. The most absurd occurrence that Carson indicates that all this in the name of toleration for the beliefs of Muslims while imposing intolerance on those who think differently about pigs (pp. 24-25). This is just one of the many examples of inconsistencies that Carson provides throughout this chapter.

Carson denounces past examples of intolerance such as the inquisition. However, it is worth mentioning that Carson does not discuss current examples of intolerance within Christianity. Within Christian circles there are vociferous individuals and organizations that act to stifle dissenting voices from their own within universities, colleges, and publishing houses. Some areas of such contention which are vulnerable to suppression typically revolve around the subjects of evolution, Intelligent Design, the soul, biblical inerrancy and open theism. In order to avoid hypocrisy, differing views should be allowed to be debated without fear of being persecuted nor reproached for arguing in favour of such views, at least within an academic milieu.

I am in agreement with Carson that this new view of tolerance is inconsistent and inevitably reveals a double standard since it seeks to persecute people who make truth claims, even though such a view itself makes a truth claim, namely by suggesting that all views are equally valid. There is also a false assumption of this new tolerance that claiming truth necessarily involves the persecution of others.

The double standard of the new “tolerance” (p. 96), is revealed further when it views itself as neutral and therefore sovereign from any ethical or religious system. If anything this new notion of tolerance creates its own incoherent ethical system. It is impossible for any position to maintain neutrality since every position makes a claim about reality, this is true of even a position such as agnosticism since one is claiming that something is unknown and even perhaps unknowable based on the evidence at hand – but that is a claim about reality just like any other, namely, that we have insufficient evidence to make an affirmation of the truth or falsity of something. What the new tolerance is doing is attempting to sneak in their own view of reality while claiming to be neutral and labelling others as intolerant for not agreeing. What compounds this double standard view is that they are imposing their view on others through their own intolerance.

3. Cf. Bob HOSTETLER and Josh D. McDOWELL, *The New Tolerance*, p. 43.

What is also worthy of pointing out is that we tolerate other viewpoints because we essentially disagree with them. Imbedded in all of this is the notion that we are affirming a position we think is correct since we are tolerating others which we think of as being incorrect. Hence, an assumption of truth and falsity associated with tolerance. You cannot tolerate something you already agree with. The new version of tolerance, especially as represented by Carson, argues for an incoherent view that promotes relativism. So, this whole notion of the “new tolerance” is not only inconsistent but logically incoherent since tolerance itself assumes believing someone else’s position is false, otherwise you would not tolerate it. However, the “new tolerance” is contradicting this by suggesting all views are equally valid, hence nothing to disagree with. Put in another way, it argues for the equal validity of all proposed positions as being better than any singular one, but of course, such a position is self-refuting since it affirms a position that is better than others, and hence cannot sustain the claim that all positions are equally valid by in turn offering one that is superior. Moreover, if you disagree with the position that all positions are equally valid you are labeled as intolerant (p. 96) but it is a confusion to suggest that someone is intolerant because they disagree with you since it undermines what it means to tolerate, revealing another level of incoherency. The mere affirmation that some things should be tolerated and others should not is indicative of a level of discernment which presupposes truth, so that the relativistic position is self-referentially incoherent and shoots itself in the foot. So, once carefully thought out, arguing that a particular position is false, does not contradict any coherent notion or definition of tolerance.

Carson devotes a chapter to discussing the truth claims of the church and Christianity (pp. 97-126). He suggests that Christians mould their faith way too much to secular pressures than to bearing proper witness to the gospel. In this chapter he also discusses aspects of Christian truth claims including truth which is grounded in revelation (pp. 111-114), early Christian history (pp. 114-116), addressing sin and redemption (pp. 116-121), love (pp. 121-122), evangelism (pp. 122-123), and finally tolerance (pp. 123-126). Throughout this chapter, Carson rightfully, emphasizes the distinct truth claims Christianity makes which contrasts it with all other faith traditions. It is exactly these truth claims that sets it apart from other faiths. Christians tolerate the existence of other faiths and its followers precisely because there is an inherent belief that faith should not be coerced and freedom maintained for others. This goes contrary to the argument that Christianity is intolerant and totalitarian.

Carson dispels the myth that those who hold to absolute or objective truths are the ones guilty of intolerance. Rather, intolerance is the product of the pernicious notion of relativism (p. 100). Relativism undermines all competing beliefs while elevating its own that all beliefs are equally valid. In fact tolerance is what stems from a belief in objective or absolutist truths (p. 100). Carson delves into an article written by Phil Miles titled “Of Truth, Tolerance and Tyranny” where he refutes the myth that tolerance is the product of a relativistic society. In particular, he examines, Miles’ example of Japan. Japan is used as a case study which details, according to Carson, how relativism creates:

a kind of social tyranny that massively discounts the significance of the individual and therefore squashes individualism (...) in this sort of culture, if there were, say, unambiguous and objective moral law to which individuals could appeal, there could be a critique of the unfettered deployment of social and political power. It is the absence of such objective standards that makes oppressiveness of the culture possible. (pp. 101-102)

Another myth that Carson seeks to bust is that God, i.e., Jesus is infinitely tolerant (p. 102). Carson points out that God's tolerance is exemplified by his forbearance with sinners (Rom. 3:25; Acts 17:30). He points to other verses where God's forbearance is not infinite (Ex. 34:7; Rom. 2:16). Carson goes further though, to indicate that God's kindness and love is much greater than tolerance since His loving majesty infinitely transcends any notion of tolerance we may imagine.

Carson argues that although Jesus stated "Do not judge, or you too will be judged" (Mt 7:1), this is not meant to undermine moral distinctions (p. 103). This verse occurs in the Sermon on the Mount amidst many moral distinctions (p. 103). It is not meant to prohibit others from making moral judgments since in the same chapter Jesus himself is deemed to be the supreme Judge (7:21-23) and that Christians are called to make moral pronouncements on others as well (7:6) (p. 103). Although Jesus befriended all sorts of sinners and prayed for their forgiveness, he also spoke of hell more than anyone else throughout the Scriptures (p. 103).

Carson in his chapter titled "And Still There Is Evil" argues that even though the new tolerance has been effective in frowning upon the use of racial slurs and derogatory forms to refer to those who differ from oneself (p. 138) there is a heavy price to pay on its assault on truth and morality. Tolerance is elevated above both truth and morality (p. 138). Carson nicely captures, how the new tolerance fosters evil through a hypocritical intolerance as opposed to preventing it (p.139).

In the eighth and final chapter, Carson provides ten suggestions that mostly apply to Christians but to "other people of good will who are more or less convinced by many of the arguments in [his] book" (p. 161). These ten suggestions include: (1) expose the new tolerance's moral epistemological bankruptcy, (2) preserve a place for truth, (3) expose the new tolerance's condescending arrogance, (4) insist that the new tolerance is not "progress," (5) distinguish between empirical diversity and the inherent goodness of all diversity," (6) challenge secularism's ostensible neutrality and superiority, (7) practice and encourage civility, (8) **(Texte manquant? – YM)**

The first seven prescriptions are applicable to Christians and others who disagree with the new tolerance while the latter three are directed specifically towards Christians. These are worthwhile directives to carry forward the discussion and raising awareness of the many problems associated with the new tolerance.

Carson's book can act as a much needed remedy to the confusion that has proliferated not only in the morass of popular culture but also in countless institutions of higher learning where intellectuals should know better.

Scott VENTUREYRA

Graduate Studies
Dominican University College
Ottawa

William SWEET and Henrik HART, **Responses to the Enlightenment: An Exchange on Foundations, Faith, and Community**. Amsterdam/New York, Rodopi Press, 2012, 14,5 × 21,5 cm, 294 pp., ISBN 978-90-420-3447.

This volume by Sweet and Hart is constructed as an exchange, increasingly expressed as a debate between these two philosophers. Hart first appears followed by Sweet's views as they question and establish the influences of Enlightenment rationalism in relation to faith and community. Hart comes from a Calvinist angle, though his underlying religious influences (both historical and personal) seem to transform into a new sort of belief by the end of the book, while Sweet's perspective is from a Catholic tradition (Aristotelian-Thomistic-Maritainian) recognising the role of reason in both faith and community-building.

Sweet defines his use of terms at length for purposes of the exchange, we might say, establishing an objective use of language, while Hart appears to be more subjective in his terminology. Some of these key terms are "reason," "belief," "trust," and "faith." By the end of the book we are left with the impression that the two philosophers have difficulty communicating with each other because of their two conceptual frameworks. Do the two philosophers simply have distinct world views or do their pre-suppositions in relation to reason and faith obstruct communication? At times we are felt trying to understand the two philosophers in order to make sense of the debate.

Hart identifies a communication problem due to the use of key terms; Sweet attempts to clarify his use of terms. The semantic/conceptual differences in Sweet and Hart's volume is significant because this can be extended to the wider arena of philosophical debate, the use of terms, different conceptual frameworks, presuppositions, become barriers in communication. Reaching some kind of understanding (not necessarily agreement) where each of the interlocutors understands the other means that agreement or disagreement will be based on mutual intelligibility.

Responses to the Enlightenment can be read two ways: first, as a philosophical exchange dealing with reason, faith and community; and second, presuppositions/conceptions of individual philosophers driving the philosophical debate. At first glance, both Hart and Sweet may seem to be correct if we use the internal paradigm suggested by Hart; Sweet's external reference for objective truth cannot accommodate both internal and external paradigms: one of the two needs to go. The question is, which of the two sounds more coherent, the subjective internal paradigm or the external references qualified as objective? This is precisely where faith and community enter into the question: whether a subjective or objective framework can give the foundation to faith, and serve to build community.

By examining the table of contents to *Responses to the Enlightenment*, we are given a structure to the exchange/debate, revealing not so much the rhetorical style of the authors, but more importantly, their philosophical framework. The work is divided into thirteen chapters. Hart starts off the discussion in Chapter 1 on "Reason and Religion," followed by Chapter 2, "Liberalism, Pluralism, and Lived Faith." Sweet develops Chapter 3, "Anti-Foundationalism and the Nature of Religious Belief," and Hart presents his own views on "Faith as Trust and Belief as Intellectual Credulity" in Chapter 4.

The first four chapters provide the perspectives of the two philosophers on reason, religion and faith. Sweet's first move is to define the use of his terms in the opening chapters, then, dealing with the problematic notion of "truth" in Chapter 5. After Sweet provides some definition to the terms he uses, Sweet continues his development in Chapters, 6-9: Chapter 6 focuses on "Discourse and Religious Truth"; Chapter 7, "Religious Belief, Meaning, and Argument"; Chapter 8, "Final Vocabularies and Building Communities; and Chapter 9, "Religious Belief and Community."

Sweet does not develop "community" until Chapters 8-9, once he has established a common understanding of "religious belief," "faith," and "religious truth." (Hart has already developed "community" in Chapter 2.) In other words, Sweet provides a foundation to the philosophical exchange on "community," and that of "faith," only once "religious belief" has been understood, advancing further into the notions of "meaning and argument" in Chapter 7, before "final vocabularies" and "building communities" are developed in Chapter 8. Sweet offers some clarity to the words he uses, a certain rational grounding for "faith"-based positions, before he moves towards community. In Chapter 9 "religious belief" which is first introduced by Sweet in Chapter 3 is further re-examined in relation to the community.

A metaphysical foundation is evident in Sweet's structure from "belief" to "faith" and "truth" to finally "vocabulary" and "community." Hart picks up the discussion in Chapter 10 where he gives his interpretation to the meaning of "reason" in "Sorting Out Reason," thereby, the discussion on "reason" Hart introduced in Chapter 1 is revisited in Chapter 10. Hart reconsiders "faith" in Chapter 11 where he develops his chapter, "Focused in Faith: The Epistemology of Faith as a Way of Knowing." Hart's reflection clearly gives an epistemic analysis of faith as he explains, "as a way of knowing." The last two chapters are of particular interest because they contain the final exchange which represents the language and style of a debate, Hart's, "Give-and-Take of Cross-Traditional Discourse," Chapter 12; and Sweet's "Distinguishing to Unite: Reason, Religion, and the Legacy of the Enlightenment," Chapter 13.

I will focus on the last two chapters of this volume since the debate is intensified and encapsulates well the response to the earlier chapters, agreements and disagreements, between the two philosophers as they argue their positions.

Hart maintains that while he and Sweet share in both confession and in practise, he views the differences between him and Sweet as one pertaining to their philosophical background (p. 215). Hart refers to Sweet as an "analytic Maritainian" while he considers himself to be a "continental Calvinian." It is not clear what either of these qualifiers means, both the way "analytic" is employed as well as "continental." Hart further maintains that Kai Nielsen's intellectual approach based on a conference Sweet chaired is closer to Sweet's than his own philosophical positions. It would appear, odd, however, that Nielsen, an atheist, would show greater proximity to a Catholic thinker, than a Catholic thinker to a fellow believer, namely a Calvinist. Yet, the basis for Hart's critique, of course, is that the two, Sweet and Nielsen, draw from a certain rational tradition which Hart appears to reject. My own experience with Kai Nielsen as a professor of mine certainly reflects an individual who is rational, an analytic Marxist, as he identified himself, but certainly open to discussion and the exchange of ideas. Nielsen's use of reason makes him more open to dialogue than faith-driven believers. So, there may be some truth in Hart's observation. Hart

is correct in saying that Sweet and Nielsen “discuss religion on the premise that there is a shared rational framework that can serve as the basis for the discussion” (ibid.). One of Hart’s numerous criticisms is that he does not recognise himself in Sweet’s portrayal of his own position. The metaphor Hart uses is to regard his position as his “home,” and that Sweet’s criticisms suggest that he has never visited Hart inside his home, instead, Sweet has his conversation with Hart on his “front porch” (p. 216).

Hart claims that, “Sweet’s discussion of my views is that he seems to have entered into the discussion with me without really moving in” (p. 217). The metaphor reflects the “internal” and “external” problematic in their exchange. Hart believes that when assertions of a religious nature are made “from within,” one must be “excluding” facts “external” to the discourse. Reasons for rejecting external references to a discourse are developed at length, drawing especially from Jacques Derrida to defend his position that the references are discourse-internal. The position Hart maintains is encapsulated as follows, “I would think that, by now, it is commonplace to accept the idea that anything on which we focus in discourse ‘enters into’ the discourse and cannot in any straightforward, uncomplicated, or naïve sense be characterised as external to the discourse.” (p. 217)

Hart points out that Sweet’s position is tied to whether beliefs can meet an “external” standard or norm and points out that Sweet criticises those who maintain that truth can be determined by observances “internal” to a tradition (p. 218). Here Hart raises questions about Sweet’s use of language such as, “norms,” “standards,” and “criteria,” in relation to another problematic discussion, that of “anti-foundationalism,” a discussion which had been first introduced in Chapter 3 by Sweet (p. 219).

What is the issue at stake concerning anti-foundationalism? Sweet argues in Chapter 3 that Hart’s explanation of religious belief is both postmodern and anti-foundationalist (p. 43). Sweet shows that Hart is inconsistent with his anti-foundationalist position since Hart does not seem to be successful in avoiding some form of foundationalism. Hart’s view of religious belief is that it is “trust knowledge.” Foundationalism is identified with external standards or self-evident principles and Hart’s reading of Sweet is that Sweet denies that anti-foundationalists are lacking in such standards or principles (p. 219). But Hart criticising Sweet’s reading of anti-foundationalists, recognises that if he is correct in his reading of Sweet, as being “harsh,” if such external standards do not exist, then, as Hart points out, there are no standards.

Hart further examines Sweet’s foundationalist claims and maintains that Sweet uses language “in ways that differ from other usages,” and continues asserting that, “there is a world of difference between claiming that there are no foundationalist foundations for knowledge and claiming simply that one’s knowledge is unfounded” (p. 218); in other words, religious beliefs such as Hart’s would be unfounded. To clarify his position in response to Sweet’s development of anti-foundationalism, Hart argues that, “no anti-foundationalist would favor the view that all knowledge is unfounded” (p. 218). Hart argues that “challenging foundations as intended by foundationalists is not the same as challenging any and all *grounds*.”

The basis of beliefs, its relation to faith and community-building are central to *Responses to the Enlightenment*, and how the two philosophers differ not only in their views but the use of terminology which complicates the debate as we are not always

certain whose definition to go by. In the last chapter, Sweet responds to Hart and we can see how the conceptual and linguistic differences are fundamental to this exchange/debate. The “abstract” nature of the discussion as Hart reacts to Sweet’s views, is seen from an entirely different perspective, when Sweet responds, “if the discussion is ‘local, personal and specific,’ then the interlocutors are very restricted in what they can draw on, and should new interlocutors join the discussion, the process also has to start anew” (p. 237). Sweet raises the question in the preceding paragraph (p. 237), “is there really a fruitful philosophical discussion going on, or is what we have simply talk – perhaps interesting talk, but more akin to a series of private conversation than to a discussion that advances understanding in philosophy?” It appears that Sweet is questioning Hart’s tendency to draw from his personal (anecdotal) experience, including one where as he was walking, the Lord speaks to him, “Hart, look at the sky...” Sweet is responding to this kind of discussion, that which Hart considers concrete, Sweet finds “too particular.”

Sweet’s critique of Hart’s argument is how reason and faith are polarised and rendered absolutes. The opposition between Hellenistic/Western rationalism and the Biblical Old Testament, and along the lines of this opposition, tradition and justice, orthodoxy and Scripture, faith/truth and reason/conceptualisation (p. 238). Sweet points out that he has attempted to diffuse the opposition created by Hart’s analysis by showing that faith and reason are not opposed and evidence from this in the Christian tradition comes from Augustine of Hippo, Thomas Aquinas, Nicolas Malebranche, William Paley, Richard Whately, and Jacques Maritain (*ibid*).

As far as faith is concerned Hart’s focus, as Sweet points out, is how to lead a just life. Doctrine and dogma, however, do not seem to be required by faith as Sweet interprets Hart’s position since Hart relies on “trust knowledge” even if this knowledge is not fully understood. Sweet’s view, instead, is that faith or religious belief has trust in someone or something. Sweet raises a crucial question concerning faith in his response to Hart: how can people know whether their faith is “well-placed”? (p. 241). Sweet criticises Hart’s rejection of conceptual categories used by believers such as “omnipotence” to describe the Divine. A further observation made by Sweet is that in contemporary philosophy of religion, there is ongoing discussion on omnipotence, omniscience and the personal character attributed to the Divine without coming to the conclusion that these categories are “logically meaningless” (p. 243).

Sweet explains “what faith is” in this last chapter in his reply. His first assertion is that “faith involves knowledge,” a proposition Sweet has been consistent in upholding (p. 245). As it is a kind of knowledge, both Sweet and Hart agree on this point. Sweet also underscores another point on which the two agree: faith involves some kind of action, in other words, one acts on what one professes which is what religious belief is about: believing and acting. The two philosophers differ as Sweet notes in terms of a historical analysis. Hart’s view is that faith has been compromised by rationalism, in other words, the faith of the Old Testament, and the New Testament before it was influenced by Greek rational thought. Sweet’s rebuttal is that Christianity has never regarded faith as something entirely intellectual, and here he cites paragraph 9 from John Paul II’s *Fides et ratio*, which states, “faith is an order other than philosophical knowledge.” Hart’s view of faith as some kind of “trust knowledge” is challenged by Sweet as somewhat deficient, or as Sweet states, “does not go far

enough.” The problem Sweet raises is that when there is trust, one can ask the question, “why”? Trust, as Sweet shows, is founded on some kind of evidence, or else there can be doubt. As Sweet claims, reason and argument have a role to play in terms of “trust.” Sweet raises additional pertinent questions: In what way is trust is “faith knowledge”? What makes it knowledge? And most importantly: How can the individual know that they are right about this knowledge? Sweet continues to question Hart’s faith-knowledge. Can it tell us something about the nature of God or Jesus? Providence? Human flourishing? Is such knowledge infallible? Can this faith-knowledge inform us what is true or false? Can there be a conflict of faith-knowledge between individuals? Sweet’s questions show the fragility with Hart’s “faith-knowledge,” and the problem “faith knowledge” creates for rational discourse, and ultimately community-building.

Responses to the Enlightenment provides a thorough treatment of reason, faith and community building, in an exchange that advances to a lively debate. Philosophers will certainly identify the two angles from which Christian and religious beliefs are approached and will decide for themselves what seems more reasonable. Theologians would also benefit from such a volume since they could further appreciate the role of reason in tradition and dogma, and what reason has to say about Revelation. This volume also extends into the areas of political philosophy in terms of barriers and/or bridges in community building. *Responses to the Enlightenment* would be suitable for Religious Studies if studies in religion are to be more than just anthropological study of a belief system, but discovering the universal truths shared by humanity.

David BELLUSCI, O.P.

*Faculty of Philosophy
Dominican University College
Ottawa*

THÉOLOGIE

Barry G. WEBB, **The Book of Judges**, coll. « The New International Commentary on the Old Testament ». Grand Rapids MI, William B. Eerdmans, 2012, 15 × 23,5 cm, xx-555 p., ISBN: 978-0-8028-2628-2

Dans ce commentaire paru en 2012, B.G. Webb, chercheur sénior et professeur émérite au Moore Theological College, présente une étude minutieuse du livre des Juges se déployant sur plus de cinq cents pages. D’un point de vue méthodologique, il privilégie à la fois la lecture canonique et la nouvelle critique littéraire. Dans le prolongement de sa thèse de doctorat (1987), il souhaite désormais poser un double regard sur ce livre en tant que littérature et en tant qu’Écritures. Webb sollicite notamment les méthodes d’analyses structurelle et syntaxique. Sa traduction de chaque section du livre des Juges s’accompagne par ailleurs de notes consacrées à la critique textuelle.

L’auteur amorce son analyse par une introduction détaillée où il aborde le livre biblique d’un point de vue historique et littéraire. Il se propose de dater la « période

des juges » entre les 14^e et 11^e siècles ANE. Dans le même ordre d'idées, il affirme que l'apostasie d'Israël et les réactions divines qu'elle entraîne, notamment l'échec de la conquête après la mort de Josué, correspondent au thème principal du livre. La posture de Webb s'avère d'emblée problématique si l'on considère que cette « période des juges » est avant tout le fruit d'une reconstruction idéologique de l'histoire ancienne d'Israël, exilique ou postexilique, une position que Webb associe au « révisionnisme radical » et au « minimalisme historique ». Inspiré par l'ouvrage maximaliste de Provan, Long et Longman (2003), *A Biblical History of Israel*, il refuse de dissocier le livre des Juges du terreau historique ancien dont il témoignerait et d'accorder ainsi la priorité aux données archéologiques. Cette idée d'une période historique des Juges, bien que fortement remise en question dans la majorité des études exégétiques récentes (cf. Abadie, 2011 ; Lanoir, 2005 ; Liverani, 2008), est réaffirmée tout au long de l'ouvrage. On ne peut que déplorer la volonté de Webb de mettre l'archéologie à la remorque du texte biblique. L'auteur entreprend ensuite de présenter une synthèse des commentaires les plus récents sur le livre des Juges. Il offre un tour d'horizon assez complet des commentaires de langue anglaise et d'un seul commentaire de langue allemande, soit celui de Gross (2009). La consultation de quelques ouvrages de langue française, en particulier les monographies d'Abadie (2011) et de Lanoir (2005), aurait grandement enrichi son propos. La posture de Webb se dégage clairement à travers cette revue critique de la littérature : maximaliste d'un point de vue historique, l'auteur est par ailleurs inconfortable avec la tendance à valoriser de plus en plus le lectorat et son contexte dans l'interprétation. Il privilégie les lectures canoniques, notamment celles de Block (1999) et de Gross (2009), qu'il critique néanmoins. L'introduction est aussi l'occasion, pour Webb, d'aborder brièvement la théologie du livre des Juges et son inscription dans le canon chrétien. Dans la perspective chrétienne évangélique qui est la sienne, il réfléchit au malaise causé par la violence du livre des Juges et à la possibilité d'en faire une lecture à travers la lunette des évangiles, sans pour autant transformer les juges en modèles de foi. Les deux sections suivantes de son introduction sont consacrées à des thématiques importantes dans le livre : la présence des femmes et la violence. Dans un cas comme dans l'autre, le traitement est superficiel. Webb semble sous-estimer les effets idéologiques des textes réunis dans le livre des Juges. L'introduction se termine par des considérations sur le texte et sa traduction. C'est entre autres l'occasion d'aborder les grands nombres (« milliers »). L'auteur n'en tire malheureusement pas les conclusions théologiques et symboliques nécessaires à une juste compréhension.

Il consacre la première partie de son développement à l'introduction en deux parties du livre des Juges (Jg 1,1-3,6). Il y démontre comment chaque section de cette introduction raconte le déclin d'Israël et l'effritement de son unité : d'abord d'un point de vue militaire, puis religieux. Après la mort de Josué, Israélites et Cananéens cohabitent de plus en plus sur le même territoire. Webb reprend l'image classique de la « spirale descendante » pour décrire le chaos qui gagne Israël au fur et à mesure que les chapitres se succèdent. Il s'intéresse ensuite à la partie centrale du livre (Jg 3,7-16,31) et consacre une sous-section à la carrière de chacun des juges. Puis, il aborde la dernière section de Jg 17,1-21,25 qui correspond à l'épilogue. Sans entrer dans le détail de chacune des analyses, dans l'ensemble assez conventionnelles, voici les principales forces et faiblesses du travail de Webb. L'auteur démontre avec brio la

satire et l'ironie à l'œuvre dans le livre des Juges. Il en fait la démonstration en parcourant aussi bien les récits des juges, d'Éhoud (Jg 3,12-30) à Samson (Jg 13,1-16,31), que ceux des lévites (Jg 17,1-21,25), véritables anti-juges. De même, il souligne à quel point la violence du livre des Juges atteint des sommets non pas dans l'affrontement avec les Cananéens, mais dans le conflit interne qui mène à décimer l'une des tribus d'Israël, Benjamin. Comble de l'ironie, il s'agit du seul conflit où l'anathème est respecté.

Webb établit par ailleurs des parallèles littéraires fort éclairants entre les personnages des différents récits : la meurtrière Yaël et l'assassin Éhoud, Barak et les courtiers d'Églôn, la mère de Sisera et Yaël, les victimes Abimélech, Églôn et Sisera, la concubine de Jg 19 et la fille de Jephthé, etc. C'est donc un véritable réseau de significations intratextuelles qui se construit de la sorte.

Autre point fort, Webb identifie de manière convaincante les points tournants, dans le texte des Juges, où la violence s'exacerbe et gagne du terrain. Par exemple, le thème de la guerre civile fait son apparition dans les récits de Gédéon et de Jephthé avant de se retrouver au cœur de l'épilogue de Jg 17-21.

Son analyse de la carrière de Samson (13,1-16,31), dernier juge dont il fait l'*alter ego* d'Israël, est aussi très riche. Il explore notamment les relations interculturelles, mêlant sexe et violence, qui lient le héros aux trois Philistines que sont la femme de Timnah, la prostituée de Gaza et Delilah. Webb identifie par ailleurs une piste d'interprétation des plus intéressantes avec l'oscillation entre humanité et animalité qui caractérise Samson.

Une dernière force de ce commentaire tient à la reconnaissance par l'auteur de la présence et de l'importance des femmes dans le livre des Juges. Il leur fait une place de choix dans son analyse. Par exemple, il accorde, avec raison, le statut d'héroïne principale à Yaël en Jg 4. Il identifie aussi le sacrifice de la fille de Jephthé comme la « pointe dramatique » de l'ensemble du récit (Jg 11,29-40). De même, son interprétation du personnage de la concubine est très élaborée. La femme est exclue de l'étrange dynamique qui lie son père et son mari et dont l'issue est pourtant déterminante pour elle (Jg 19,4-19). Elle sera la victime de l'extrême violence des « fils de Bélial » et du lévite. Webb cerne par ailleurs avec justesse comment la violence du vieil homme de Gibéah, l'hôte du lévite, se prolonge chez les anciens qui proposent l'enlèvement et le viol des filles de Shiloh (Jg 21,19-24).

Néanmoins, bien qu'il reconnaisse le patriarcat à l'œuvre dans les textes, Webb ne priorise pas la question des rapports sociaux de sexes dans son analyse. Il nie à la fois la présence de stéréotypes et de résistance potentielle à ceux-ci dans le livre des Juges. De plus, il formule plusieurs commentaires malheureux, témoignant à la fois du sexisme du livre à l'étude et de son prolongement dans l'exégèse contemporaine. Par exemple, il refuse de reconnaître le rôle militaire de Déborah dans la bataille en Jg 4-5, réduisant celle-ci à son seul rôle « maternel » dans le chant. Il insinue par ailleurs qu'elle manque de modestie lorsqu'elle se lève au verset 7. Ces quelques commentaires dénotent un essentialisme certain en ce qui a trait aux questions de sexe/genre. Dans le même ordre d'idées, Webb considère peu probable que la femme de Thébez ait détenu la force physique nécessaire pour frapper mortellement Abimélech de sa meule (Jg 9,57). Elle a sûrement reçu de l'aide ! Aussi, la femme de Timnah est présentée comme une prédatrice, voire une femme fatale. La solution

à l'énigme de Samson est pourtant essentielle à la survie de cette femme et à celle de sa famille. Finalement, malgré sa brillante analyse du personnage de la concubine en Jg 19, Webb affirme tout de même que l'hôte de Gibéah a fait de son mieux dans les circonstances. Bref, l'auteur refuse de questionner ou de résister aux tensions idéologiques, y compris patriarcales, qui traversent le texte.

Dans un autre ordre d'idées, en insistant continuellement sur l'action divine d'un bout à l'autre du livre des Juges – pourtant marginale en plusieurs passages – et sur la justice punitive de YHWH face à l'apostasie, l'auteur ne tient pas compte de l'histoire complexe du livre et insiste plutôt uniquement sur les grands thèmes deutéronomistes. À la suite de Lanoir, on peut pourtant douter de l'omniprésence de ces thèmes dans le livre des Juges (cf. Lanoir, 2005, p. 84-87). Si la lecture canonique n'est pas sans intérêt, s'y exprime par ailleurs souvent une forme de loyalisme envers le texte en tant que message de Dieu qui limite grandement le champ de l'interprétation. Dans le cas du commentaire de Webb, cette perspective entrave malheureusement en partie la richesse du travail exégétique accompli.

Tout au long du livre, l'auteur pose par ailleurs un regard problématique sur la culture cananéenne, adoptant, sans la questionner, la posture implicite commandée par la narration qui la dépeint de manière extrêmement négative. Une perspective postcoloniale aurait pu permettre d'éviter un tel écueil et de critiquer la rigidité de la frontière identitaire entre Israélites et Cananéens, telle que comprise par Webb. Les théories les plus récentes sur l'ethnogenèse d'Israël font d'ailleurs de cette distinction une posture exégétique intenable. Bien qu'il tente d'adopter une position nuancée à propos de l'émergence d'Israël dans sa discussion du modèle de la conquête et des modèles endogènes, Webb n'est pas convaincant. Plus généralement, son parti pris maximaliste dans le domaine de l'histoire teinte l'ensemble de son travail et le rend vulnérable face à de nombreuses critiques. Par exemple, le monothéisme qu'il associe à Jephthé, et donc à la « période des juges », est une réalité clairement postexilique (cf. Lanoir, 2005, p. 77), ce qu'il nie pourtant (p. 322).

Bref, si la dimension littéraire de l'étude de Webb révèle la richesse de son commentaire, en particulier en ce qui concerne l'analyse des personnages et de la composition (structure) du livre des Juges, son approche canonique – dans le rapport au texte comme à l'histoire qu'elle suppose – en dilue grandement le potentiel heuristique.

Anne LÉTOURNEAU

Université du Québec à Montréal

Richard Jude THOMPSON, **Terror of the Radiance: Aššur Covenant to YHWH Covenant**, coll. "Orbis Biblicus et Orientalis," 258. Fribourg, Academic Press / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 15.9 × 22.2 cm, 266 p., ISBN 978-3-7278-1737-3.

This is a revised version of the author's doctoral dissertation at Harvard University, 2011. The thrust of the book is to argue against 60 years of scholarship's identification of Deuteronomistic covenant either with the Hittite or Ugaritic prototypes. The

author organizes his arguments into seven chapters, with chapter 1 dealing with the *status quaestionis*.

Among the many scholars whose academic positions underwent review, as part of the state of the question, and proven to have been overtaken by historico-archeological reconstructions are Martin Noth, Frank Moore Cross and George Mendenhall. The author admits his indebtedness to the scholarships of Hans Ulrich Steymans, Thomas Römer, Eckart Otto and Ernst Axel Knauf; nonetheless, he takes the research on Deuteronomistic History (DH) to a new height – “Aššur Covenant to YHWH Covenant.” After all, it is not an *ex nihilo* dissertation, there are “redevances” or “indebtedness” to contemporary authors.

The author takes issues with Martin Noth’s 1943 conclusions: 1) that “a single, exilic author and compiler” is responsible for DH (p. 2.); 2) that the central idea of DH is the “theological meaning of the history of the people of Israel from the occupation of the land of Canaan to the destruction and exile” (p. 3); 3) that the exile was consequent upon Israel’s disloyalty and disobedience to the law (p.3); 4) Josiah’s reform provided the impetus for DH (p. 4). Among the scholars, according to the author, influenced by Noth’s thesis are Gerhard von Rad, Rudolf Smend, Walter Dietrich and a host of the members of the Göttingen school (pp. 4-17).

The author perceives the weakness of the Göttingen school to be the multiplication *ad nauseam* of sources of DH on account of redactional critical method its members use. Among the earlier three sources put forward by the Göttingen school were legal (Torah), Prophetic and historiographical (p. 5). This list has now been multiplied to include DH-Dtr, DtrG, DtrP, DtrN, DtrL, Dtr1, Dtr2 and the author coins one himself DtrVTE (pp. 22, 229).

On a general note, the author pieces together his and general criticisms of Martin Noth and the Göttingen school in five pages (pp. 18-22): 1) Disobedience to the law was not responsible for the exile, 2) no explanation was given for the YHWH’s decree of extermination of Israel’s neighbors, 3) the reason for the evolution of monotheism under YHWH was not explored, 4) a historical reconstruction of DH from ancient Near East history is missing.

Taking these four points in turn, beginning with the *raison d’être* of Israel’s exile, a question attached to Martin Noth’s position, which is shared by some members of the Göttingen school, the author explores the Near Eastern cultures via myths and covenants to find a civilization that orders an extermination of peoples, and what were the reasons for such order or policy. Given series of scholarly writings on the Levantine cultures, especially Ugaritic, popularized by Frank Moore Cross, Jr., (p. 41) the author dedicates the whole of chapter two of his book to debunking two related issues: why Israel went into exile and the nature of covenant in DH. The author asserts, “[b]y the term ‘law,’ this studies refers to official public policy enforced by the state rather than to a code of social, cultivate, and juridical rules that it does not enforce” (p. 42). With this statement the author argues that “law,” in DH, is not founded on Josiah’s liturgical or cultic reform, but militaristic like the Assyrians construed it. By extension, any understanding of covenant that is not modeled on the Assyrian prototype does not fit the context of DH. The conclusion, therefore, is that the works of Cross (pp. 67-68) and others on the law and covenant are theories of a Levantine context far removed from the historical reality of DH (pp. 73-74).

In chapter four, the author takes his criticism of the appreciation of covenantal / treaty vision into the evaluation of the works of Cross and Mendenhall, who suggest a Hittite provenance for DH's understanding of covenant; Joseph Fitzmyer's corroborations of these authors' position was also dismissed (pp. 174-175). The classic comparative analysis Mendenhall made of the treaty of the Hittites and Israel's covenant, with its six corresponding agreements (p. 75), denoted by suzerainty and vassal treaties, either of unequal or equal contracting parties, respectively, lacks historical foundation, according to the author (p. 77), but simply a work on "literary grounds." Moreover, the author argues that the plethora of gods in the Hittite pantheon makes it impossible to speak of the kind of monotheism identified with YHWH in DH (p. 78). To buttress his point, in a space of 28 pages (pp. 78-106), the author provides 19 sample texts, from Hittite treaties and covenants, none of which agrees with Mendenhall's claims (p. 75). The author concludes, "[t]he Hittite ideology of imperial war in pursuit of ancestral land came clothed in legalistic terms that posed war as a lawsuit, and victory constituted a moral verdict from the God ... The DH justified its conquest of Canaan by a command of YHWH and offered no justification beyond that command. The DH did not offer its enemies the possibility of submission or treaty of subjugation. Instead YHWH of the DH imposed a subjugation treaty on his own population and its leaders" (pp. 106-107).

On the question of "monotheism" in Israel, the author admits, "[t]he present study does not discuss the issue of monotheism" (p. 201); however, he presupposes its (monotheism) presence when he says, "Dtr transformed the local Phoenician and Canaanite god, YHWH, into an adaptation of the god Aššur, and the so-called conquest and reform represented a war to exterminate the remnant and recalcitrant Phoenician and Canaanite population as well as the various nations of deportees, who did not accept the new YHWH" (p. 215). So, chapters 5 and 6 provide the basis for YHWH's order of extermination as an imitation of reality during the Assyrian empire. The author notes that "[i]t illustrates the propensity of the DH authors to create the past and to transform the conditions of their own period of defeat and subjugation into a glorious vision of the past" (p. 192).

Since there are recent archeological proofs, in the works of Israel Finkelstein *et al.*, of an astronomical increase in Israel's and Judah's population around the conquests, deportation and repopulation of Tiglath-pileser III (745-727 B.C.E.), Sargon II (721-705 B.C.E.) and Sannacherib (701), the author argues that the writing of DH has to date to this period, a period he names Exile I (p. 196). The Assyrian policy of displacement and repopulation of conquered peoples and places, respectively, is taken to be factual. With the waves of deportation of Israelites to Assyria and the coming of Israel and Jerusalem under Assyrian rule, many other nationals were brought to Israel and Judah by the Assyrians to swell their population. Obviously, these other peoples came in with their gods as well (pp. 194-196). Thus, the author concludes, "the authors of the DH, the *nebi'im*, adapted the values of the empire to their situation in Jerusalem and wrote their history to reflect a new, Assyrian-style imperialism" (p. 196).

The author justifies the possibility of the prophetic class as having written the DH on the bases of two archeological discoveries, "[t]he Kirbet Qeiyafa ostrakon" and "an abecedarium of mid-tenth century B.C.E. from Tel Zayit," to postulate the

presence of literacy in Judah and Israel since the tenth century; consequently, the prophetic class must have been literate (pp. 203-205). And, since Aramaic was the *lingua franca* of the Assyrian empire (p. 151), the author, having compared Deut 28:20-44 with a schema of the vassal treaty of Esarhaddon (VTE) and proved that they agree essentially (pp. 209-210), he did a linguistic analysis of the vocabulary of both treaties and proved that Ugaritic words did not correspond with Hebrew, Aramaic and Akkadian vocabulary of the treaties. The deduction of the author is that VTE came to the DH via the Aramaic language of which they had mastery (pp. 211-213).

One cannot underestimate the role of Esarhaddon in the author's thesis. Three levels of contribution from Esarhaddon's reign (pp. 141-146), from the perspective of the author, strength his argument on Assyrian influence on Israel's vision represented in DH. First, the militaristic imperial tradition continued by Esarhaddon, going back to Tiglath-pileser III, which served as the origin of Israel's extermination law of its neighbors under YHWH, is underscored; second, the centrality of prophetic-scribal class who shape the policies of Esarhaddon, enable the author surmise that the prophetic class in Israel is likely responsible for the writing of DH; third, finally, the monarch and state morality from the law of divine extermination is the sole grounds for evaluating fidelity to the divine, since the personal sins of king David were overlooked, as long as he exterminated his neighbors, in pursuance of YHWH's decree.

Since the work of the author is more historical than exegetical, it is legitimate to ask if there are conceptions of law and covenant that are uniquely Israel's in DH. The limitation of the author's work is to have failed to show that Israel had a past that continued in the DH. Archaeologists, exegetes and textual critics have shown that Israel has a past, that is archeologically and linguistically proven, which antedates its contacts with Assyrian imperial doctrine of extermination of non-allied nations, and which continues in DH. Two examples will suffice. Léo Laberge (1985) has convincingly shown to ardent seekers of origins of formulaic statements in the bible that the formula of Deut 12:4 is Priestly in its origin (Numbers 7:26). By implication, some of the memories of Israel are in DH. He further shows that monotheism, a subject the author clearly stated to be outside the scope of his work, is partly responsible for the semantic niceties of the formula in Deut 12:4 *passim*.

The presence of the Decalogue in Deuteronomy, alongside the "extermination law," was not explained by the author. If the extermination law in Deuteronomy is of Assyrian provenance, what about the Decalogue, its meaning and origin? Israel Finkelstein, whom the author cites to make his case for a population explosion in Israel as a result of Assyrian importation of foreigners to Israel, has recently (2013) argued for the importation and perpetuation of Israel's (Northern Kingdom) ideologies or doctrines in Judah (Southern Kingdom).

If the author admits of literacy in Israel in the tenth century B.C.E., Old Testament scholars, like Frank Moore Cross, who demonstrate the antiquity of Israel through the evolution of its writing which is seen in the distinguishing mark between Israel's poetry and prose, provide sufficient reason to believe that Israel's memory was not obliterated by the Assyrian dominance between 8-6 B.C.E.

Certainly, the monumental contributions of the author's book to our knowledge of the influences of Assyrianism upon Israel and the advance legal theory he provides are mile stones to be thankful for. Undoubtedly, the author's thesis will stand the test of time as a scholarly work.

Ayodele AYENI, C.S.Sp.

Graduate Studies
Dominican University College
Ottawa

Jerome MURPHY-O'CONNOR, **Jérusalem. Un guide de la cité biblique, antique et médiévale**, trad. Jacqueline MARTIN-BAGNAUDEZ et Charles EHLINGER; 20 illustrations. Paris, Cerf, 2014, 15 × 24 cm, 432 p., ISBN 978-2-204-09607-2.

Le bibliste dominicain irlandais Murphy-O'Connor est connu dans le monde anglo-saxon et bien davantage à Jérusalem! Non seulement parce qu'il en a arpenté toutes les places et ruelles et en a fait tant de fois le tour – à la suite du Père Pierre Benoit – en tant que professeur de topographie de l'*Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem*, mais surtout parce qu'il a voulu s'inscrire dans la suite des P. Hugues Vincent et Félix-M. Abel. Ceux-ci avaient en effet suivi les premières fouilles de la Ville Sainte et rédigé il y a tout juste un siècle leur monumentale étude parue chez Lecoffre/Gabalda à Paris. Deux forts volumes illustrés, in 4°, avec un volume complémentaire de planches et index: *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire & Jérusalem nouvelle*. Ce sont des classiques encore utilisés aujourd'hui comme référence pour les croquis.

L'auteur en fait la relecture dans un débat d'idées qu'il affectionne et apporte des éléments de réponse à des questions soulevées au sujet des mêmes lieux d'intérêt majeurs de l'histoire et de l'évolution de ce petit promontoire rocheux aux portes du désert de Judée. Appelé Urushalim il y a 5.000 ans, puis Sion, il a pris de l'importance avec les conquêtes successives et le culte au Dieu unique, qui lui valut des temples d'exception. La passion et la résurrection de Jésus en cette capitale religieuse juive y a fait naître l'Eglise missionnaire. Les bâtisseurs perses, hellénistiques, hasmonéens, hérodiens, romains, puis byzantins, omeyyades, croisés, mamelouks et ottomans – pour ne citer que les plus remarquables – ont voulu imprimer leur marque dans l'abondante pierre de calcaire tendre de couleur crème. Les nouvelles fouilles entreprises depuis 1948 et 1967 ont demandé des clarifications notables, voire des adaptations consistantes, à propos des lieux saints et des lieux de pouvoir des deux derniers millénaires. L'auteur – décédé à la fin de 2013 – a donc pris en considération, tout au long des 25 dernières années de son enseignement, les grands monuments déjà décrits par ses collègues et prédécesseurs. Notamment « Colonia Aelia Capitolina, le Saint-Sépulcre, le mont des oliviers, la Sainte-Sion et les sanctuaires de second ordre » de cet espace unique de la vie religieuse depuis plus de 3000 ans.

L'ouvrage traduit de l'anglais en français reprend bien le titre *Jérusalem*, mais l'intention de l'auteur était surtout de donner les clés pour comprendre la Cité sainte et de réfuter des hypothèses ou objections d'archéologues qu'il y a rencontrés. Les

questions et remarques de ses étudiants et leurs apports à la réflexion et la critique l'ont stimulé. Les nouveaux ouvrages approfondis sur l'histoire des chevaliers de l'Ordre de Saint-Jean de Malte lui ont fourni à cet effet une documentation précieuse et les récentes fouilles entreprises par Jean-Baptiste Humbert – aussi de l'École Biblique – jusqu'à 4 mètres sous la chapelle de ce grand centre de soins jouxtant la basilique de la Résurrection – l'*Anastasis* – lui ont permis de corriger ici son propre guide réputé, en langue anglaise, *The Holy Land. An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*, dont la 5^e édition, parue aux éditions Oxford University Press, remonte à 2008. D'autres travaux s'ajoutaient aux publications déjà abondantes, dont en particulier celui du canadien Marc Girard, « Jérusalem en tant que pôle identitaire dans l'un et l'autre Testament. Problématique actuelle et ouverture théologique »¹.

Venons-en au plan de l'ouvrage, lequel rassemble en quatorze chapitres une collection de onze articles, sous forme d'essais déjà publiés entre 1995 et 2010 dans la *Revue Biblique* ou dans d'autres revues scientifiques – anglaises, nord-américaines et allemandes – et dont les deux derniers sont inédits. Nous y reviendrons ci-après. Le premier chapitre est une introduction qui situe l'origine, le développement historique et biblique de l'antique ville jébuséenne sur un promontoire rocheux naturellement défensif. En ce qui concerne l'histoire et l'archéologie, il débute avec l'âge du bronze (3300-1200 av. J.-C.) et s'arrête au moment des croisades (1099). Pour la théologie de Jérusalem, il considère la cité de Yahvé, les écrits du Nouveau Testament et ceux des abords de la mer Morte. L'auteur confie : « Je crois avoir dessiné l'indispensable toile de fond de quelques-uns des articles qui suivent, en particulier pour ne pas confondre « le Temple et l'Antonia » » (p. 9), ce qui constitue le chapitre II. Les 12 chapitres d'essais sont regroupés en trois parties de longueur inégale (p. 61-193 / p. 195-204 / p. 205-356). La première partie, avec des compléments par rapport à leur publication initiale, décrit la Jérusalem du Nouveau Testament au long de sept chapitres. La deuxième partie concerne uniquement Jérusalem au temps de l'empire romain, avec la question de l'emplacement du Capitole dans l'*Aelia Capitolina*. La troisième partie comprend quatre chapitres consacrés à la Jérusalem chrétienne, depuis la conversion de l'empereur Constantin jusqu'à la libération de la Ville à la période des croisades.

Même si, depuis plus d'un siècle, la ville est soumise à d'intenses campagnes de fouilles à la recherche patiente ou nerveuse de son passé, il faut reconnaître qu'il n'y a pas encore de rapports de fouilles portant sur la surface de l'ancien Temple hérodién, à l'est, pas plus qu'au sud, sur la piscine de Siloé et le lieu parfois désigné à tort comme le mont Sion. L'auteur soulève ou répond à ces questions qui subsistent et discute à partir des traditions qui se superposent, en tenant compte du texte d'Ezéchiel 47 au sujet de l'eau répandue autour du Temple. L'emplacement du camp des légionnaires ou celui de la forteresse hérodiénne de l'*Antonia* surveillant le nord au tournant de l'ère chrétienne ne sont pas si évidents. Et puisque la famille de Saul devenu Paul résidait à Jérusalem, l'auteur attribue à l'éditeur de l'épître (chap. III) le glissement des deux dénominations de la ville attestées dans l'épître aux Galates :

1. Olivier ARTUS et Joëlle FERRY (éd.), *L'identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briand*, Lectio Divina 228, Paris, Cerf, 2009, p. 355-378.

depuis celle « de sa source » grecque, *Hierosolyma*, à la sémitique « qui lui était familière », *Ierousalêm*. Le chapitre IV tente de voir clair dans l'action de Jésus accomplie au Temple juif contre les changeurs de monnaie et les marchands, d'après Mc 11,15-17 et Jn 2,13-17 et les usages relatifs aux taxations avec la monnaie de Tyr. Jésus s'est-il comporté, d'abord comme Jean le Baptiste dans la perspective d'une réforme religieuse, puis, plus tard, d'une autre manière ? Le chapitre V s'attarde à la prière de Jésus à Gethsémani, au pied du Mont des oliviers comme à « l'un des épisodes les plus déchirants des évangiles » : que s'est-il réellement passé ? Le récit de la lutte racontée en Mt 26,30.36-46 et Mc 14, 26.32-42 et en Lc 22,39-46 est analysé à travers ses sources littéraires pour appuyer son historicité et l'authenticité du site de la prière de Jésus en agonie. Au chapitre VI est proposé un tracé du « parcours de dévotion à travers les rues de Jérusalem » pour désigner la « Via dolorosa » ou « Via Crucis » qu'empruntent les pèlerins depuis le XIV^e siècle avec les franciscains qui sont les custodes, c'est-à-dire gardiens et « guides des lieux saints » de la vie de Jésus Christ. Les Européens ont composé un certain nombre des stations du chemin de croix, mais il est couramment admis que le chemin de croix historique part du prétoire du palais de la Citadelle hérodiennne, à l'ouest, pour descendre jusqu'au Golgotha. Suit une confirmation relative à l'authenticité du Cénacle et de la communauté primitive de Jérusalem (chap. VII) en tenant compte de l'arrière-plan du livre des Actes des Apôtres 2,44-45. Le chapitre VIII donne la localisation du tombeau de Jacques le Mineur, premier évêque de Jérusalem, dans la vallée du Cédron. Et en appendice : le texte, traduit du latin, de l'« apparition de saint Jacques, apôtre et premier des archevêques, Siméon et Zacharie, prêtres ».

Tel qu'indiqué ci-dessus, la deuxième partie de l'ouvrage démontre que, malgré le témoignage de Jérôme et de quelques textes byzantins tardifs, le Saint-Sépulcre est le site le plus probable du temple capitolin après 135 de l'ère chrétienne. Notons qu'il vaut mieux lire, pour ce qui est du titre du chapitre, « dans » la ville colonisée par les Romains, appelée Aelia Capitolina (chap. IX, p.197, en lieu et place de « sur »).

La troisième partie commence par rendre compte (chap. X) de ce qui reste du tombeau de Jésus, appelé « Saint-Sépulcre » par les occidentaux et « Anastasis » par les orientaux, depuis le moment où l'évêque Macaire de Jérusalem demanda à l'empereur Constantin lors du concile de Nicée de « construire une église commémorative de la mort et de la résurrection du Christ » jusqu'au moment de l'arrivée d'Hélène. L'auteur prend en compte les écrits d'Eusèbe de Césarée, de Méliton de Sardes, d'Alexandre de Cappadoce et d'Origène pour appuyer l'authenticité du site du Golgotha et du tombeau à proximité. Les récentes recherches archéologiques du premier et du deuxième mur d'enceinte de la ville – croquis et photo à l'appui – confirment la preuve matérielle. Le chapitre XI – également assorti de croquis, de plans et d'une photo de maquette – s'intéresse de près à la restauration de l'édicule et du bâtiment du Saint-Sépulcre. Comment s'est-elle réalisée, depuis la découverte et la mise au jour de l'église primitive de Constantin et de la réorientation et consolidation romane par les croisés ? Sont rappelés l'incendie de 1808, les contraintes musulmanes du *statu quo* des lieux saints en 1852, le tremblement de terre de 1927 durant le mandat britannique sur la Palestine et jusqu'au suivi du programme de restauration entrepris en 1955 et achevé le 2 janvier 1997. Le parvis, les colonnes et la rotonde byzantine sous le grand dôme ont demandé un gros œuvre d'envergure

avant la mise en place des décorations intérieures et mosaïques sur les murs, les sculptures et les chapiteaux. La connaissance qu'a l'auteur de l'apport tenace de l'architecte Charles Couäsnon, confrère dominicain de l'Ecole Biblique, du travail de l'archéologue franciscain Virgilio Corbo et du rapport écrit de Raymond Cohen, professeur de relations internationales à l'Université hébraïque de Jérusalem [publié dans la *Revue Biblique*, 115 (2008), p. 287-295] ont étoffé cette étude d'un complément détaillé.

Précédant immédiatement la bibliographie (p. 357-428), les deux derniers chapitres de la troisième partie (XII - Le quartier chrétien de Jérusalem ; XIII - L'hôpital Saint-Jean de Jérusalem) constituent l'apport nouveau de ce livre. Elaboré d'abord pour une conférence au personnel de l'actuel « St John Eye Hospital » du quartier Sheikh Jarrah au nord de Jérusalem et connaissant les sources littéraires récentes – en particulier *le manuscrit Clm 4620 de Munich*, édité par Alain Beltjens dans le numéro spécial de la Société de l'histoire et du patrimoine de l'Ordre de Malte, Bulletin 14 (2004) – l'auteur fournit une interprétation précise de la dimension de l'hôpital comme il a pu exister au temps du frère Gérard, juste avant l'arrivée des Croisés. C'est dans le quartier animé du marché de la vieille ville que cet hôpital fut créé, au X^e siècle, juste à côté de la cathédrale du Golgotha et du Saint-Sépulcre du Christ Jésus, très vénéré par les chrétiens. Vaste espace qui comprend trois lieux de cultes, dont la chapelle dédiée à la décollation de saint Jean le Baptiste. En 1048, la communauté des hospitaliers va reprendre le patronage de Saint-Jean de Jérusalem qui se retrouve dans la dénomination de l'Ordre Hospitalier de Saint-Jean de Jérusalem, devenu l'Ordre souverain de Malte. Comme l'ont prouvé les fouilles récentes, cette chapelle est médiévale et non pas byzantine, mais contient une vaste crypte chrétienne assise sur l'espace de l'antique forum romain du II^e siècle. Car, on le sait, les sources littéraires peuvent donner des idées claires, mais elles ne sont pas le dernier mot pour les archéologues et l'état de la question peut encore être revu, voire amélioré.

Le chapitre XIV clôturant l'ouvrage est un appendice de bibliographie classée selon les études et les textes littéraires, puis selon l'archéologie, augmenté de notes et d'une bibliographie des éditions des sources parues en langue française (à la p. 424, à la place de l'anglais *JW*, il faut lire *GJ* comme abréviation notée p. 420 et couramment utilisée dans l'ouvrage au premier chapitre.)

Le lecteur francophone se réjouira d'abord de ce que lui sont traduites en sa langue onze articles déjà publiés en anglais² et deux études supplémentaires plus récentes de l'auteur. Il appréciera que les 20 illustrations (plans, photos et croquis) dans le texte, ainsi que les caractères typographiques, soient plus grands et donc plus lisibles que ceux qui ont été publiés dans l'ouvrage original en anglais. Il peut ne pas être d'accord pour attribuer à Paul la rédaction de la lettre aux Hébreux. Il pourra regretter que les épreuves du texte traduit n'aient pas été relues (cf. notamment les erreurs d'abréviations des livres bibliques: Mc pour M lorsqu'il s'agit d'un des livres

2. Il s'agit d'une traduction de l'ouvrage de l'auteur publié en anglais sous le titre « *Keys to Jerusalem, Collected Essays* » édité chez Oxford University Press en 2012 [ISBN 978-0-19-964202-1] (317 p., 3 p. de liste des abréviations, 16 p. de bibliographie, 7 p. d'index des sujets, 4 p. des sources juives et 4 p. des sources chrétiennes). Le code chart est le suivant :

<https://chart.googleapis.com/chart?chs=400x400&cht=qr&chl=http://books.google.co.il/books?id=PkJCoAEACA&source=qrcode>.

des Maccabées cf. p. 32-33; la notation Ac II au lieu de Ac 2, p. 169). Par ailleurs, les index utiles des sujets, des sources juives et des sources chrétiennes sont omis. Mais il faut certes reconnaître que l'ouvrage présente une mine de renseignements au bénéfice d'une découverte approfondie de la Cité tant convoitée aujourd'hui ! Il fait le point sur les débats d'idées entre archéologues et exégètes relatifs aux lieux saints depuis l'époque biblique jusqu'au moyen âge ainsi que sur le développement urbain de Jérusalem. Il servira la réflexion des pèlerins avertis et des amateurs d'histoire. En effet le psalmiste chante bien « de Sion l'on dira « Tout homme y est né » et celui qui l'affermira c'est le Très-Haut » [Ps 87(86), 5], mais il ne faut jamais oublier que « la Jérusalem d'en haut est libre, et elle est notre mère » (Ga 4, 26), comme le proclame l'apôtre aux chrétiens de Galatie.

Christian ECKHOUT, o.p.

*Couvent Saint-Étienne
Jérusalem*

Jean-Claude LARCHET (ed.), **La vie et l'œuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre (1241-1290) patriarche de Constantinople**, coll. « Théologie byzantine ». Paris, Cerf, 2012, 14,5 × 23,5 cm, 332 p., ISBN 978-2-20409-715-4

Le volume est un ouvrage collectif. Il consiste d'abord en une introduction générale sur la vie, les œuvres et la pensée théologique de l'une des figures marquantes du treizième siècle byzantin. En second lieu, il nous offre une sélection de ses principales œuvres théologiques en traduction française. Celles-ci ne reposent pas sur des éditions critiques, mais plutôt sur les textes imprimés dans le volume 142 de la *Patrologie grecque* de Migne, exception faite du *Discours anti-rhétorique contre les opinions blasphématoires de Bekkos* qui est accompagné du texte grec. Françoise Vinel a traduit le *Discours antirrhétique*, l'*Apologie*, la *Confession de foi* et la *Lettre à l'empereur Andronic II*. Elle a aussi traduit du grec moderne l'introduction au *Discours antirrhétique* signé par Chrysostomos Sabbatos. L'édition du texte grec et les annotations du *Discours antirrhétique* sont l'œuvre de Theophile Kislas. Celui-ci se fonde sur deux manuscrits, ainsi que sur les travaux préparatoires de Chrysostomos Sabbatos. La direction de l'ensemble a été menée par Jean-Claude Larchet qui signe l'avant-propos, la bibliographie et des chapitres sur la vie de Georges/Grégoire II, sur ses écrits, sur sa pensée théologique, ainsi que la traduction française de l'*Exposé du Tome de la foi contre Bekkos*.

Le premier chapitre est consacré à la vie de Georges/Grégoire II. Bien qu'il fut un acteur important et influent du treizième siècle, l'œuvre de Georges de Chypre, qui devint patriarche de Constantinople sous le nom de Grégoire II, demeure sous-étudiée. Né en 1241, élève doué, lisant le latin dès l'âge de neuf ans, il suit l'enseignement de Georges Akropolitès à Constantinople à partir de 1267. Il devient professeur dans une école privée, ainsi qu'à l'Université impériale, fonctions qu'il occupe jusqu'en 1283. Certaines de ses œuvres littéraires et pédagogiques datent de cette période. On le voit alors engagé dans la vie de l'Église et soucieux de l'avenir de la foi orthodoxe. Il est ordonné lecteur, il devient conseiller de l'empereur

Michel VIII Paléologue et s'implique dans les débats théologiques, notamment sur la question du *Filioque* et de l'union avec Rome qui fut conclue au concile de Lyon en 1274. Jusqu'alors partisan de Jean Bekkos qu'il avait lui-même contribué à convaincre des bienfaits d'un rapprochement avec l'Église latine, Georges modifie sa position en 1282 lors de l'avènement d'Andronic II, fils de l'empereur Michel. Il dénonce alors les accords de Lyon et s'oppose avec force à Bekkos devenu patriarche de Constantinople depuis 1275. Ce dernier est alors déposé, remplacé par celui qui l'avait précédé, l'ancien patriarche Joseph qui meurt subitement trois mois plus tard. C'est alors Georges, pourtant encore laïc, qui accède à cette fonction en 1283 et prend le nom de Grégoire II. Son premier geste est de réunir un synode le 19 avril 1283, le lundi de Pâques, afin de juger, de condamner et de déposer les évêques qui soutenaient l'union avec Rome. L'année 1284 le montre en dialogue, puis en rupture avec les partisans du patriarche Arsène, opposés aux empereurs Paléologues. L'année 1285 est le moment de controverses avec Jean Bekkos, puis du second synode des Blachernes convoqué par Andronic II. C'est de cette année là que date l'*Exposé du Tome de la foi contre Bekkos*. L'année 1288 voit l'entrée en scène d'un de ses anciens élèves, le moine d'origine juive Marc, de qui l'un des textes maladroitement rédigé nuira considérablement au patriarche Grégoire II. Après de nombreux tumultes, des évêques, des membres du clergé et des moines, tout en le reconnaissant très pieux et très orthodoxe, lui demandent de se retirer, ce qu'il fit en démissionnant de son poste en 1289. Il se réconcilie alors avec de nombreux adversaires qu'il avait excommuniés, leur accorde son pardon et reçoit le leur. Il se retire alors au monastère de la Mère de Dieu Hodègètria à Constantinople. Il meurt des conséquences d'une longue maladie au cours du deuxième semestre de 1290.

Le deuxième chapitre présente les œuvres complètes de Georges/Grégoire II. Elles se classent en six catégories : 1) Son œuvre autobiographique ; 2) ses lettres qui sont au nombre de 242, qu'il classa lui-même en ordre chronologique et qui sont transmises en 36 manuscrits ; 3) son œuvre littéraire, rhétorique et pédagogique qui comprend entre autres une paraphrase des fables d'Ésope, des écrits sur la mythologie classique et des exercices oratoires autour de deux *Déclamations* de Libanios ; 4) ses écrits panégyriques à l'endroit des empereurs Michel VIII et Andronic II ; 5) ses écrits hagiographiques notamment consacrés à l'évêque Euthyme et à Denys l'Aréopagite et à quelques autres grandes figures anciennes et contemporaines ; 6) son œuvre théologique. Pour chacune d'elles sont dressées des listes des manuscrits connus, des éditions et des traductions. Ce qui s'en dégage, c'est la diversité, la richesse et l'ampleur d'une œuvre encore sous-exploitée par les chercheurs, ainsi que la culture et les talents d'écrivains de Georges/Grégoire II qui s'additionnent à la profondeur de sa pensée théologique.

Le troisième chapitre s'intéresse aux antécédents, à l'articulation, à l'évolution et au rayonnement de la pensée théologique de Georges/Grégoire II. Sans entrer dans les détails, il suffira de noter que celle-ci trouve son ancrage dans la tradition patristique. En effet, les noms des cappadociens, d'Athanase, de Cyrille d'Alexandrie et de quelques autres se lisent à presque toutes les pages de la présentation qu'en offre J.-C. Larchet. De manière plus précise, cette pensée se déploie principalement autour de la triadologie, et plus particulièrement de la procession du Saint-Esprit par le Fils (*dia tou Hyiou ekporeuomenon*). Jean Bekkos voyait dans cette formule attestée chez

certaines Pères un équivalent du *Filioque* des latins, si ce n'est par les mots, du moins quant à sa forme. Georges/Grégoire II s'opposa à cette interprétation contraire à la tradition de foi de l'Église orthodoxe. Celle-ci, depuis Photios, s'en était tenu à une interprétation exclusivement économique de la formule grecque qui comprenait la dispensation, le don et l'envoi de l'Esprit par le Fils, dans le monde et dans le temps. Georges/Grégoire II chercha à en préciser le sens attesté et transmis par la tradition patristique et, malgré sa nette opposition à la proposition de Bekkos, manifesta une volonté sincère de trouver une solution au problème que posait l'interprétation de la formule. Ainsi, à côté de l'interprétation économique, il en proposera une plus proprement théologique qui considère que l'Esprit est éternellement révélé, ou manifesté par le Fils.

La deuxième partie du volume s'ouvre sur la belle introduction de Chrysostomos Sabbatos au *Discours antirrhétique*. Cette œuvre constitue la première expression connue de la théologie de Georges de Chypre, avant son accession au patriarcat. Sabbatos précise les rapports entre cette œuvre et une autre transmise sous le titre de *Sur la procession du Saint-Esprit* qui consiste non pas en une œuvre proprement dite, mais plutôt en un abrégé composé d'une compilation d'extraits de Georges/Grégoire II adressés à Bekkos. Il dresse ensuite une liste et une description de plus d'une vingtaine de manuscrits qui la contiennent en tout ou en partie. Vient ensuite une édition du texte grec et la traduction française. L'importance scientifique de cette édition est à noter en ce qu'elle constitue véritablement l'*editio princeps* du *Discours antirrhétique* puisque cette œuvre était partiellement inédite. Les précédentes éditions au nombre de trois, notamment celle de Dosithée de Jérusalem (1698) reproduite dans la *Patrologie grecque* reposent en effet sur des manuscrits qui transmettent la version abrégée. Enfin, quatre autres œuvres théologiques de Georges/Grégoire II sont traduites en français : 1) l'*Exposé du Tome de la foi contre Bekkos* : ce traité, bien que rédigé par ses soins, ne constitue pas une œuvre personnelle en ce sens qu'il a été entériné et proclamé dans le cadre du second synode des Blachernes, ayant ainsi la valeur d'un texte dogmatique pour l'Église orthodoxe. Il contient une confession de foi commune, un bref exposé théologique et onze sentences de condamnation des positions de Bekkos et de ses partisans ; 2) l'*Apologie* dans laquelle il réfute certaines interprétations de l'expression « par le Fils » et propose son interprétation théologique signifiant la manifestation éternelle de l'Esprit par le Fils ; 3) la *Confession de foi* qui fait l'apologie du *Tome* contre certains soupçons soulevés par l'écrit du moine Marc ; enfin, 4) a *Lettre à l'empereur Andronic II* dans laquelle il se défend des accusations soulevées contre lui à la suite de l'écrit du moine Marc.

Il est à souhaiter que ce volume stimule la recherche autour des événements historiques, de la pensée et de l'héritage laissé par cette importante figure de l'Église orthodoxe de la seconde moitié du treizième siècle. Les chantiers sont nombreux. Parmi eux : études de détails sur l'histoire de la réception de la formule « par le Fils » et sur les relations entre les principaux acteurs de cette période ; traductions françaises et études d'ensemble et de détails de ses *Lettres* qui sont un témoin précieux pour connaître sa personnalité, ses relations et les circonstances politiques et religieuses de son temps ; étude de son œuvre littéraire non théologique ; études de détails sur son patriarcat et sur son œuvre théologique.

Notons en terminant que le prix (29€) suggéré par le Cerf pour ce volume est tout à fait raisonnable. En effet, à une époque où le prix des livres chez certains éditeurs rend leur acquisition difficile, même par les bibliothèques scolaires, et impossible pour les étudiants, ce détail mérite d'être souligné.

Serge CAZELAIS

Ottawa

TROIS OUVRAGES SUR HANS URS VON BALTHASAR

Vincent HOLZER, **Hans Urs von Balthasar**, coll. « Initiations aux théologiens », Paris, Cerf, 2012, 13,5 × 21,5 cm, 311 p., ISBN 978-2-204-09620-1.

Il y a beaucoup à dire et à expliquer en ce qui concerne la pensée du père Hans Urs von Balthasar. Elle est d'une ampleur et d'une densité si impressionnantes. Le P. Vincent Holzer, fin connaisseur de cette œuvre unique et originale du 20^e siècle, nous initie à la totalité de l'œuvre balthasarienne en tenant compte de sa dynamique méthodologique propre. Au début du chapitre 1, l'intégration (Goethe) et la convergence (Newman) sont présentées comme des outils privilégiés pour une analyse détaillée et complexe. La méthode « du discernement de l'élément chrétien » (Guardini) permet le développement vers un christocentrisme trinitaire qu'on lui reconnaît. Une fois que les outils méthodologiques sont bien mis en place et justifiés, l'auteur expose d'un point de vue bio-bibliographique le cheminement de pensée du P. Balthasar. Dans le chapitre 2, il est davantage question du rapport entre philosophie et théologie. L'auteur nous montre comment la pensée du P. Balthasar représente un modèle dans ce qui constitue « la relation entre métaphysique de l'être et économie de la Révélation » (p. 89). Ici, se profile déjà le débat incontournable avec Karl Barth.

Avec le chapitre 3, nous entrons dans la 2^e partie, « *Theatrum Dei* », qui nous permet de découvrir le « cœur de la théologie balthasarienne » (p. 133). La dramatique divine du salut qui se concentre dans l'événement du Samedi Saint est parfaitement insérée ou intégrée dans le mystère trinitaire. La pensée du P. Balthasar est belle et bien une christologie-trinitaire révélant le « toujours-plus de l'amour » (p. 163ss). Il n'est donc pas étonnant que l'auteur développe dans le chapitre 4 une profonde réflexion sur la christologie du « samedi saint », cœur de la théodramatique.

Finalement, c'est dans le 3^e partie que notre auteur excelle : « Une œuvre en débat ». H. Urs von Balthasar a eu de vifs échanges théologiques avec deux contemporains, les deux « Karl » : Karl Barth (chapitre 5) et Karl Rahner (chapitre 6). Dans le débat avec Karl Barth, le P. Balthasar fut amené à clarifier selon l'usage méthodologique de l'intégration (bien que l'intégration soit plus qu'une méthode) l'universalisme chrétien dans une vision du monde où philosophie et théologie sont en parfaite harmonie sans que ces deux réalités se confondent. Dans le débat plus complexe et plus douloureux entre Balthasar et Rahner, l'auteur nous présente le développement historique et le cœur de la controverse : Balthasar optant pour le point de vue biblique de l'accomplissement des Écritures et Rahner pour une « théologie transcendante plus philosophique que biblique » (p. 267).

L'ouvrage du P. Holzer est publié dans la collection « Initiations aux théologiens ». Il est indubitable que ce volume répond à une nécessité. Il n'est pas facile d'introduire de nouveaux lecteurs à l'œuvre du grand théologien de Lucerne. Mais l'auteur tout à la fin de son ouvrage nous confie l'incontournable devoir de plonger dans le texte original: « On peut entrer dans la théologie balthasarienne et l'on doit y entrer par la grande porte. » (p. 297) La réflexion du P. Holzer présentée dans ce volume est donc une invitation pressante à ne pas hésiter à lire et méditer une œuvre certes redoutable et complexe, mais qui nourrit profondément le cœur et l'intelligence.

Philippe DOCKWILLER, **Le temps du Christ. Cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar**, coll. « Cogitatio Fidei », 280; préface de Vincent HOLZER. Paris, Cerf, 2011, 13,5 × 21,5 cm, XVI-356 p., ISBN 978-2-204-09451-1.

Lorsque j'étais jeune étudiant en théologie, j'ai eu la joie d'écrire un mémoire de maîtrise sur la « Théologie de l'histoire chez Hans Urs von Balthasar ». Cette étude me conduisait à reconnaître comment sa Théo-dramatique devenait indubitablement le sommet ultime et décisif de sa réflexion sur ce sujet. Le P. Philippe Dockweller quant à lui en renonçant à une approche génétique pouvait librement approfondir ce thème central de la pensée de Balthasar à partir de son point de vue le plus significatif, l'analogie du drame. C'est à partir de cette réalité que peut s'éclairer véritablement et profondément la théologie de l'histoire qui s'est développée petit à petit dans le parcours bio-bibliographique du P. Balthasar. On comprend ainsi ce pourquoi il était légitime et essentiel pour notre chercheur de renoncer à une étude génétique et de s'investir dans une méthode herméneutique qui a permis de rendre de manière encore plus intelligible cette unité de pensée à travers une œuvre aussi vaste que foisonnante. Le P. Vincent Holzer n'a pas pu s'empêcher d'écrire tout à la fin de sa préface: « Nous sommes donc en présence d'une étude de fond qui prend place parmi les meilleures recherches en cours sur le théologien de Lucerne. » (p. XV) De fait, deux questions légitimes se posent: Pourquoi la pensée de Balthasar attire-t-elle autant de chercheurs encore aujourd'hui? Et pourquoi attire-t-elle le meilleur?

Ce qui fait l'originalité de cet ouvrage et même ce qui lui en donne une valeur unique, se trouve dans le fait de révéler une clef herméneutique qui traverse toute l'œuvre de Balthasar. Le P. Dockweller nous fait découvrir l'importance du « maintien de la tension », autrement dit de la valeur dynamique et intégrative qu'il y a à ne pas chercher à résoudre l'irréductible polarité. Alors que plusieurs cherchent à vouloir résoudre ce qu'ils considèrent comme des contradictions, Balthasar y voit les lieux d'une tension insoluble propre au dynamisme esthétique de l'être. C'est ainsi que la dramatique devient l'*analogon* de cette tension appliquée au rapport entre la liberté humaine finie et la liberté infinie de Dieu, fondement de la théologie de l'histoire.

Le P. Dockweller nous fait voir jusqu'à quel point le respect de cette « tension maintenue » traverse l'ensemble de la pensée balthasarienne et qu'elle s'enracine très tôt dans la réflexion du jeune Balthasar. L'étude sur l'interprétation de la pensée de Grégoire de Nysse par Balthasar est un exemple tout à fait pertinent. Alors que Balthasar aurait pu succomber à la tentation de vouloir résoudre la « *diastèmè* » de

Grégoire de Nysse, il la respecte, et même la valorise en montrant qu'elle devient un dynamisme intégrateur de l'être aspirant constamment à la plénitude. La question se pose pourtant: cette clef d'interprétation est-elle uniquement herméneutique? Peut-on affirmer qu'il s'agit encore plus d'un principe fondamental, philosophique et théologique? Ce sens de la «*diastèmè*» ne s'enracine-t-il pas plus profondément encore dans l'expérience originelle que Balthasar a bien mise en évidence dans son tout premier ouvrage esthétique, *Die Entwicklung des musikalischen Idee* (1925) où il affirme que «la musique est l'art le plus *insaisissable* qui nous *saisit* le plus profondément»? Dans cette tension esthétique s'enracine et se déploie le dynamisme de l'aspiration vers la plénitude. De cette expérience esthétique-métaphysique fondatrice se révèle le cœur d'une pensée qui ne cessera de considérer la tension comme «lieu théologique» fondant la Dramatique divine comme analogue et symbole par excellence du rapport entre l'homme et Dieu.

Le P. Dockwiler a eu le très grand mérite d'approfondir le sens de cette tension. Il vaut la peine de citer ce passage qu'on retrouve en conclusion de son premier chapitre sur l'analyse de Balthasar concernant la pensée de Grégoire de Nysse: «*Sur le plan herméneutique, la façon dont Balthasar lit Grégoire de Nysse nous apprend que: d'une part, l'apparente contradiction chez un auteur ancien est relue sous la clé d'une vision dramatique. La polarité qui maintient les éléments contradictoires sans penser à les résorber l'un dans l'autre ou à en exclure un au profit de l'autre, est une forme de pensée dont nous verrons qu'elle est transposée en scène. Dans cet espace apparaissent des figures contradictoires qui participent pourtant à l'expression même du drame et à la constitution de sa signification.*» (p. 74) Cette affirmation nous indique comment effectivement Balthasar a analysé Grégoire de Nysse (1^{er} chapitre), pourquoi le «Dialogue théologique» avec Karl Barth (2^e chapitre) était incontournable pour maintenir ce point de tension au sein d'une pensée profondément christocentrique et ce dans la perspective d'une juste compréhension de l'*analogia entis*. Le 3^e chapitre de cette 1^{ère} partie a donc comme objectif de montrer comment cette Théodramatique ne peut émerger que si une figure dramatique, le Christ, nous a d'avance intégrés dans le jeu qui se déploie sur la scène du monde.

La 2^e partie de cet ouvrage permet de mieux comprendre comment se fait le passage de l'histoire du monde à la scène du monde. Il n'est pas évident de reconnaître le théâtre non seulement comme lieu de connaissance, mais aussi comme lieu de savoir théologique. Dans le chapitre 4, c'est par la médiation de «la triple *mimèsis* de Ricoeur» que se justifie une épistémologie de «l'expérience théâtrale». Dans la pré-compréhension de la figure perçue (*mimèsis* 1: représentation de l'action), en passant par la configuration syntagmatique (*mimèsis* 2: mise en forme littéraire), on parvient à la refiguration (*mimèsis* 3: restitution de l'agir et du pâtir). Le chapitre 5 étudie comment Balthasar «défend la pertinence du genre théâtral en regard des critiques légitimes qui font de cette représentation un potentiel jeu de dupes» (p. 34). Le chercheur nous fera découvrir l'influence des *Exercices* de saint Ignace dans cette reconnaissance du théâtre comme lieu de connaissance. Il voit dans l'expérience spirituelle des *Exercices*, dans cette démarche appelée «composition des lieux», l'expériment théâtral par lequel on participe ou accède à la Figure centrale qui se révèle dans l'espace de jeu. À la lumière de ces deux chapitres, le chapitre 6 explorera la métaphore du *Theatrum Mundi* à travers deux pièces appartenant au monde baroque: *Le*

soulier de satin de Paul Claudel et *Grand Théâtre du monde* de Pedro Calderón de la Barca. Ces deux pièces permettent « d'illustrer les notions de scène du monde, de personnages et de rôles, et mettent en lumière deux manières de configurer l'expérience temporelle » (p. 188) : le temps mesuré nécessaire à la performance et le temps qui ouvre à l'éternité et qui pousse à une réflexion sur le temps dramatique. C'est ici que se dévoile le lien le plus étroit entre l'Esthétique théologique et la Dramatique divine puisque c'est sur la scène dramatique que se révèle la Figure centrale de la révélation. Un personnage qui n'est qu'un fragment de la scène peut représenter une totalité. Ce fait scelle et justifie ultimement la reconnaissance du théâtre comme lieu théologique.

La 3^e partie intitulée « Herméneutique biblique dramatique et interprétation de la temporalité » se partage aussi en trois chapitres. Elle vise globalement à identifier encore plus clairement le centre intégrateur de l'histoire, la figure de révélation à travers la notion de « personne du drame ». Le chapitre 7 : « Une lecture dramatique des Écritures » porte un sous-titre significatif, « La communion des saints comme *Sitz im Leben* », qui indique un choix herméneutique provocateur, décisif et novateur : « En théologie, l'historicité correspond certes à une enquête sur des données mais pas seulement : il y faut aussi une expérimentation propre de la vie divine manifestée dans le monde, agie par l'Esprit dans l'Église. Cette expérimentation propre dessine les conditions d'une interprétation authentique, théologale. » (p. 242) Le chapitre 8 : « Deux scènes du Nouveau Testament » convoque de fait la scène des évangiles et celle de l'Apocalypse. La scène des évangiles met particulièrement en évidence comment « les temps sont confrontés à leur fin » (p. 244) et la scène de l'Apocalypse comment l'histoire est ordonnée à sa fin. Ces refigurations scéniques du temps et de l'espace approfondissent le thème de la centralité de la révélation, la centralité de la *fin* qui rayonne sur le tout et la centralité de l'histoire dans la parole faite chair. Finalement, le chapitre 9 met en évidence le christo-centrisme reconnu de Balthasar dans sa conception de la théologie de l'histoire intégrée au sein d'une dramatique divine plus englobante.

Le choix fait par le P. Dockwiler de considérer la théologie de l'histoire non pas d'abord du point de vue théologique, mais du point de vue de l'analogie dramatique a permis de mieux saisir la radicalité du christo-centrisme en tant qu'il embrasse chaque moment de la temporalité dans la totalité de son éternité. Jésus Christ est la clef de voûte de toute l'histoire.

Nathanaël PUJOS, **La « kénose » du Père chez H.U. von Balthasar. Genèse et limites**, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 2013, 13,4 × 21,4 cm, 201 p., ISBN 978-2-204-09743-7.

L'étude de Nathanaël Pujos est très ciblée. Elle s'attaque à la redoutable question, résolument centrale chez le P. Balthasar, de la « kénose » intra-trinitaire, de la « kénose » du Père. Le sous-titre de l'ouvrage est très représentatif de la démarche proposée : « Genèse et limites ». Ces deux parties importantes encadrent une partie médiane : « Exposition du concept "kénose du Père" ».

Dans la 1^{re} partie, Nathanaël Pujos présente les différentes influences qui ont joué dans l'élaboration du concept « kénose du Père ». Du point de vue de l'influence philosophique, on passe de l'*analogia entis* de Eric Przywara à l'*analogia fidei* de Karl Barth pour voir émerger l'analogie christologique du P. Balthasar. Du point de vue de l'influence théologique, l'auteur nous révèle l'influence qu'a exercée Serge Boulgakov sur le P. Balthasar sans que ce dernier tombe dans les travers de l'herméneutique sophiologique. L'influence mystique est largement reconnue; il s'agit de l'apport important d'Adrienne von Speyr dans ses expériences spirituelles du vendredi saint et du samedi saint. Cette première partie se clôt avec une réflexion sur le caractère dramatique de la sotériologie telle qu'elle se manifeste au cœur de la Trilogie balthasarienne avec *La Dramatique divine*. Les grands thèmes de la liberté, du péché, de la colère de Dieu, de la substitution sont présentés pour mieux cerner la problématique de la « kénose ». Déjà se profile la tension entre Trinité économique et Trinité immanente: « le drame trouve donc sa mesure dans l'infini de Dieu, que la kénose de la croix révèle » (p. 72).

Le titre de la 2^e partie dit bien ce dont il est question: « Exposition du concept de la kénose du Père ». Cette exposition se fait selon trois approches: dramatique, épistémologique et dogmatique. La première a pour but de montrer comment cette première kénose intra-trinitaire permet un « emboîtement vertigineux des kénoses » (p. 83): kénoses de la création, de l'Alliance, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Église (celle-ci n'est pas nommée par l'auteur). La deuxième approche en faisant réfléchir sur le thème de la « donation », nous questionne sur les conséquences ultimes de ce don qui implique une tension entre « autopoSESSION » (il faut être libre pour donner et se donner) et « dépoSESSION » (puisque le don implique une totale désappropriation). Comment cette tension peut-elle être possible en Dieu Trinité et jusqu'où peut-on aller? C'est à partir de cette tension que se déploie « la kénose du Père ». Ici, l'apport du philosophe Ferdinand Ulrich est enfin mis en évidence. La troisième approche, dogmatique, prépare la troisième partie critique. L'auteur montre que, si l'on compare avec la théologie de saint Thomas d'Aquin, l'approche balthasarienne est difficilement compatible. Il s'agit bien de deux systèmes théologiques ayant deux visées très différentes. Thomas d'Aquin est plus conceptuel et métaphysique. Il cherche à réconcilier les pensées. Balthasar se situe dans une perspective plus radicalement sotériologique et dramatique. Il cherche à intégrer les personnes dans le Drame divin.

À la lumière de ces deux premières étapes, il ne sera pas difficile d'établir la critique qui fait l'objet de la troisième partie de ce volume, intitulée: « Limites du concept "kénose du Père" ». Cette partie critique se partage elle aussi en trois sections: dogmatique, fondamentale et épistémologique. La critique dogmatique est élaborée à partir de l'affirmation du concile de Latran IV: « On ne peut pas dire que le Père a transféré sa substance dans le Fils en l'engendrant, comme s'il l'avait donné à un fils sans la retenir pour lui-même: autrement, il aurait cessé d'être substance. Il est donc clair que le Fils, en naissant, a reçu la substance du Père sans aucune diminution de celle-ci. » (DH 805) C'est ici que le P. Balthasar marche sur un fil de rasoir. Ayant renoncé à l'approche essentialiste de l'*esse in* de la « relation subsistante », la question se pose: jusqu'où le Père peut se perdre « kénotiquement » dans le Fils sans perdre sa substance de Père? La préoccupation sotériologique du P. Balthasar doit

donc être mise à la question dans la deuxième section sur la critique fondamentale. L'auteur pose la question : « La Trinité économique contraint-elle la Trinité immanente à la kénose ? » Dans l'un et l'autre cas (critique dogmatique et critique fondamentale), nous sommes renvoyés à la visée sotériologique et dramatique de la pensée du P. Balthasar que la critique épistémologique doit maintenant questionner : « abus de vocabulaire théologique ou visée sotériologique ? »

Cette étude menée avec rigueur qui a pour avantage de présenter de manière succincte un thème riche, vaste et hautement problématique mérite cependant d'être relue à la lumière d'autres recherches. Nous pensons par exemple à celle du père Pascal Ide qui, dans *Une Théologie du don*, offre un panorama intégral de la pensée balthasarienne et permet de mieux situer le thème de la « kénose ». D'ailleurs, le préfacier de cet ouvrage a pu écrire comment cette recherche permet une sortie du « kénotisme » balthasarien. Et une autre recherche permet de mieux cerner le rapport entre l'approche théologique de saint Thomas d'Aquin et celle de Balthasar : Étienne Vetö, *Du Christ à la Trinité. Penser les mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*. Sachant, comme l'évoque si bien Nathanaël Pujos à la conclusion de son ouvrage, que le P. Balthasar a su garder le cœur et l'esprit ouvert au sens du Mystère, débordant et inépuisable d'Amour, nous sommes sûr, et il n'est pas nécessaire d'être prophète pour le dire, que le thème de la « kénose » dans l'œuvre de Balthasar fera encore couler beaucoup d'encre...

Mario ST-PIERRE

Viktória Hedvig DEÁK, **La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine**, coll. « Histoire » ; traduit du hongrois par Alexis LÉONAS avec la collaboration de Bruno MEYNADIER et Marianne SÁGHY ; préface de André VAUCHEZ. Paris, Cerf, 2013, 14,3 × 23,5 cm, 351 p., ISBN 978-2-204-09685-0.

Écrit par une sœur dominicaine, cet ouvrage, qui porte sur sainte Marguerite de Hongrie (1242-1270), fille cadette du roi Béla IV, se divise en trois longs chapitres, flanqués d'une introduction et d'un épilogue, et il se termine par une Bibliographie substantielle.

Dans son introduction, l'auteure commence par résumer son objectif : « Ce livre n'a pas pour but de raconter toute l'histoire de sainte Marguerite de Hongrie : notre objectif se limite à l'étude de l'influence de la sainte au Moyen Âge à travers le prisme de sa postérité hagiographique, notamment de sa *Legenda maior* écrite par le dominicain français Garin de Gy-l'Évêque. L'examen du parcours hagiographique de la sainte hongroise éclaire les enjeux de l'hagiographie "féminine" au sein de l'ordre des Prêcheurs et dans le contexte plus large du Moyen Âge européen » (p. 13). L'introduction de Deák offre une présentation de la princesse devenue moniale dominicaine, ainsi que de sa famille, de sa dynastie et de l'ordre dominicain en Hongrie médiévale.

Le chapitre initial décrit ce que fut le premier siècle de l'hagiographie dominicaine, soit environ de 1230 à 1350. Par « hagiographie dominicaine » Deák entend des légendes et des vies rédigées par des dominicains pour commémorer des frères,

moniales ou amis de l'Ordre des Prêcheurs, qui moururent en odeur de sainteté. Elle nous apprend qu'à partir de la fin du XII^e siècle, l'idée de sainteté change: elle n'est plus le privilège de l'état monastique ou des hautes sphères sociales, mais elle se remarque aussi chez d'humbles gens et des femmes, dont on souligne l'humanité et la pauvreté, et qui sont par conséquent imitables.

Le second chapitre examine les documents relatifs à la vie de Marguerite de Hongrie, surtout la *Legenda maior*, une eulogie commandée par le Maître de l'Ordre des Frères Prêcheurs; c'était une première, car jamais les dominicains n'avaient songé à faire écrire la vie d'une femme.

Le troisième chapitre nous propose une lecture de ce texte, à commencer par une analyse de sa structure. Ainsi se dessinent l'enfance, la spiritualité, la lumière mystique, l'ascèse, les vertus, le soin des malades, les miracles (avant et après son décès) et la sainte mort de Marguerite.

Nous avons affaire ici à un ouvrage de base, extrêmement fouillé, à partir tant des documents médiévaux que des études contemporaines.

Louis ROY, o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

LIVRES REÇUS

Ouvrages publiés par ou sur des professeurs du Collège universitaire dominicain

- Daniel CADRIN, *Dieu appelle toujours. Aperçus sur la vie consacrée aujourd'hui*, préface de Timothy RADCLIFFE, postface de Lorraine CAZA. Montréal, Novalis, 2015, 14 × 19 cm, 240 p., 27,95 \$CDN, ISBN 978-2-89688-157-4.
- Françoise DERoy-PINEAU, *Lorraine Caza, femme de prière, femme d'action*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2015, 13 × 20 cm, 231 p., 20,95 €, ISBN 978-2-89760-012-9.
- Michel PROULX, *À la recherche du bonheur. Une lecture du livre de Qohélet*. Montréal, Novalis, 2015, 14 × 19 cm, 240 p., 27,95 \$CDN, ISBN 978-2-89688-173-4.

Philosophie

- Camille DE BELLOY, *Dieu comme soi-même. Connaissance de soi et connaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin: l'herméneutique d'Ambroise Gardeil*, coll. «Bibliothèque thomiste», 63. Paris, J. Vrin, 2014, 16 × 24 cm, 293 p., 32 €, ISBN 978-2-7116-2605-2.
- Thomas DE KONINCK, *À quoi sert la philosophie?*, coll. «Kairos». Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, 12,5 × 19 cm, 140 p., 19,95 \$CDN, ISBN 978-2-7637-8972-9.
- William E. MANN, *God, Modality, and Morality*. Oxford-New York, Oxford University Press, 2015, 16 × 24 cm, x-369 p., s.p., ISBN 978-0-19-9370-76-4.
- Jennifer Mather SAUL, *Lying, Misleading and What is Said. An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 2015 (paperback edition), 13,8 × 22 cm, xii-146 p., ISBN 978-0-19-874411-5.
- Shannon SULLIVAN, *The Physiology of Sexist and Racist Oppression*, coll. «Studies in Feminist Philosophy». Oxford, Oxford University Press, 2015, 15,5 × 23,5 cm, x-202 p., ISBN 978-0-19-025061-4.
- Richard C. TAYLOR, Luis Xavier LÓPEZ-FARJEAT (eds.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, coll. «Routledge Philosophy Companions». London-New York, Routledge, 2015, 18 × 25,2 cm, xvii-433 p., ISBN 978-0-415-88160-9.

Bible et judaïsme

- Yvan BOURQUIN *L'inattendu de Dieu. Scènes imprévisibles dans l'évangile de Marc*, coll. « Parole en liberté ». Bière, Éditions Cabédita, 2015, 15 × 22 cm, 94 p., 16 €, ISBN 978-2-88295-741-2.
- Jacques CAZEAUX, *Luc, le taureau d'Ézéchiél. Essai*, coll. « Lectio divina », 268. Paris, Cerf, 2015, 13,5 × 21cm, 676 p., 34 €, ISBN 978-2-204-10579-8.
- Élian CUVILLIER, *Marie, qui donc es-tu? Un regard protestant*, coll. « Parole en liberté ». Bière, Éditions Cabédita, 2015, 15 × 22 cm, 91 p., 16 €, ISBN 978-2-88295-740-5.
- Simcha JACOBOWICI et Barrie WILSON, *L'Évangile (sic) oublié. Le texte qui révèle le mariage de Jésus et de Marie Madeleine*. Traduit de l'américain par Catherine MAKARIUS. Neuilly-sur-Seine, Michel Lafon, 2015, 15 × 23,5 cm, 461 p., s.p., ISBN 978-2-7499-1196-0.
- Adam KOLMAN MARSHAK, *The Many Faces of Herod the Great*, Foreword by John J. COLLINS. Grand Rapids MI - Cambridge UK, William B. Eerdmans, 2015, 15,2 × 22,9 cm, xxxii-400 p., 35,00 \$USA, ISBN 978-0-8028-6605-9.
- David G. MULLER JR., *Testing the Apocalypse. The History of the Book of Revelation*. Bloomington IN, WestBow Press, 2015, 15 × 23 cm, xiv-127 p., 11,95 \$USA, ISBN 978-1-4908-7642-9.
- Armand PUIG I TARECH (éd.), *Relectures de l'Esriptura a la llum del Concili Vaticà II (2) «La vinya»*, coll. « Scripta Biblica », 14. Tarragona, Associació Bíblica de Catalunya, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2015, 15,5 × 23,5 cm, 242 p., s.p., ISBN 978-84-9883-734-6.
- Armand PUIG I TARECH (éd.), *Relectures de l'Esriptura a la llum del Concili Vaticà II (2) «La serp d'aram»*, coll. « Scripta Biblica », 15. Tarragona, Associació Bíblica de Catalunya, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2015, 15,5 × 23,5 cm, 229 p., s.p., ISBN 978-84-9883-733-9.
- Richard Jude THOMPSON, *Terror of the Radiance: Aššur Covenant to YHWH Covenant*, coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 258. Fribourg, Academic Press / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 15,9 × 22,2 cm, 266 p., 78,00 CHF, ISBN 978-3-7278-1737-3.
- Barry. G WEBB, *The Book of Judges*, coll. « The New International Commentary on the Old Testament ». Grands Rapids MI, William B. Eerdmans, 2012, 15 × 23,5 cm, xx-555 p., 52,00 \$USA, ISBN: 978-0-8028-2628-2.
- André WÉNIN, *Dieu, le diable et les idoles. Esquisses de théologie biblique*, coll. « Lire la Bible », 187. Paris, Cerf, 2015, 13,5 × 21,5 cm, 202 p., 22 €, ISBN 978-2-204-10431-9.
- Nicolas Thomas WRIGHT, *The Paul Debate: Critical Questions for Understanding the Apostle*. Waco TX, Baylor University Press, 2015, 14,5 × 22 cm, xi-110 p., s.p., ISBN 978-1-4813-0417-7.
- Jean ZUMSTEIN, *Notre Père La prière de Jésus. Pour revisiter notre quotidien*, coll. « Parole en liberté ». Bière, Éditions Cabédita, 2015, 15 × 22 cm, 91 p., 16 €, ISBN 978-2-88295-738-2.

Théologie, sciences religieuses et spiritualité

- Patrick ARIS, *Mgr Romero et l'Église disciple*. Archaïe Haïti, Ateliers Saint-Benoît, 2015, 13,5 × 21,5 cm, 228 p., s.p., ISBN 978-99970-4-506-5.
- Yvon DAIGNEAULT, *Nous les prêtres. Rendez-vous avec l'Évangile*; lettre-préface du pape François. Paris, Éditions Salvator, 2015, 11 × 17 cm, 190 p., 9,90 €, ISBN 978-2-7067-1253-1.
- Bertrand DUMAS et Dennis GIRA (dir.), *Le désir en question. Regards bouddhistes et chrétiens*. Actes du colloque interreligieux du 6 au 8 juillet 2012 au centre théologique de Meylan-Grenoble. Lyon, PROFAC, 2015, 14,8 × 20,8 cm, 186 p., 16 €, ISBN 978-2-85317-146-5.
- Roger ÉBACHER, *Devenir enfant de Dieu. La croissance spirituelle dans l'Évangile de Jean*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2015, 12,5 × 19 cm, 224 p., 20,95 €, ISBN 978-2-89760-006-8.
- Crispin FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, Vol. 1. *Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond*, « Cascade Books ». Eugene OR, Wipf and Stock Publishers, 2015, 15 × 23 cm, xx-367 p., s.p., ISBN 978-1-62032-889-7.
- Pape FRANÇOIS, *Loué sois-tu. Lettre encyclique "Laudato si" sur la sauvegarde de la maison commune*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2015, 13 × 20 cm, 183 p., 4,50 €, ISBN 978-2-89760-021-1.
- Mohamed Aziz LAHBABI, *La personne en Islam. Liberté et témoignage* coll. « l'Autre et les autres », 18; introduction et édition par Markus KNEER. Namur-Paris, Éditions Lessius, 2015, 14,5 × 20,5 cm, 136 p., 14,00 €, ISBN 978-2-8-87299-289-8.
- André LÉCUYER, *En faveur de la femme en Église. Un cri de l'âme, un cri du cœur*. Réflexions sur le rôle de la femme et la véracité des récits bibliques, Ottawa, Les Éditions SIC, 2015, 13,3 × 21 cm, 123 p., s.p., ISBN 978-2-922367-03-4.
- Patrick LENS, *Que votre fruit demeure. Croissance spirituelle et développement humain chez Maître Eckhart*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2015, 13 × 20 cm, 167 p., 16 €, ISBN 978-2-7122-1372-5.
- Gerard O'COLLINS, *Christology. Origins, Developments, Debates*. Waco TX, Baylor University Press, 2015, 16 × 23,5 cm, 208 p., 39,95 \$USA, ISBN 978-1-4813-0256-2.
- Marc OUELLET, *Mystery and Sacrament of Love. A Theology of Marriage and the Family for the New Evangelization*, « Humanum. Pontifical John Paul II Institute Series »; translated by Michelle K. BORRAS and Adrian J. WALKER. Grand Rapids MI – Cambridge UK, William B. Eerdmans, 2015, 15,2 × 22,8 cm, xiv-332 p., 35,00 \$USA / 23,99 £, ISBN 978-0-8028-7334-7.
- Yvon POITRAS, *Écouter la vie...vivre l'Évangile*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2015, 14 × 21,5 cm, 182 p., 16,75 €, ISBN 978-2-89760-000-6.
- Bernard POUPARD, *Méditations du crépuscule*, coll. « Petite bibliothèque monastique ». Paris, Éditions Salvator, 2015, 12,7 × 20 cm, 141 p., 13,90 €, ISBN 978-2-7067-1249-4.

Nathanaël PUJOS, Emmanuelle BORCHARDT, Anthony ARINIELLO, *Discerner concrètement sa vocation*, Paris, Éditions des Béatitudes, 2015, 13,5 × 21 cm, 78 p., 7 €, ISBN 978-2-84024-906-1.

THÉODORET DE CYR, *La Trinité et l'Incarnation*, I. *Sur la Trinité sainte et vivifiante*, coll. « Sources chrétiennes », 574; texte critique, introduction, traduction, notes et annexe par Jean-Noël GUINOT, Paris, Cerf, 2015, 12,5 × 19,5 cm, 403 p., 44 €, ISBN 978-2-204-10347-3.

THÉODORET DE CYR, *La Trinité et l'Incarnation*, II. *Sur l'Incarnation du Seigneur*, coll. « Sources chrétiennes », 575; texte critique, introduction, traduction, notes et annexe par Jean-Noël GUINOT, Paris, Cerf, 2015, 12,5 × 19,5 cm, 447 p., 48 €, ISBN 978-2-204-10534-7.

Autres

Solange LEFEBVRE, Céline BÉRAUD, E.-Martin MEUNIER (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, 15,2 × 22,8 cm, 466 p., 49,95 \$CDN, ISBN 978-2-7637-2484-3.

1. Conditions de soumission d'un manuscrit

- 1.1 Le manuscrit doit être inédit.
- 1.2 Le manuscrit sera envoyé par courrier électronique en format Microsoft Word ou en format *RTF (Rich Text Format)* à l'adresse science-et-esprit@udominicaine.ca ou science-et-esprit@dominicanu.ca. Si le texte contient de l'hébreu ou du grec, il sera aussi envoyé en format PDF.
- 1.3 Le manuscrit ne doit pas excéder une longueur de 5000 à 7000 mots.
- 1.4 Le texte de l'article sera suivi d'un sommaire d'une dizaine de lignes au maximum, rédigé en français et en anglais.
- 1.5 Le texte, sur lequel ne doit pas figurer le nom de l'auteur, sera précédé d'une page frontispice contenant les informations suivantes : a) le titre de l'article tel qu'il figure au début du manuscrit ; b) le nombre de mots, incluant le texte et les notes ; c) le nom, l'adresse postale et l'adresse électronique de l'auteur.

2. Évaluation du manuscrit

- 2.1 Le manuscrit sera soumis à deux arbitres pour une évaluation à l'aveugle.
- 2.2 Les arbitres sont invités à remettre leur rapport un mois après la réception du manuscrit.
- 2.3 Dans le cas d'une acceptation conditionnelle ou d'un refus de publication, les rapports des arbitres seront acheminés à l'auteur.
- 2.4 Une fois l'article accepté pour publication, l'auteur remplira le formulaire de cession de droits disponible sur le Site WEB de la revue (www.udominicaine.ca/rse ou www.dominicanu.ca/rse) et attestant que le texte est inédit.

