

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 51 (2001)
Heft: 3: La Bible à la croisée des savoirs

Artikel: Bible, science et souveraineté chez Bacon et Hobbes
Autor: Barnouw, Jeffrey
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381621>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BIBLE, SCIENCE ET SOUVERAINETÉ CHEZ BACON ET HOBBES

JEFFREY BARNOUW

Résumé

Bacon et Hobbes utilisent la Bible avec une force imaginative magistrale, sous la forme de motifs, d'images et d'idées complexes qui, loin d'être accessoires et décoratifs, sont significatifs au niveau structurel de leurs idées fondamentales. Tous deux puisent dans la Bible pour étayer leurs programmes respectifs concernant la science dans ses rapports aux questions de foi et à la religion institutionnelle. En plus, une interprétation baconienne de la Chute ou l'erreur d'Adam donne l'essor à l'idée-clef de Hobbes sur le fondement de la souveraineté.

Bacon et Hobbes figurent parmi les philosophes et les apologistes de la science les plus importants. Un grand nombre de leurs contemporains les tenaient déjà pour des athées. La place si importante qu'occupe la Bible dans leurs écrits pourrait être considérée comme un simple reflet de la place fondamentale et diffuse qu'occupaient les Écritures dans leur culture : la Bible offrait la possibilité de rejoindre les lecteurs qu'ils espéraient trouver. Que leur recours aux Écritures témoigne d'une foi et d'une piété personnelle ou d'une manière de se protéger et d'un certain opportunisme, il est certain que Bacon et Hobbes utilisent la Bible avec une force imaginative magistrale, sous la forme de motifs, d'images et d'idées complexes qui, loin d'être accessoires et décoratifs, sont significatifs au niveau structurel de leurs idées forces. Tous deux puisent dans la Bible pour étayer leurs programmes respectifs concernant la science dans ses rapports aux questions de foi et à la religion institutionnelle.

La continuité entre la conception de la science de Bacon et celle de Hobbes est souvent sous-estimée, négligée voire niée. Leur proximité est pourtant évidente, en particulier pour notre sujet. L'un comme l'autre défendent une séparation stricte entre le domaine de la connaissance et le domaine de la foi. À leurs yeux, la connaissance comme la foi pâtissent de leur confusion¹. En

¹ J. CH. BRIGGS, «Bacon's Science and Religion» in M. PELTONEN (éd.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge-New York [etc.], Cambridge University Press, 1996, p. 172-199. Briggs commence par rappeler que «the notion that the Baconian advancement of learning depends upon a strict separation of divinity and natural

cela, ils se situent dans une ligne de la pensée chrétienne qui remonte au moins jusqu'à Ockham². Dans leurs ouvrages, le recours littéraire et rhétorique à la Bible, et cela n'a rien de paradoxal, se répercute sous la forme d'interprétations fortes (mais justifiables) qui leur permettent de fonder bibliquement cette idée d'une stricte séparation des domaines de la connaissance et de la foi.

Bacon sépare la connaissance fondée empiriquement, la science d'une part, la foi fondée sur la révélation et l'autorité d'autre part. Dans les pages qui suivent, je vais montrer comment cette séparation, soutenue à partir de la Bible, fournit à Hobbes la possibilité d'asseoir sa théorie de la souveraineté et de la loi civile. La relation de Bacon et de Hobbes à la Bible, qui est à la fois intellectuelle et littéraire, peut être vue comme centrée sur deux grandes constructions interprétatives : le rôle attribué à Salomon (pour ce qui concerne Bacon), les images et les idées du livre de Job (pour Hobbes).

1. *Bacon et Salomon*

Bacon ouvre son *The Advancement of Learning* en s'adressant à Jacques I^{er}, dédicataire mais aussi destinataire de l'ouvrage. Bacon exalte son roi pour ses «vertus et facultés que les philosophes appellent intellectuelles» et en particulier pour sa lumière qui est «prompte à prendre feu et s'illuminer [...] à la plus petite étincelle donnée par le savoir d'autrui», et il espère que son travail enflammera le soutien de Jacques pour la science. Dans cet esprit, il rappelle ceci : «L'Écriture dit du roi le plus sage que 'son cœur était comme le sable de la mer'. Celui-ci, bien qu'il soit un des corps les plus grands, est cependant constitué des plus petites et des plus subtiles parties qui soient»³. Ici, Bacon cite 1 Rois 5 (verset 9), un chapitre qui continue ainsi à propos du roi Salomon :

Il prononça trois mille proverbes et ses chants sont au nombre de mille cinq. Il parla des arbres : aussi bien du cèdre du Liban que de l'hysope qui pousse sur le mur ; il parla des quadrupèdes, des oiseaux, des reptiles et des poissons. De tous les peuples et de la part de tous les rois de la terre qui avaient entendu parler de la sagesse du roi Salomon, des gens vinrent pour entendre sa sagesse (5,12-14).

philosophy» est «a longstanding commonplace in Bacon scholarship» (p. 172). Il tente ensuite de corriger cette idée de différentes manières, subtiles mais pas vraiment convaincantes.

² Cf. J. BARNOUW, «The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and the Theodicy of Leibniz» in *Journal of the History of Ideas* 42 (1981), p. 607-628. Repris in J. W. YOLTON (éd.), *Philosophy, Religion and Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Library of the History of Ideas, 2), Rochester, University of Rochester Press, 1990, p. 206-227.

³ F. BACON, *Du progrès et de la promotion des savoirs* (1605), trad. M. Le Dœuff, Paris, Gallimard, 1991, p. 3-4.

Ainsi, Salomon ne sert-il pas seulement de modèle pour Jacques dans sa fonction royale mais aussi de précurseur à Bacon lui-même dans le domaine qu'il appelle l'histoire naturelle. Dans la *Nouvelle Atlantide*, la Maison de Salomon ou, comme ses habitants l'appellent, «Bensalem» (ou encore «fils parfait», une autre référence à Salomon), n'est pas seulement mentionnée parce qu'elle est «consacrée à l'étude des œuvres et des créations de Dieu», selon l'interprétation de Bacon, mais aussi parce que sa bibliothèque contient certains traités de Salomon qui sont perdus dans le monde réel, en particulier son «Histoire Naturelle où il traite de toutes les plantes depuis le cèdre qui est au Liban jusqu'à la mousse qui croît sur les murs, et de tout ce qui vit et qui possède le mouvement»⁴.

Vers le début de son éloge de Jacques I^{er}, dont l'intention pourrait difficilement être plus évidente, Bacon donne des précisions sur sa manière d'aborder le roi, qu'il ne veut pas regarder «avec l'œil inquisiteur de l'orgueil, qui cherche à découvrir ce que l'Écriture dit être soustrait au regard [...]»⁵. Voilà un autre aspect du cœur du roi. Il s'agit cette fois d'une allusion aux premiers versets de Proverbes 25 :

La gloire de Dieu est de cacher quelque chose,
l'honneur des rois est de la trouver.
Les cieux en leur hauteur, la terre en sa profondeur
ainsi que le cœur des rois sont impénétrables.

S'agit-il, avec cette affirmation de Salomon («le cœur du roi est impénétrable» ou insondable), d'un simple conseil pratique, comme c'est souvent le cas dans ses Proverbes, en l'occurrence destiné à prévenir une prétention déplacée ? Dans le deuxième Livre de l'*Advancement*, à propos de la «sagesse concernant le négoce ou les affaires», Bacon commente précisément dans ce sens une longue série de maximes tirées du livre des Proverbes, «ces sentences politiques de Salomon»⁶. Mais dans notre cas, il pourrait bien s'agir d'une remarque fondamentale concernant les limites de la connaissance humaine et, en conséquence, l'attitude qui s'impose vis-à-vis des jugements d'un souverain.

Plus loin dans le premier livre de l'*Advancement*, Bacon s'exprime de manière plus détaillée sur le «roi Salomon» : sa personne «nous montre que le don de sagesse et de savoir fut préféré à toute félicité terrestre ou temporelle, et nous le voyons tant dans la demande formulée par Salomon que dans l'assentiment que Dieu lui donna»⁷. Je reviendrai sur cette requête et son exaucement de la part de Dieu. Bacon ajoute que grâce à cet exaucement,

⁴ F. BACON, *La Nouvelle Atlantide*, trad. M. Le Dœuff et M. Llasera, Paris, Payot, 1983, p. 59.

⁵ F. BACON, *Du progrès et de la promotion des savoirs* (1605), cit., p. 3 (trad. légèrement modifiée).

⁶ *Ibid.*, p. 239-244 (ici : p. 244).

⁷ *Ibid.*, p. 51-52.

Salomon devint capable non seulement d'écrire les paraboles ou aphorismes merveilleux qu'on connaît, touchant la philosophie divine et morale, mais encore de composer une histoire naturelle traitant de toutes les plantes, depuis le cèdre des montagnes jusqu'à la mousse sur les murs, mousse qui n'est qu'une ébauche intermédiaire entre la pourriture et une herbe, et traitant aussi de tout ce qui respire et bouge⁸.

Dans ces lignes, Bacon reprend la première partie du passage de Proverbes 25 cité plus haut afin de montrer que malgré ses nombreux hauts faits dans les domaines de la construction, du gouvernement, de la flotte navale et de l'art de naviguer, Salomon ne revendiqua pour lui-même aucun de ces titres de gloire «et voulut seulement la gloire qu'apporte la recherche du vrai». La gloire de Dieu, lorsqu'il tient caché quelque chose, signifie pour Bacon que «la Royauté divine s'amusait à cacher ses œuvres, afin qu'on les trouve [...]»⁹. Salomon s'intéressait à l'histoire naturelle parce qu'il appréciait la gloire des rois présente dans leur examen, leur recherche et leur découverte de ce que Dieu a caché dans la nature. Ce faisant, Salomon montre la voie à tous ceux qui cherchent. Mais en matière de morale et dans les choses de Dieu, Salomon exerçait un privilège royal, une sagesse qui était sienne à la suite d'un don de Dieu, un don qui, comme Dieu le dit lui-même (et ainsi que nous le verrons), ne sera pas octroyé à d'autres.

Après les louanges de Jacques I^{er} dans l'introduction de l'*Advancement*, Bacon s'attaque à trois arguments que l'on tire généralement de l'Écriture pour critiquer la recherche scientifique. En premier lieu, il répond en montrant «le caractère erroné et inculte de cette opinion, et la méprise sur laquelle elle repose»¹⁰. Il donne en correctif sa propre interprétation des passages en question et cite d'autres textes bibliques (dont un verset de l'Ecclésiaste, livre attribué à Salomon, selon lequel «l'œil ne se contente pas de ce qu'il voit ni l'oreille de ce qu'elle entend», verset que Bacon interprète de manière singulièrement optimiste). Bacon poursuit en soutenant que ces textes bibliques justifient et encouragent la recherche scientifique précisément lorsqu'ils mettent en évidence les limites inhérentes à l'esprit humain et les conséquences restrictives qui en découlent nécessairement.

Quant au jugement de Salomon condamnant le fait de trop écrire ou de lire trop de livres, et à ce qu'il dit sur l'inquiétude qui découle, pour l'esprit, de l'excès de connaissance ; quant à l'exhortation de saint Paul : «Ne nous laissons pas séduire par la vaine philosophie» (Col 2,8) : ces passages, il s'agit de bien les comprendre. Ils énoncent en effet merveilleusement les vraies frontières et limites qui bornent et circonscrivent la connaissance humaine, et cela sans resserrement ni restriction qui fassent qu'elle ne puisse embrasser la nature entière des choses¹¹.

⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹¹ *Ibid.*, p. 9-10.

2. *L'erreur d'Adam*

La science ne progressera que si on réalise à quel point l'esprit humain a besoin d'être corrigé et assisté. En outre, l'entreprise scientifique nécessite l'engagement de nombreux chercheurs et même de nombreuses générations successives de chercheurs. Comme Socrate et Platon, Bacon doit commencer par tenter de saper l'orgueil intellectuel et les fausses idées concernant la connaissance, qui sont les deux obstacles principaux à la recherche. Pour ce faire, il relit l'histoire de la chute dans la Genèse. Selon Bacon, cette histoire ne nous dit pas que la soif de connaissance est la source du mal. Au contraire, elle nous dit pour commencer que la connaissance naturelle est innocente, comme le montre le fait qu'Adam nomme toutes les autres créatures «conformément à leur nature propre» (c'est-à-dire conformément à leurs propriétés). En outre, elle nous dit que la chute est la conséquence de la vaine prétention de la connaissance morale, «l'orgueilleux savoir du bien et du mal, assorti d'une intention chez l'homme de se donner à lui-même la loi et de ne plus s'en remettre aux commandements de Dieu»¹². La manière dont cette conclusion est tirée, à partir du livre de la Genèse, est décisive tant pour la position de Bacon que pour celle de Hobbes.

Bacon reprend cette interprétation plus loin dans le livre 1, en remontant à l'activité innocente réservée à Adam au jardin d'Eden.

De plus, les premières actions de l'homme au Paradis eurent trait aux deux aspects fondamentaux de la connaissance : regarder les créatures et leur donner des noms. Quant à la connaissance qui amena la chute, ce fut, comme nous l'avons rapidement signalé plus haut, non la connaissance naturelle des créatures, mais la connaissance morale du bien et du mal. Cela presupposait que les interdictions et commandements de Dieu n'étaient pas les vrais modèles du bien et du mal, mais que ceux-ci avaient d'autres origines, que l'homme voulait connaître, le but étant de se dérober complètement à Dieu et de dépendre entièrement de soi-même¹³.

Si l'homme peut connaître ou discerner le bien et le mal abstraction faite des commandements et des interdits de Dieu, alors l'homme est en mesure de comprendre les jugements de Dieu, d'en faire le tour par la raison et de les mettre en question. Mais Bacon estime que les commandements et les interdits de Dieu sont l'établissement originel du bien et du mal. Si le jugement de Dieu décide de ce qui est bon et mauvais, alors il est impossible de connaître le bien et le mal tels qu'ils sont en eux-mêmes. Voilà pourquoi ce que Dieu ordonne

¹² *Ibid.*, p. 7-8.

¹³ *Ibid.*, p. 49. Pour en arriver là, Bacon trouve cette astuce : il distingue entre deux aspects de la création, à savoir la puissance et la sagesse. «[...] la masse confuse, matière du ciel et de la terre, [...] fut faite en un instant». Bacon considère cette manière de créer comme ayant «l'aspect d'un travail manuel», alors que «l'ordre et l'arrangement de ce chaos ou masse fut l'ouvrage de six jours» et procède d'un *fiat* (d'un «que cela soit») qui se présente, selon Bacon, «comme une loi, un décret ou une décision» (p. 48).

est moralement bon et ce qu'il interdit moralement mauvais. Bacon développe cette idée dans un texte intitulé *Confession de foi*. Lors de la chute,

l'homme déchut complètement vis-à-vis de Dieu, se permettant d'imaginer que les commandements et les interdictions de Dieu n'étaient pas les règles du bien et du mal mais que le bien et le mal avaient leurs propres principes et leurs propres origines ; et il convoita la connaissance de ces origines dans le but de ne plus dépendre de la volonté révélée par Dieu, pour ne plus dépendre que de lui-même et de sa propre lumière, tel un Dieu¹⁴.

Les «propriétés» des créatures, dont la connaissance naturelle permit à Adam d'imposer à chacune d'entre elles le nom approprié, avec perspicacité, n'a pas son équivalent pour ce qui est du bien et du mal, qui ne sont donc pas un objet de connaissance pour les mortels. Défendre la perspicacité de l'individu dans le discernement du bien et du mal, que ce soit dans les affaires morales ou civiles où ces questions jaillissent forcément, ne peut qu'entraîner davantage de désaccord et de discorde. En ce sens-là aussi, le cœur du roi, comme celui de Dieu, est insondable. Car ce qui fonde son jugement n'est pas tel principe objectif que l'on peut rendre évident aux yeux des autres. Ses commandements et ses jugements ne peuvent pas être expliqués ou compris avec discernement mais doivent être simplement acceptés comme donnés.

Cette conception est très proche de celle que Hobbes trouve dans le livre de Job (ou qu'il associe à ce livre) et qui va jouer un rôle fondamental dans sa compréhension de la nécessité et de la légitimité du dieu mortel qu'est l'État, le Léviathan. La paix ne peut être sauvegardée que par la souveraineté qui fonde la loi civile (et qui n'y est donc pas elle-même soumise). Le fait que des personnes ou des factions opposées souhaitent que le juste et l'injuste soient définis en conformité avec leurs intérêts propres est un obstacle majeur à la paix. Pour éviter cet écueil, il faut fonder les normes du comportement dans une autorité acceptable par tous. Une loi est rendue juste précisément par ce qui fait d'elle une loi : le fait d'être ordonnée par le souverain.

Souvenons-nous de la requête de Salomon que Dieu exaucé, en 1 Rois 3,4-15. Dieu apparaît à Salomon, qui vient d'être intronisé, et l'autorise à lui demander ce qu'il voudrait recevoir de sa part. Salomon répond qu'il règne sur un vaste peuple malgré sa jeunesse. «Donne ainsi à ton serviteur un cœur compréhensif, en mesure de juger ton peuple, pour que je puisse discerner entre le bien et le mal : qui, en effet, serait capable de juger ce si grand peuple ?» Le choix de Salomon plaît à Dieu, qui accède à sa demande. Il lui donne un cœur plein de sagesse et de perspicacité comme cela ne fut ni ne sera accordé plus à personne d'autre. Tout en sachant qu'ils ne recevront jamais un tel don, tous les rois qui suivent doivent néanmoins tourner leur regard vers Salomon

¹⁴ F. BACON, *Works*, t. VII, éd. J. Spedding, R. L. Ellis et D. D. Heath., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1963, p. 222 (cité à la p. 108 de l'édition d'Armstrong).

comme vers un idéal. Le cœur du roi est insondable en ce sens que le roi est appelé à juger et à rendre des arrêts, à interdire et à commander.

Salomon fut capable de maîtriser aussi bien la connaissance naturelle que la philosophie divine et morale, traitant de cette dernière séparément, dans divers ouvrages, en prenant soin d'éviter ce que Paul appelle la «vaine philosophie». Bacon éclaire le sens de l'injonction de l'Apôtre et transforme ainsi une objection biblique à la science en une justification de sa propre conception de la science : «La troisième [limite] : ‘N’ayons pas l’audace de penser que l’étude de la nature permette d’atteindre aux mystères de Dieu’.

[...] car, si quelque homme pense atteindre, par l’étude et la recherche sur les choses sensibles et matérielles, la lumière grâce à laquelle il se révélerait à lui-même la nature et la volonté de Dieu, alors assurément il est corrompu par la vaine philosophie. L’étude des créatures et des œuvres de Dieu produit bien du savoir quant à ces œuvres et ces créatures elles-mêmes, mais par rapport à Dieu, elle produit non une connaissance effective, mais l’étonnement, qui est un savoir brisé¹⁵.

3. *Les limites de la Raison*

Il nous faut distinguer d’une part la nature et la volonté de Dieu, sa gloire et sa puissance de l’autre. Scruter les causes secondes, par le seul moyen desquelles Dieu œuvre dans la nature, peut nous éclairer sur sa puissance et sur sa gloire, mais non sur sa nature ou sur sa volonté. Vers la fin de l’*Advancement*, Bacon affirme que la théologie sacrée

est fondée exclusivement sur le Verbe et l’oracle de Dieu, non sur la lumière de Nature. Car il est écrit : *caeli enarrant gloriam Dei*¹⁶, non : *caeli enarrant voluntatem Dei*. De celle-ci, il est dit : *ad legem et testimonium : si non fecerint secundum verbum, etc*¹⁷.

Voilà qui est peut-être elliptique mais certainement pas énigmatique. Dans le domaine de la loi et des dépositions, les hommes n’agissent de manière juste que lorsqu’ils respectent la lettre même, de la même manière que nous devons obéir à la volonté de Dieu sans demander à voir ce qui la fonde et la rend légitime. Selon Bacon, ce respect de la lettre

ne vaut pas seulement pour les articles de foi concernant les grands mystères de la Déité, de la création et de la rédemption, mais aussi pour ceux qui concernent la loi morale interprétée dans sa vérité : «Aimez vos ennemis ; soyez bons envers ceux qui vous haïssent ; soyez comme votre Père céleste, qui veut bien que sa pluie tombe sur les justes et les injustes.» De telles paroles méritent qu’on les salue d’un *nec vox hominem sonat*, et c’est une voix au-delà de la lumière de Nature¹⁸.

¹⁵ F. BACON, *Du progrès et de la promotion des savoirs* (1605), cit., p. 10-11.

¹⁶ Ps 18,2.

¹⁷ *Ibid.*, p. 276.

¹⁸ *Ibid.*

Au début de ce passage du livre 2, Bacon établit un parallèle entre l'obéissance à la loi et la soumission de la raison dans la foi. Ce parallèle semble d'ailleurs suggérer l'existence d'un véritable lien entre les deux.

La prérogative divine s'étend aussi bien à la raison qu'à la volonté de l'homme, de sorte que nous avons à obéir à la loi de Dieu, même si nous sentons une résistance dans notre volonté, et nous devons également croire en sa parole, même si nous sentons une réticence dans notre raison. Car lorsque nous croyons seulement à ce qui est en accord avec notre sens, nous donnons notre assentiment au contenu, non à l'auteur [...] ¹⁹.

Bacon s'exprime de manière similaire plus haut dans le livre 2 lorsqu'il montre que même dans le domaine de la connaissance scientifique il y a des règles qui ne sont pas le fruit d'un raisonnement mais qui sont considérées comme données et dont on doit reconnaître le caractère arbitraire. Il illustre cela par une subtile analogie :

Néanmoins, ce que je décris pour la religion ne vaut pas que pour elle, mais aussi pour de nombreuses connaissances, des plus importantes aux plus insignifiantes, toutes celles qui contiennent non seulement des *posita* mais encore des *placita* ; dans de tels domaines, il ne peut y avoir aucun usage de la raison absolue, comme on voit dans l'exemple familier des jeux intellectuels, comme les échecs, etc. : le déplacement des pièces et les règles fondamentales du jeu sont certes positivement institués, [...] [ces règles] ne sont pas destinées à être examinées par la raison. [...] De même, dans les lois humaines, il existe de nombreux principes fondamentaux et de nombreuses maximes qui sont des *placita juris* : en d'autres termes, ils sont institués par l'autorité et non par la raison ; par conséquent, ils ne sont pas à discuter ²⁰.

Dans ces lignes, Bacon prétend clarifier «la question des vraies limites et du véritable usage de la raison dans les choses du spirituel», des limites qui ne sont pas respectées par ceux qui soumettent «à l'examen ce qui est positivement institué». Ce genre de vaine recherche a deux sortes de conséquences, toutes deux négatives : soit les chercheurs exigent «que les choses soient rendues plus compréhensibles qu'elles ne le sont, telles qu'il plaît à Dieu de nous les révéler», soit ils sont ébranlés en présence d'une contradiction. L'insistance de Bacon sur la positivité veut être une sorte de

calmant propre à apaiser et contenir non seulement la vanité des finasseries spéculatives dont pâtissent les universités, mais aussi la fureur des controverses dont pâtit l'Église ²¹.

La conception d'une foi allant à l'encontre de notre raison a des conséquences pour l'interprétation de la Bible sur lesquelles Hobbes va insister bien plus fortement que ne le fait Bacon. Chez Bacon, cette idée consolide la barrière

¹⁹ *Ibid.*, p. 275-6.

²⁰ *Ibid.*, p. 279.

²¹ *Ibid.*, p. 280.

qu'il érige entre nos possibilités de connaître la volonté de Dieu et l'apport réel – quel qu'il soit – de la connaissance naturelle pour la foi. Une compréhension parfaite de l'enchaînement de ce que Bacon appelle les «causes secondes» présentes dans la nature ne détourne pas de la cause première qu'est Dieu. Mais lorsqu'il suggère prudemment le genre de relation existant entre causes secondes et cause première, Bacon mobilise la mythologie païenne classique et choisit une tout autre forme de discours.

Mais quand quelqu'un [...] étudie la liaison des causes et les œuvres de la Providence, alors suivant l'allégorie des poètes, il se persuadera aisément que l'anneau le plus élevé de la chaîne de la nature doit être nécessairement attaché au pied du trône de Jupiter²².

L'idée d'un lien entre la connaissance des causes secondes et celle de la cause première est limitée à une toute petite allusion. Plus loin dans le premier livre de l'*Advancement*, Bacon soutient

qu'outre les ornements et les illustrations que la philosophie et le savoir apportent à la foi et à la religion, ils leur rendent deux services essentiels, ou remplissent deux devoirs. Premièrement, ils amènent efficacement à exalter la gloire de Dieu.

Ici, Bacon cite les Psaumes qui nous invitent fréquemment «à regarder et célébrer les grandes et merveilleuses œuvres de Dieu».

Deuxièmement, philosophie et savoir humain fournissent une aide singulière pour prévenir l'incroyance et l'errance. Car notre Sauveur dit : «Vous errez, en ne connaissant ni les Écritures ni la puissance de Dieu», et il a mis devant nous deux livres ou volumes que nous devons étudier si nous voulons nous garantir de l'errance, d'abord les Écritures, qui révèlent la volonté de Dieu, ensuite les créatures, qui expriment sa puissance. Le second volume est une clef pour le premier, [...] parce qu'il ouvre notre faculté de croire, en nous amenant à méditer comme il faut l'omnipotence de Dieu, les œuvres divines étant au premier chef gravées de la marque de cette omnipotence²³.

Dans le deuxième livre de l'*Advancement of Learning*, Bacon traite de la «philosophie divine, ou théologie naturelle», la définissant comme

ce savoir sur Dieu, ou ce rudiment de savoir, qui peut être obtenu par considération de ses œuvres. [...] La délimitation de ce savoir est la suivante : il suffit à convaincre l'athéisme de son erreur, mais il ne suffit pas à enseigner la religion. [...] car aucune

²² *Ibid.*, p. 11-12.

²³ *Ibid.*, p. 54. Dans le *Novum Organum*, au livre 1, aphorisme 89, trad. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, P.U.F., 1986, p. 152, Bacon commente ce verset de l'évangile de Matthieu en mettant cette fois l'accent sur le fait qu'ici le texte biblique s'exprime en «joignant et unissant d'un lien indissoluble l'information sur la volonté de Dieu et la méditation sur sa puissance». Il préfère aussi montrer que «la philosophie naturelle est, après la parole de Dieu, le remède le plus assuré contre la superstition et en même temps l'aliment de la foi le mieux éprouvé. C'est pourquoi, on a raison de la donner à la religion comme la plus fidèle des servantes : l'une manifeste la volonté de Dieu, l'autre sa puissance».

lumière de Nature ne va jusqu'à mettre en évidence la volonté de Dieu et la véritable manière de l'adorer [...].

En revanche, aller *de la* considération de la nature, c'est-à-dire du sol des savoirs de l'homme, *à quelque* vérité concernant les articles de foi, ou *à quelque* argumentation pour convaincre de cette vérité, voilà qui ne me paraît pas prudent du tout. *Da fidei quae fidei sunt*²⁴.

D'après Bacon, ce «champ d'étude» souffre non pas de lacunes mais bien d'excès. Il n'a proposé cette digression

qu'à cause du grand dommage qu'ont subi à la fois la religion et la philosophie – et qu'il est bien possible en effet qu'elles subissent – du fait d'être mêlées ensemble, ce qui assurément produit une religion hérétique et une philosophie imaginaire cousue de fables²⁵.

Dans la brève conclusion de la première section de l'*Advancement* que nous avons suivie d'assez près, Bacon écrit :

[...] que personne [...] ne pense ni soutienne qu'un homme peut pousser trop loin ses recherches, ou être trop versé dans l'étude du livre de la parole de Dieu ou dans celle du livre des œuvres de Dieu, c'est-à-dire en théologie ou en philosophie. Au contraire, que les hommes entreprennent d'avancer ou de progresser indéfiniment dans l'une et dans l'autre ; qu'ils prennent garde seulement [...] à ne pas imprudemment (*unwisely*) mêler ni confondre ces deux savoirs²⁶.

Lorsque l'*Advancement* fut traduit en latin, il devint une partie de la *Grande Restauration* (*Great Instauration*) parue en 1620. L'idée d'instauration, c'est-à-dire d'une restauration sous la forme d'une nouvelle fondation, donne du poids aux références à Salomon comme modèle pour Jacques I^{er} et pour Bacon lui-même, qui fait intervenir le temple de Salomon à Jérusalem (ce temple préfigure en même temps l'édification spirituelle chrétienne tendue vers le salut). La Vulgate, que Bacon cite souvent, parle en plusieurs endroits de la restauration du temple comme d'une *instauratio*, comme l'a signalé Charles Whitney²⁷. (Whitney remarque aussi que dans le récit de la réparation du temple par Josias les idoles placées par les païens dans le lieu saint doivent d'abord être éliminées, ce qui n'est pas sans analogie avec l'usage métaphori-

²⁴ F. BACON, *Du progrès et de la promotion des savoirs* (1605), cit., p. 115-116.

²⁵ *Ibid.*, p. 116.

²⁶ *Ibid.*, p. 12 (trad. légèrement modifiée). Briggs, dans son article «Bacon's science and religion», art. cit., p. 175, défend l'opinion selon laquelle «Bacon's use of 'unwisely' suggests that divinity and nature [il entend ici philosophie divine et philosophie naturelle] can indeed be mixed if mixed *wisely*». Cette lecture me semble forcer le texte. Briggs semble suivre H. A. KELLY, «The Deployment of Faith and Reason in Bacon's Approach to Knowledge», *The Modern Schoolman* 42 (1965), p. 265-285, qui souligne à bon droit la proximité de Bacon avec la tradition chrétienne mais qui va trop loin lorsqu'il oppose Bacon à Ockham pour le rapprocher de Thomas d'Aquin.

²⁷ C. WHITNEY, *Francis Bacon and Modernity*, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 23-25.

que des «idoles» chez Bacon.) Le mot *instauratio* se trouve aussi en Éphésiens 1,10, où l'auteur biblique écrit que le but de l'histoire consiste à «rassembler (*instaurare*) toutes choses en Christ».

Un passage biblique que Bacon aime à citer permet de comprendre ce qu'il entend par «édification spirituelle». Dans ce texte (1 Co 8,1-3), il est question du tort créé par la vaine philosophie et par la fausse compréhension de la connaissance, deux des idoles que Bacon souhaiterait voir détruites :

Pour ce qui est des viandes sacrifiées aux idoles, tous, c'est entendu, nous possérons la connaissance. La connaissance enflé, mais l'amour édifie. Si quelqu'un s'imagine connaître quelque chose, il ne connaît pas encore comme il faudrait connaître. Mais si quelqu'un aime Dieu, il est connu de lui.

Dans l'aphorisme qui conclut le *Novum Organum*, Bacon écrit :

Car l'homme, par la chute, a perdu et son état d'innocence et son règne sur la création [ou la nature]. Or l'une et l'autre perte peuvent, jusqu'à un certain point, être réparées en cette vie même ; la première par la religion et la foi, la seconde par les arts et les sciences²⁸.

Bacon écrit dans le *Préambule à la Grande Restauration* qu'il faut «rassembler toutes les énergies, pour tenter de rétablir complètement [...] ce commerce de l'Esprit et des Choses», et pour ce faire il propose «de travailler à la restauration des sciences, des arts et de toute la connaissance humaine en général, en dégageant des fondements exigés»²⁹.

L'épître dédicatoire à Jacques I^{er} considère cela comme un aspect important de la préfiguration de Jacques que Bacon voit en Salomon naturaliste et constructeur. Elle en appelle à prendre des mesures «pour que soit recueillie et complétée une histoire naturelle et expérimentale [...], uniquement destinée à fonder la philosophie», de telle sorte que «la philosophie et les sciences ne demeurent pas davantage suspendues dans le vide, mais qu'elles s'appuient sur les fondements solides d'une expérience variée et bien pesée»³⁰.

C'est là le programme que Bacon définit dans le *Novum Organum* comme visant «à restaurer (*instaurare*) et à accroître la puissance et l'empire du genre humain lui-même sur l'univers». Le genre humain doit «recouvrer son droit sur la nature, qui lui appartient de don divin»³¹.

²⁸ F. BACON, *Novum Organum*, livre 2, aphorisme 52, p. 334 (traduction modifiée). Cf. F. BACON, *Valerius Terminus of the Interpretation of Nature in Works*, t. III, J. Spedding, R. L. Ellis et D. D. Heath éd., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989, p. 222, où le but de la connaissance est «la restitution et le rétablissement (en grande partie) pour l'homme de la souveraineté et de la puissance [...] qu'il avait dans le premier état de création».

²⁹ F. BACON, *Novum Organum*, cit., p. 61-62.

³⁰ *Ibid.*, p. 64.

³¹ *Ibid.*, livre 1, aphorisme 129, p. 182-183. Whitney, p. 25. Voir Whitney, p. 33, à propos de la mise côte à côte, dans l'illustration de la page de titre de l'*Instauratio* (1620) et du *Sylva Sylvarum* (1627), du cadre contenant la devise de la Grande Restauration (*plus ultra*), des piliers d'Hercule et des deux colonnes encadrant le temple de Salomon.

4. Hobbes et l'arbitraire en science et souveraineté

L'argumentation de Hobbes, dans sa défense de la science, ne ressemble pas à celle de Bacon, sauf à quelques rares endroits. Parmi ces exceptions, on peut citer le chapitre 5 du *Léviathan*, intitulé «De la Raison et de la Science» :

Pour conclure, la lumière de l'esprit humain, ce sont des mots clairs, épurés, en premier lieu, et purgés de toute ambiguïté, par des définitions exactes. La raison en est la marche, l'accroissement de la science en est le chemin, et le bien de l'humanité, l'aboutissement³².

Cette dernière phrase rappelle clairement Bacon. Certains interprètes de Hobbes, je pense en particulier à Shirley Robin Letwin ou à Yves-Charles Zarka, objecteraient peut-être que pour Hobbes les définitions sont exactes parce qu'elles sont arbitraires et non parce qu'elles sont en corrélation avec des essences ou des types réellement présents dans la nature. Il y aurait ainsi une différence et même une opposition par rapport à la compréhension de Bacon, pour qui Adam nomma les choses selon leurs «propriétés».

Cette question est loin d'être anodine : la figure d'Adam, en plus d'être proche de ce qui fait le cœur de la science chez Bacon, sert de repoussoir dans sa compréhension de la connaissance morale. Letwin cite la phrase suivante de Hobbes : «il n'y a rien d'universel dans le monde, en dehors des dénominations ; car les choses nommées sont toutes individuelles et singulières»³³. Voilà une phrase qui semble trahir le «nominaliste à l'excès» qu'était Hobbes aux yeux de Leibniz. Mais Letwin ne cite pas la phrase qui suit immédiatement : «On impose une dénomination universelle à des choses multiples parce qu'elles se ressemblent par quelque qualité ou quelque autre accident»³⁴.

De la même manière, pour Hobbes, la raison n'est pas donnée à la naissance ou acquise seulement avec l'expérience «mais atteinte par l'application (*Industry*), d'abord en étant capable de donner correctement des noms». L'identification d'une qualité ou d'un accident qui peut être désigné permet de nommer correctement. Dans le *De Corpore* (8,23), Hobbes écrit «qu'on appelle généralement 'essence' l'accident pour lequel nous donnons un certain nom à tel ou tel corps ou aussi l'accident qui désigne son sujet»³⁵. La conception classique de l'essence est ici mise en pièces et jetée au rebut.

³² TH. HOBBS, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 44.

³³ S. R. LETWIN, «Hobbes and Christianity», *Daedalus* 105 (1976), p. 1-21 (cf. p. 12, où elle cite le *Léviathan*, ch. 4, p. 29 de l'édition Tricaud). Y.-C. ZARKA, dans son ouvrage sur *La décision métaphysique de Hobbes* (Paris, Vrin, 1987), développe longuement (et de manière excessive) la notion d'«arbitraire» chez Hobbes. Cf. ma recension ainsi que la réponse de l'auteur in *Archives de philosophie* 51 (1988), p. 327-332.

³⁴ TH. HOBBS, *Léviathan*, cit., ch. 4, p. 29.

³⁵ «Accidens autem, propter quod corpori alicui certum nomen imponimus, sive accidens, quod subjectum suum denominat, *Essentia* dici solet [...].» (Th. HOBBS, *De Corpore. Elementorum philosophiae sectio prima*, éd. K. Schuhmann, Paris, Vrin, 1999, p. 92).

L'idée chère à Bacon des «propriétés» ou qualités propres qu'Adam et l'histoire naturelle ultérieure ont désignées repose sur l'observation et non sur une idée rationnelle. Elle est bien plus proche de la compréhension de l'essence de Hobbes que de celle d'Aristote, pour qui l'essence et même la définition sont un élément déterminant des choses, puisque l'essence et la définition font nécessairement d'elles ce qu'elles sont. Malgré l'apparente proximité extérieure, formelle, l'idée de Hobbes d'une connaissance démonstrative est très éloignée d'Aristote précisément parce qu'elle ne repose pas sur les essences, comme c'est aussi le cas de la science chez Bacon.

L'intérêt, le choix et le consensus humains déterminent en partie la propriété et l'accident qui seront distingués par un nom. Dans cette mesure, le nom est arbitraire. Mais la conception et l'usage du nom sont aussi nécessairement déterminés par quelque chose de présent dans les individus auxquels le nom se réfère. Hobbes fonde la possibilité de la science sur le fait qu'elle s'occupe de réalités au sujet desquelles les personnes qui en font l'effort peuvent tomber d'accord et approuver les définitions de base, ce qui est impossible en présence d'intérêts personnels qui divisent. Hobbes l'écrit de manière quelque peu hyperbolique dans l'*Épître dédicatoire* du *De Cive* :

Si la raison des actions humaines était connue avec une certitude égale à celle avec laquelle est connue la raison des quantités dans les figures, l'ambition et l'avarice, qui sont suscitées par les fausses opinions que se fait le vulgaire sur le juste et l'injuste, s'apaiseraient et l'espèce humaine jouirait d'une paix [...] constante [...]³⁶.

Hobbes confirme la distinction présupposée ici en écrivant dans le *Léviathan*, là encore de manière hyperbolique, que le théorème de Pythagore perdrat son évidence s'il entravait l'intérêt personnel de n'importe quel être humain.

La fonction de l'arbitraire et du consensuel diffère chez Hobbes selon le domaine étudié, reflétant en cela les différences entre les divers domaines eux-mêmes (naturel, moral, politique ou religieux).

Dans le chapitre 6 du *Léviathan*, Hobbes s'exprime sur l'idée du bien objectif de manière analogue à ce qu'il écrivait à propos de l'essence :

Mais l'objet, quel qu'il soit, de l'appétit ou du désir d'un homme, est ce que pour sa part celui-ci appelle *bon* ; et il appelle *mauvais* l'objet de sa haine et de son aversion [...]. En effet ces mots de bon, de mauvais [...] s'entendent toujours par rapport à la personne qui les emploie : car il n'existe rien qui soit tel, simplement et absolument ; ni aucune règle commune du bon et du mauvais qui puisse être empruntée à la nature des objets eux-mêmes [...]³⁷.

Hobbes ne s'arrête pas là : il suggère un remède permettant d'éviter les conflits qui risquent de naître du fait de l'absence d'un bien objectif clairement

³⁶ TH. HOBBS, *De Cive ou les fondements de la politique*, trad. S. Sorbière, Paris, Sirey, 1981, p. 55.

³⁷ TH. HOBBS, *Léviathan*, cit., ch. 6, p. 48.

identifiable et plus encore des diverses revendications de ceux qui prétendent savoir ce qui est juste et faux et qui cherchent à imposer leur conviction à autrui. La «règle du bon et du mauvais» vient

de la personne de chacun, là où il n'existe pas de République, et, dans la République, de la personne qui représente celle-ci ; ou encore d'un arbitre ou d'un juge, que des hommes en désaccord s'entendent pour instituer, faisant de sa sentence la règle du bon et du mauvais³⁸.

Cela paraît assez simple. Le problème apparaît lorsqu'un jugement s'en prend à une personne qui avait accédé à la fonction d'arbitre. Va-t-il accepter que ce qu'il disait être bon a été déclaré mauvais ? Hobbes répond de la manière suivante : tandis que l'accord des insectes ayant une sorte de vie en société comme les abeilles et les fourmis est naturel, étant donné que le bien commun coïncide pour eux avec le bien privé, l'accord

des hommes, venant seulement des conventions (*Covenant*), est artificiel : aussi n'est-il pas étonnant qu'il faille quelque chose d'autre, en sus de la convention, pour rendre leur accord constant et durable ; cette autre chose est un pouvoir commun qui les tienne en respect et dirige leurs actions en vue de l'avantage commun.

La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun [...] c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté [...].

Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une République, en latin *civitas*. Telle est la génération de ce grand Léviathan, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *Dieu immortel*, notre paix et notre protection. Car en vertu de cette autorité qu'il a reçue de chaque individu de la République, l'emploi lui est conféré d'un tel pouvoir et d'une telle force, que l'effroi qu'ils inspirent lui permet de modeler les volontés de tous, en vue de la paix à l'intérieur et de l'aide mutuelle contre les ennemis de l'extérieur³⁹.

5. Hobbes et Job

Pour comprendre ce qui a guidé Hobbes dans le choix du nom «Léviathan», il faut ouvrir le livre de Job. Dans ce livre, le Léviathan est un sorte de dragon, une bête que l'on se représente parfois sous la forme d'une baleine ou d'un crocodile. Dieu, qui répond enfin à Job du milieu de l'ouragan, mentionne le Léviathan et le Béhémoth à la fin de son second discours, après avoir mis Job au défi de montrer sa force : «d'un regard fais plier tous les hautains, écrase sur place les méchants» (40,12). Puis il défie Job de manière rhétorique en prenant l'exemple de ces bêtes, pour montrer que Job ne peut nullement les contrôler comme Dieu le fait.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ TH. HOBBES, *Léviathan*, cit., ch. 17, p. 177-178.

À la fin du chapitre 28 de son traité, Hobbes explique pourquoi cette bête peut occuper une telle place dans sa philosophie politique :

Jusqu'ici, j'ai montré la nature de l'homme, que son orgueil et ses autres passions ont constraint de se soumettre à un gouvernement, ainsi que le grand pouvoir de celui qui le gouverne, que j'ai comparé à *Léviathan*, tirant cette comparaison des deux derniers versets du 41^e chapitre du livre de Job : en cet endroit, Dieu, après avoir montré le grand pouvoir de *Léviathan*, l'appelle le roi des orgueilleux : «il n'y a rien sur terre», dit-il, «qui puisse lui être comparé. Il est fait de telle sorte que rien ne peut l'effrayer. Toute chose élevée, il la voit au-dessous de lui. Il est le roi de tous les enfants de l'orgueil»⁴⁰.

Comme autres caractéristiques de cette bête, on pourrait ajouter le fait que personne ne peut faire d'alliance avec elle (40,28) et que «l'épouvante bondit devant elle lorsqu'elle avance» (41,14). Ces traits s'appliquent aussi au souverain tel que Hobbes le conçoit : il n'est soumis ni à l'alliance qui engendre la souveraineté ni aux lois qu'il a instituées, il est en mesure de faire respecter ces lois et il garantit une égalité stable devant la loi grâce à la terreur que suscite sa puissance.

En outre, le caractère terrifiant et monstrueux du Léviathan révèle à Job – et nous révèle à nous aussi – l'insignifiance de Job et de l'humanité. Parmi toutes les créatures, Béhémoth, et non l'homme, est le chef-d'œuvre de Dieu. L'homme n'est jamais mentionné dans la liste des créatures et des phénomènes que Dieu cite comme preuves de son pouvoir créateur, de son pouvoir dominateur et – s'il le faut – destructeur. Un abîme séparant Dieu et Job est signifié par la place médiane d'un Béhémoth ou d'un Léviathan, qui illustrent pour Job la terrible puissance de Dieu. La volonté de Dieu est insondable pour Job : voilà, conséquence de cet abîme, le sens véritable de la réponse de Dieu du milieu de l'ouragan. «Nul n'est assez téméraire pour l'exciter. Qui donc alors oserait me tenir tête?» (41,2). Job ne peut en aucun cas attendre un «dédommagement» de la part de Dieu, même s'il pense que cela ne serait que justice. Le présupposé est ici le suivant : ce que Dieu fait est par définition juste.

Dans le chapitre 20 du *Léviathan*, Hobbes cite la requête de Salomon : «Donne l'intelligence à ton serviteur, pour qu'il juge ton peuple et distingue entre ce qui est bon et ce qui est mauvais», et commente ainsi :

Il appartient donc au souverain d'être *juge*, et de prescrire les règles de la *distinction* entre *ce qui est bon* et *ce qui est mauvais* ; ces règles, ce sont les lois : le pouvoir législatif lui appartient donc.

Dans le paragraphe suivant, il cite le verset de la Genèse : «Vous serez comme des dieux, connaissant ce qui est bon et ce qui est mauvais», et note que

le fait de connaître, c'est-à-dire de juger, du bon et du mauvais [était] devenu chose prohibée, sous le nom du fruit de l'arbre du savoir, afin que fût mise à l'épreuve

⁴⁰ *Ibid.*, p. 340-341.

l'obéissance d'*Adam*. [...] Là-dessus, ils le mangèrent tous deux, et s'arrogèrent effectivement une fonction appartenant à Dieu : le fait de juger du bon et du mauvais ; mais ils n'y gagnèrent aucun surcroît de leur aptitude à distinguer droitement entre l'un et l'autre⁴¹.

Hobbes, dans le paragraphe suivant, en tire la conclusion que voici :

Il est donc tout à fait clair, à mes yeux, tant d'après la raison que d'après l'Écriture, que le pouvoir souverain, qu'il réside en un seul homme, comme dans une monarchie, ou dans une assemblée, comme dans les Républiques populaires ou aristocratiques, est tel qu'on ne saurait imaginer que les hommes en édifient un plus grand⁴².

En créant une souveraineté comme base et garantie de la loi civile, en imposant cette loi civile, les êtres humains, tous ensemble, doivent faire leur possible pour imiter le dieu qui répond à Job du milieu de l'ouragan. Au chapitre 31 du *Léviathan*, Hobbes écrit :

Le droit de nature par lequel Dieu règne sur les hommes et châtie ceux qui enfreignent ses lois ne découle pas du fait qu'il les a créés (auquel cas il requerrait l'obéissance en remerciement de ses bienfaits), mais de sa *puissance irrésistible*⁴³.

En corollaire, on lit ces mots difficiles à accepter que Hobbes a apparemment formulés en ayant à l'esprit le livre de Job :

Et encore que le châtiment ne soit dû qu'à la faute, puisque ce mot désigne précisément l'affliction imposée à cause d'une faute, le droit d'affliger ne vient pas toujours de la faute des hommes, mais de la puissance de Dieu⁴⁴.

Cela ramène à l'ancienne question «pourquoi arrive-t-il souvent que les méchants prospèrent et que les bons subissent l'adversité ?», reformulée en ces termes à l'époque moderne : «de quel droit Dieu dispense-t-il les prospérités et les adversités de cette vie ?».

Et Job, avec quelle force ne représente-t-il pas à Dieu les nombreuses afflictions qu'il a endurées en dépit de sa justice ? Et dans le cas de Job, c'est Dieu lui-même qui tranche la question, par des arguments tirés non de la faute de Job, mais de sa propre puissance [...], par des arguments tirés de sa propre puissance (tels que : «où étais-tu quand je posais les fondements de la terre ?» [...])⁴⁵.

Aux yeux de Hobbes, Dieu «confirme l'innocence de Job et infirme la doctrine erronée de ses amis» selon laquelle les afflictions de Job doivent être la conséquence de ses péchés. Le recours à la puissance ou à la toute-puissance

⁴¹ *Ibid.*, p. 216-218 (pour les deux dernières citations).

⁴² *Ibid.*, p. 219.

⁴³ *Ibid.*, p. 380-381.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 381. Au moment de me rendre en Europe pour exposer le présent article, je reçois l'ouvrage de L. FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* (Paris, P.U.F., 2000), un travail qui développe ce thème central de manière impressionnante.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 382.

de Dieu dissipe toute vaine tentative de la raison de se mêler aux choses divines qui doivent être simplement acceptées et, en un sens, acceptées dans la foi. Au chapitre 38, Hobbes se fonde sur le livre de Job pour étayer l'idée selon laquelle il faut simplement croire en l'immortalité sans que cette foi soit appuyée par des arguments soi-disant rationnels au sujet de la nature de l'âme.

Que l'âme de l'homme soit éternelle de sa nature, et soit une créature vivante indépendante du corps, que quelque homme seulement homme [...] soit immortel autrement que par la résurrection du dernier jour, c'est là une doctrine qui n'apparaît pas dans l'Écriture. Tout le chapitre 14 de Job, qui rapporte un discours, non de ses amis, mais de Job lui-même, est une plainte suscitée par cette mortalité naturelle, plainte qui cependant ne nie aucunement l'immortalité d'après la résurrection. «Il y a un espoir d'arbre», dit-il au verset 7, «si l'arbre est abattu. Même si la racine vieillit et si la souche meurt dans le sol, cependant quand il sentira l'odeur de l'eau il bourgeonnera, et produira des branches comme un plant. Mais l'homme meurt et se dissipe, oui, l'homme rend l'esprit, et où est-il ?» Et au verset 12 : «l'homme se couche, et ne se relève pas, jusqu'à ce que les cieux ne soient plus». Quand est-ce que les cieux ne seront plus ? Saint Pierre nous dit que c'est à la résurrection générale. [...] C'est pourquoi, quand Job dit : l'homme ne se lève pas jusqu'à ce que les cieux ne soient plus, c'est exactement comme s'il disait : la vie immortelle (âme et vie, dans l'Écriture, ont généralement le même sens) ne commence pas en l'homme avant la résurrection et le jour du jugement : elle a pour cause, non la nature spécifique de l'homme et la procréation, mais la promesse⁴⁶.

6. Hobbes et la Bible

Lorsqu'on tente de prouver l'immortalité de l'âme, on ne fait qu'embrouiller les fondements de la foi qui, comme l'immortalité, dépendent de la toute-puissance de Dieu. Hobbes ne dit rien d'autre dans sa critique de Thomas White :

Étant donné que la raison naturelle ne peut savoir si certaines substances sont incorporelles, ce qui a été révélé de manière supernaturelle par Dieu doit être tenu pour vrai. Voilà comment les chrétiens, en respectant l'autorité des Saintes Écritures et non celle des raisonnements des philosophes, ont classifié les substances. Il s'agit d'un dogme de la foi, et non d'un principe de la connaissance. Ceux qui avancent ce sujet pour en discuter ne peuvent expliquer comment des substances peuvent exister de manière incorporelle sans pourtant être localisées où que ce soit ; ainsi, ces personnes, loin d'affermir la foi chrétienne, l'affaiblissent. En effet, beaucoup trouvent naturel de considérer comme faux ce que quelqu'un essaie de prouver comme étant vrai sans jamais y parvenir⁴⁷.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 477-478.

⁴⁷ TH. HOBBES, *Thomas White's De Mundo Examined*, trad. H. W. Jones, Londres, Bradford University Press - Crosby Lockwood Staples, 1976, p. 54 (dans l'édition du texte latin par J. JACQUOT et H. WHITMORE-JONES, Paris, Vrin, 1973, p. 127). Hobbes rejette les tentations d'élaborer une théodicée avec la même argumentation (p. 434 ; texte latin : p. 395-396) : «Bien que je soutienne que la nature de Dieu est insondable et que les propositions sont une forme de langage au moyen desquelles nous exprimons nos

La conviction fondamentale de Hobbes est «que ceux qui ne célèbrent aucun dieu hormis celui qu’ils comprennent ne sont pas chrétiens. Et ceux qui pensent être capables de démontrer n’importe quel attribut d’une chose [ou de Dieu] qu’ils ne comprennent pas ne sont pas des philosophes»⁴⁸. La stricte distinction et séparation entre connaissance et foi est non seulement déterminante si l’on veut développer les deux de manière valable, elle est aussi essentielle pour comprendre la relation à la souveraineté. «Je n’aime guère le dessein de faire de la religion un art, alors qu’elle devrait être une loi, et quoique différente dans chaque pays, toutefois dans chaque pays, indiscutable [...]»⁴⁹.

[...] et il faut que la religion [...] consiste en une attente paisible de la seconde venue de notre Sauveur bénit, et dans l’intervalle, en une résolution d’obéir aux lois du roi (qui sont aussi les lois de Dieu), de ne faire tort à nul homme, de vivre dans la charité avec tous, de prendre soin des pauvres et des malades, et de vivre sobrement et sans médisance, sans mêler notre religion à des points de philosophie naturelle tels que le libre-arbitre, la substance incorporelle, les maintenants éternels, les ubiquités, les hypostases, que le peuple ne comprend pas, et dont il ne se souciera jamais⁵⁰.

Il y a tellement d’endroits dans l’Écriture qui sont aisés à comprendre, qui enseignent à la fois la vraie foi et la bonne moralité, et cela aussi pleinement qu’il est nécessaire au salut (ce dont aucun séducteur n’est capable de déposséder l’esprit des lecteurs ordinaires), que leur lecture est si profitable qu’on ne peut l’interdire sans grand dommage pour eux et pour la république⁵¹.

manières de concevoir les natures de choses, je tends à penser qu’aucune proposition au sujet de la nature de Dieu ne peut être vraie hormis celle-ci : Dieu existe. De même, aucun terme ne décrit adéquatement la nature de Dieu en-dehors du mot ‘être’. Tout le reste, selon moi, n’est pas de l’ordre de l’explication de la vérité philosophique mais de la description des affects qui régissent notre désir de louer, de magnifier et d’honorer Dieu [...]. En toute déférence, nous pouvons dire comme chrétiens que Dieu est l’auteur de chaque acte. Voilà qui est très honorable. Mais dire que ‘Dieu est l’auteur du péché’ est blasphématoire et impie. Et pourtant il n’y a aucune *contradiction* ici car, comme je viens de le dire, les mots en question ne sont pas des propositions de personnes en train de philosopher mais les actes de ceux qui rendent hommage. La contradiction se trouve uniquement dans les propositions». Là où White cherche à prouver «que le monde que nous connaissons est le meilleur des mondes qui pouvaient être créés» (cf. «le meilleur des mondes possibles»), Hobbes montre que cette phrase peut signifier soit «qu’il appela toutes les choses bonnes parce qu’elles lui plaisaient, soit parce qu’il les créa à son goût [...]», mais cela ne peut en tout cas pas signifier qu’elles devaient plaire aux hommes qui discuteraient d’elles [...]. Il suffit donc de dire que Dieu a créé ce monde et non un autre. De là nous pouvons déduire qu’aucun autre monde ne lui a plu davantage. Si quelqu’un veut philosopher au-delà de cette limite, il spéculle et outrepasse sa propre capacité et sa propre intelligence, ce qui est imprudent» (p. 391 ; texte latin : p. 367-368).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 326 (texte latin : p. 323).

⁴⁹ TH. HOBBES, *Béhémoth ou le long parlement*, trad. L. Borot, Paris, Vrin, 1990, p. 82.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 96-97.

⁵¹ *Ibid.*, p. 92.

Mais les personnes qui ont étudié le grec ou le latin, ou les deux langues, ne s'intéressent pas à ce genre de passages et «prennent plaisir à découvrir le sens des textes les plus difficiles», et ainsi,

laissant de côté les endroits faciles qui leur enseignent leur devoir, se mettent à ne scruter que les mystères de la religion, tels que : comment peut-on expliquer de façon intelligente «qu'ils sont trois à régner au Ciel, et que ces trois ne font qu'un seul ? comment la divinité peut-elle être faite chair ? comment cette chair peut-elle être réellement présente dans plusieurs lieux à la fois ? quel est le lieu, et quels sont les tourments de l'Enfer ?» et d'autres doctrines métaphysiques : «Est-ce que la volonté de l'homme est libre ou gouvernée par la volonté de Dieu ? Est-ce que la sainteté vient par l'inspiration ou par l'éducation ? [...]» Ces points et ceux du même genre sont l'objet d'étude des curieux, et la cause de tous nos récents malheurs, et la cause qui fait que les gens les plus simples, à qui l'Écriture avait enseigné la croyance en Christ, l'amour envers Dieu, l'obéissance au roi, et la modération du comportement, oublient tout cela, et placent leur religion dans les doctrines discutables de ces hommes que vous dites sages. [...] Tout ce qu'il est nécessaire qu'ils sachent est si aisément qu'il n'est pas besoin d'interprétation. Tout ce qui est en plus ne peut leur faire du bien⁵².

La Bible joua un rôle important pour Bacon et pour Hobbes, de diverses manières et à différents niveaux, pour promouvoir l'obéissance – et donc aussi la stabilité – en politique (c'est le message de la Bible, lorsqu'elle est lue par le peuple dans l'esprit qui convient), pour consolider – aux niveaux rhétorique et intellectuel – leurs positions respectives sur le rôle de la foi par rapport aux domaines de la connaissance et par rapport aux domaines de la loi civile et de l'obéissance (leurs arguments s'adressent alors à un public cultivé). Quelle que fût leur piété personnelle, que nous ne pouvons que pressentir, la Bible représenta à l'évidence un apport décisif à leur contribution aux fondements de la science et de la souveraineté.

(Traduit de l'américain par Christophe Chalamet)

⁵² *Ibid.*, p. 93-94.

