

PEUR, RÉVÉRENCE, TERREUR LIRE HOBBS AUJOURD’HUI

C. Ginzburg

(École Normale Supérieure de Pise)

1. Je parlerai de terreur, non de terrorisme. Je ne crois pas que le mot de « terrorisme » puisse nous aider à comprendre les événements sanglants auxquels on l’applique aujourd’hui*. La terreur n’est pas moins actuelle que le terrorisme, mais je ne parlerai pas de l’actualité. Il faut parfois tenter de se soustraire au bruit, au bruit incessant des nouvelles qui nous arrivent de tout côté. Pour comprendre le présent, nous devons apprendre à le regarder en oblique. Ou alors, si nous préférons utiliser une autre métaphore : nous devons apprendre à regarder le présent en le mettant à distance, comme si nous l’examinions à travers une longue-vue renversée. Au terme de cette opération, l’actualité apparaîtra sous un jour nouveau, mais dans un contexte différent, inattendu. Fût-ce rapidement, j’évoquerai le présent, et je dirai même quelques mots du futur. Mais j’y arriverai en prenant les choses de loin.

2. Depuis quelque temps désormais (disons, depuis le 11 septembre 2001), au sein des commentaires sur les attentats qui se multiplient avec une fréquence sinistre dans de nombreuses régions du monde, le nom de Hobbes, l’auteur du *Léviathan*, revient avec insistance¹. Il est possible que ces noms — Hobbes,

* Je remercie Perry Anderson, Maria Luisa Catoni, Filippo De Vivo, Alberto Gajano, Carlos Hudson, Sergio Landucci, Amnon Raz-Krakotzkin, Tami Sarfatti pour leur aide. Un remerciement particulier à Martin Rueff, qui a bien voulu traduire mon texte. Des versions différentes, dans des langues différentes, ont été présentées à Turin (Festival del libro), Jérusalem (Hebrew University), Venise (Dipartimento di storia), Bologne (Dipartimento di scienze politiche), Istanbul (Bilgi University), Berlin (Zentrum für Literaturforschung), Buenos Aires (Biblioteca Nacional), São Paulo (Universidade Autônoma de São Paulo),

Le Léviathan — rappellent à la mémoire de certains d'entre vous des souvenirs scolaires plus ou moins anciens : « la guerre de tous contre tous » (*bellum omnium contra omnes*) ; « l'homme est un loup pour l'homme » (*homo homini lupus*). Ce sont des phrases dures, désenchantées. Essayons de regarder de plus près le philosophe qui les a prononcées (même s'il est vrai que la seconde, *homo homini lupus*, remontait à une antique tradition)².

Thomas Hobbes est né en Angleterre, à Malmesbury, en 1588, de parents pauvres. Son père, un pasteur sans instruction, buvait ; il ne tarda pas à abandonner sa famille et disparut. Hobbes vécut dans la proximité de familles nobles, comme précepteur d'abord, comme secrétaire ensuite. Il lut beaucoup ; il acquit une profonde connaissance du grec et du latin. Il traduisit l'histoire de la guerre du Péloponnèse de Thucydide qui fut publiée en 1629.

Une habitude répandue parmi les familles nobles de l'époque voulait que les jeunes gens pussent compléter leur éducation grâce à un voyage en Europe (ce qu'on appela, quelque temps après, le *Grand Tour*) qui comprenait de longs séjours en France et en Italie. Hobbes accompagna le fils de Lord Cavendish, son protecteur, pendant l'un de ses voyages. À une autre occasion, Hobbes s'arrêta à Florence, où il rencontra Galilée. À Paris, il fit la connaissance d'un moine très docte, Marin Mersenne, qui se trouvait au centre d'un vaste réseau de relations intellectuelles. À travers Mersenne, il put entrer en contact avec Descartes, auquel il adressa une série d'objections. Hobbes avait alors quarante-cinq ans. Il n'avait encore rien publié sur des questions philosophiques, mais il avait accumulé une série de réflexions originales qu'il avait organisées sous une forme rigoureusement déductive. Quelques années auparavant, se trouvant dans la demeure d'un noble qui n'a pas encore été identifié, Hobbes avait remarqué un livre posé sur une table : les *Eléments* d'Euclide. L'ayant ouvert au hasard, il était tombé sur la proposition 47 du premier livre. « Par Dieu », s'était-il exclamé, « ceci est impossible ». Il avait alors commencé à lire le livre

Rome (Dottorato Europeo Marie Curie), New York (Columbia University), Delhi (Indian Economic and Social History Review Lecture), Florence (Max Weber Lecture, European University : *Fear Reverence Terror: Reading Hobbes Today* [<http://cadmus.eui.eu/dspace/handle/1814/6958/browse-date>]). Une version italienne a été publiée : *Paura reverenza terrore. Rileggere Hobbes oggi*, avec une note de I. Iori, Parma, 2008.

1 Voir C. Robin (2004 : 28 et *passim*).

2 F. Tricaud (1969 : 61-70) souligne, à côté de Plaute et des *Adagia* d'Érasme, le rôle joué par Bacon.

à l'envers, jusqu'à ce que l'ensemble lui apparût de manière claire. Depuis lors, écrit Aubrey, l'ami et biographe qui rapporte cette anecdote, Hobbes était « amoureux de la géométrie »³.

Le premier écrit philosophique de Hobbes était intitulé, en hommage aux *Éléments* d'Euclide, *The Elements of Law*. La dédicace à William Earl of Devonshire, qui était devenu le protecteur de Hobbes, date du 8 mai 1640. On se trouvait alors au début de ce qui devait être « *the Great Rebellion* », la grande rébellion — la révolution anglaise. L'affrontement entre le roi, Charles 1^{er} Stuart, et le Parlement prenait des tons toujours plus durs. En quelques années on allait arriver à la guerre civile. En 1649, le roi fut accusé par le Parlement et décapité. Cet événement bouleversant eut l'écho le plus profond dans toute l'Europe.

Mais Hobbes n'avait pas attendu que la situation politique devînt plus grave. En novembre 1640, il avait quitté l'Angleterre pour Paris : « il fut le premier de ceux qui prirent la fuite » comme il l'écrivit rétrospectivement. Ce qui l'avait poussé sur la route de l'exil, c'était la peur d'encourir des représailles pour avoir exalté l'autorité monarchique dans les *Elements of Law*, ce livre qui avait commencé à circuler sous forme manuscrite avant d'être diffusé en éditions médiocres et incomplètes publiées sans que l'auteur n'en sût rien.

Pendant une grande partie de sa très longue vie, Hobbes n'a cessé de réécrire ce livre sous des formes et dans des langues diverses (en latin et en anglais), amplifiant, corrigeant, modifiant. Certaines notions, qu'il avait commencé par présenter sous une forme embryonnaire, se développèrent en s'enrichissant de nouvelles significations. Une de ces notions — elle est fondamentale — est la peur.

3. « Moi et la peur nous sommes jumeaux », écrit Hobbes dans son autobiographie latine en vers, composée pendant son extrême vieillesse⁴. Hobbes était né au moment même où la flotte espagnole — l'*Invincible Armada* — menaçait de débarquer sur les côtes anglaises. Dans cette évocation de la peur il y avait sans doute une allusion à une faiblesse personnelle. Mais Hobbes fut aussi un penseur audacieux jusqu'à l'insolence, enclin à la provocation et à la

3 J. Aubrey (1898 : 332).

4 Th. Hobbes (1966 : LXXXVI) : « *Atque metum tantum concepit tunc mea mater, | ut pare-ret geminos, meque metumque simul.* »

dispute. Par cette remarque, il entendait revendiquer avec orgueil sa décision de mettre la peur au centre de sa philosophie politique.

Dans les *Elements of Law* nous trouvons une description synthétique de l'état de nature, liée à une argumentation que Hobbes ne devait plus abandonner. Dans l'état de nature, les hommes sont égaux en substance et ils ont les mêmes droits (parmi lesquels le droit de s'attaquer et de se défendre) : c'est pourquoi ils vivent dans un état de guerre permanent, de « défiance générale », de « peur réciproque » (*mutual fear*)⁵. Ils sortent de cette situation intolérable en renonçant à une partie de leurs droits : un pacte qui va transformer une multitude amorphe en un corps politique. C'est ainsi que naît l'État, celui que Hobbes appellera le Léviathan : un nom qui désigne, dans le livre de Job, une baleine, un gigantesque animal marin que nul ne peut prendre au piège. Au frontispice du *Léviathan* (cf. ill. 1), Hobbes cite, dans la traduction latine de Saint Jérôme, un verset extrait du chapitre 41 du livre de Job : « [*n*]on est super terram potestas quae comparetur ei », il n'y a pas sur terre de pouvoir comparable à lui⁶.

Je reviendrai plus loin sur la signification du frontispice (certainement inspiré par Hobbes lui-même). Pour le moment, il suffit de remarquer que, selon Hobbes, l'État émerge d'un pacte né de la peur. Dans l'Europe lacérée par les guerres de religion, dans l'Angleterre déchirée par les affrontements entre le roi et le parlement, la paix apparaissait à Hobbes comme ce bien suprême qui méritait tout sacrifice : cette idée devait l'accompagner jusqu'à sa mort. Mais un pacte stipulé dans une situation de constriction, comme celle qui caractérise l'état de nature, peut-il être considéré comme un pacte valide ?

Cette question, formulée par Hobbes dans les *Elements of Law*, renvoyait à celle que ne cessaient de poser les théologiens protestants et catholiques ; à savoir s'il était licite de jurer le faux pour se soustraire à la persécution religieuse⁷. La réponse de Hobbes est nette : un pacte est valide même s'il est stipulé dans une situation de peur. Rétrospectivement, il semble que Hobbes

5 Th. Hobbes (1889 : 70-74).

6 Dans la citation de Hobbes : « [*n*]on est potestas super terram quae comparetur ei. »

7 Des lecteurs contemporains, plus ou moins hostiles, virent dans le *Léviathan* un livre écrit pour défendre le régime de Cromwell. Cf. Q. Skinner (2002 : 21) et J.P. Sommerville (1988).

ne pouvait pas faire autrement. Dans son argumentation, la peur a un rôle à la fois insubstituable et scandaleux.

Le temps a diminué cette impression de scandale. Mais pour ses contemporains, la description d'un état de nature dominé par la terreur réciproque semblait inacceptable, surtout si l'on pense que Hobbes s'abstenait de toute référence à la Bible et au péché originel. À ce silence s'ajoutait une polémique d'un tout autre genre, qu'il est possible de lire dans la préface que Hobbes ajouta à la seconde édition latine du *De cive*, publiée à Amsterdam en 1647. (La première édition, traduite par Samuel Sorbière, avait paru sans nom d'auteur à Paris en 1642). Dans cette préface, Hobbes décrivait sa propre « méthode ». Pour comprendre la genèse et la forme de la cité ainsi que l'origine de la justice, nous devons indiquer les éléments qui les composent. De la même manière, pour comprendre comment fonctionne une horloge, nous devons la démonter : c'est ainsi seulement que nous serons en mesure de comprendre les fonctions des différents engrenages⁸.

Le public cultivé à qui était destinée l'édition latine du *De cive* aura déchiffré immédiatement la cible visée de manière polémique par Hobbes : la *Politique* d'Aristote. Ma « méthode », avait expliqué Aristote, consiste à indiquer les éléments qui composent la *polis* — la cité, c'est-à-dire la communauté politique. Le point de départ était semblable, mais les routes ne tardaient pas à diverger. Pour Aristote, l'homme est un animal politique (*zôon politikon*) : c'est pourquoi la *polis* existe par nature. Elle est un phénomène naturel. Pour Hobbes, en revanche, l'état de nature n'est pas caractérisé par la sociabilité, mais bien par son contraire : la guerre de tous contre tous. L'agression, réelle ou possible, engendre d'abord la peur, puis l'impulsion à sortir de la peur au moyen d'un pacte reposant sur le renoncement de chaque individu à ses droits naturels. La cité (*civitas*, c'est-à-dire la communauté politique) qui résulte de ce pacte est un phénomène artificiel : une telle conclusion était pour ainsi dire annoncée par la comparaison introduite par Hobbes entre la cité et l'horloge.

4. Pour comprendre l'argumentation de Hobbes, nous devons comprendre comment et à travers quelles voies il est arrivé à la formuler. Une indication indirecte semble venir de Hobbes lui-même. Hobbes a opposé plusieurs fois la fécondité des sciences de la nature au caractère peu conclusif de la philosophie

8 Th. Hobbes (1647 : dédicace au lecteur, c. 4 v.).

morale : il a déclaré qu'il s'était inspiré, en tant que philosophe moral, du modèle d'Euclide. Mais comme on a déjà pu le remarquer, il est difficile de croire que l'esprit de Hobbes ait attendu quarante ans passés pour se réveiller à la lecture d'Euclide⁹. Dans les années précédentes, Hobbes avait travaillé à la traduction d'une œuvre qui devait offrir de nombreuses pistes à sa réflexion : l'histoire de la guerre du Péloponnèse de Thucydide¹⁰. Parmi les passages qui ont retenu l'attention des spécialistes de Hobbes se trouve la fameuse page du chapitre 53 du deuxième livre dans laquelle Thucydide décrit les répercussions de la peste qui frappa Athènes en 429 avant Jésus-Christ¹¹. Mais sur la manière que Hobbes a eu de lire et de traduire ce passage, il reste encore quelque chose à dire.

Avant toutes choses, écoutons Thucydide :

[d]'une façon générale, la maladie fut, dans la cité, à l'origine d'une absence croissante de lois. L'on était plus facilement audacieux pour ce à quoi, auparavant, l'on ne s'adonnait qu'en cachette : on voyait trop de retournements brusques, faisant que des hommes prospères mouraient tout à coup et que des hommes hier sans ressources héritaient aussitôt de leurs biens. Aussi fallait-il aux gens des satisfactions rapides, tendant à leur plaisir, car leurs personnes comme leurs biens étaient, à leurs yeux, sans lendemain. Peiner à l'avance pour un but jugé beau n'inspirait aucun zèle à personne, car on se disait que l'on ne pouvait savoir si, avant d'y parvenir, on ne serait pas mort : l'agrément immédiat et tout ce qui, quelle qu'en fut l'origine, pouvait avantageusement y contribuer, voilà ce qui prit la place et du beau et de l'utile. Nul n'était retenu ni par la crainte des dieux, ni par les lois des hommes : d'une part, on jugeait égal de se montrer pieux ou non, puisque l'on voyait tout le monde périr semblablement, et, en cas d'actes criminels, personne ne s'attendait à vivre assez pour que le jugement eût lieu et qu'on eût à subir sa peine : autrement lourde était

9 Cf. L. Strauss (1961 : 29 et *passim*). La voie de recherche ouverte par Strauss a été développée par Skinner, qui a reconstruit d'une façon détaillée la formation humaniste de Hobbes, vue comme un élément décisif de son itinéraire intellectuel (Q. Skinner 1996 : 3, 217). Sur l'interprétation de L. Strauss, surtout pour ce qui concerne l'influence d'Aristote sur Hobbes, voir les critiques formulées par C.A. Viano (1962) dans un essai important, qui a été trop souvent ignoré. Sur l'importance de Thucydide dans le développement de la pensée de Hobbes, je partage l'attitude de Viano, même si l'interprétation que je propose est différente.

10 Son importance a été soulignée pour la première fois dans A. Bersano (1908 : 197-213, 384-391).

11 C. Orwin (1988 : 841-846) ; G. Slomp (1990 : 569-571 ; 2000 : 78-83). Une allusion rapide dans A. Bersano (1908 : 209).

la menace de celle à laquelle on était déjà condamné ; et, avant de la voir s'abattre, on trouvait bien normal de profiter un peu de la vie (Thucydide, II, 53)¹².

5. L'analyse extrêmement dense de Thucydide s'ouvre par le mot *anomia*, qui indique l'absence de loi, ou mieux encore, la dissolution de toutes les lois face à l'explosion de la maladie¹³. Nous dirions aujourd'hui qu'il s'était produit un vide de pouvoir qui devait être rempli par les instincts les plus bas. Mais comme on l'aura remarqué, le terme d'*anomia* — qui fut destiné à une grande fortune, jusqu'à Durkheim et à la sociologie contemporaine —, ne renvoyait pas seulement aux lois humaines. Face à l'imminence de la mort, c'est la peur des dieux elle-même qui avait perdu toute efficacité.

La dissolution du corps politique décrite par Thucydide rappelle de manière irrésistible l'état de nature décrit par Hobbes. Il s'agit d'un rapport symétrique : dans l'Athènes dévastée par la peste, il n'y a plus de loi ; dans l'état de nature il n'y a pas encore de loi. Il peut paraître vraisemblable de supposer que la situation extrême décrite par Thucydide ait suggéré à Hobbes une expérience mentale — la description de l'état de nature — fondée sur une situation tout aussi extrême.

Mais Hobbes, le traducteur — en latin, *interpres* — imposa aux lecteurs sa propre interprétation. Comme on l'a vu, Thucydide avait écrit : « [n]ul n'était retenu ni par la crainte des dieux, ni par les lois humaines. » La traduction

12 La traductrice (cf. Thucydide 1962) rend *anomia* par « désordre moral croissant » ; j'ai préféré une traduction plus littérale. Cf. la traduction réalisée par Hobbes en 1629 dans Th. Hobbes (1843, VIII : 208-209) : « [a]nd the great licentiousness, which also in other kinds was used in the city, began at first with the disease. For that which a man before would dissemble, and not acknowledge to be done for voluptuousness, he durst now do freely; seeing before his eyes such quick revolution, of the rich dying, and men worth nothing inheriting their estates. Insomuch as they justified a speedy fruition of their goods, even for their pleasure; as men that thought they held their lives but by the day. As for pains, no man was forward in any action of honour to take any; because they thought it uncertain whether they should die or not before they achieved it. But what any man knew to be delightful, and to be profitable to pleasure, that was made both profitable and honourable. Neither the fear of the gods, nor laws of men awed any man (θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπέτρυγε): not the former, because they concluded it was like to worship or not worship, from seeing that alike they all perished: nor the latter, because no man expected that lives would last till he received punishment of his crimes by judgment. But they thought, there was now over their heads some far greater judgment decreed against them; before which fell, they thought to enjoy some little part of their lives. »

13 M. Gigante (1956 : 184) ; M. Orrù (1987).

française que j'ai citée épouse de très près le texte grec¹⁴. La traduction de Hobbes s'en écarte sur un point, sur un mot : « [n]i la peur des dieux, ni les lois des hommes *awed* any man », c'est-à-dire : « ni la peur des dieux, ni les lois des hommes ne remplissaient qui que ce fût de crainte ». Hobbes a traduit le verbe grec *apeirgein*, « refréner », par un verbe anglais — *to awe* — qui correspond plus ou moins au verbe français *intimider*, *remplir de crainte* (mais il s'agit, je le dis tout de suite, d'une traduction provisoire). Dans cet écart de la traduction anglaise par rapport au texte grec de Thucydide, je propose de reconnaître la première apparition fulgurante d'une idée qui se trouve au centre de la philosophie morale élaborée par Hobbes dans les décennies qui allaient suivre.

6. Pour comprendre le sens de l'interpolation du verbe *to awe*, intimider, remplir de crainte, dans la traduction de Thucydide, je partirai d'un livre paru à Londres en 1613 et republié de nombreuses fois avec des ajouts : *Purchas his Pilgrimage or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation to the Present* (« Le pèlerinage de Purchas, ou rapports sur le monde et sur les religions observées en tous temps par toutes les terres découvertes, depuis la création jusqu'à nos jours »). Dans cet *in-folio* volumineux, l'auteur, le pasteur anglican Samuel Purchas, décrivait sous forme de voyage ou de pèlerinage métaphorique, les usages, les coutumes et, surtout, les religions des populations du monde entier en puisant dans une grande quantité de rapports de voyageurs.

Purchas et Hobbes se connaissaient. Leurs noms sont enregistrés dans les procès-verbaux du directoire de la *Virginia Company* : une compagnie commerciale (dont Lord Cavendish, le protecteur de Hobbes, était un des principaux actionnaires) liée à l'exploitation de la région du Nouveau Monde qui avait été dénommée Virginia en hommage à Elisabeth, la « reine Vierge ». On a fait l'hypothèse que les rares mentions des Indiens d'Amérique qui se trouvent dans l'œuvre de Hobbes dérivent du livre de Purchas¹⁵. On peut ajouter que Purchas, dans un chapitre consacré aux attentes messianiques des juifs de son temps, évoque longuement les deux animaux gigantesques mentionnés

14 Traduction de J. de Romilly : « [c]rainte des dieux ou loi des hommes, rien ne les arrêta ». Encore une fois, j'ai préféré une traduction plus littérale.

15 N. Malcolm (1981 : surtout 304, 318). Sur Purchas, cf. D. Armitage (2000 : 81-90).

dans le livre de Job, le Léviathan et le Béhémot¹⁶. C'est à coup sûr en se référant directement à la Bible dont il était un lecteur assidu et profond que Hobbes a choisi ces noms propres comme titres de ses œuvres, mais dans le pèlerinage de Purchas à travers les religions du monde, il a pu trouver d'autres indications intéressantes.

Purchas pensait que l'expansion coloniale britannique préparait l'unification religieuse du genre humain et laissait pressentir l'imminence de la fin du monde. À ses yeux, l'unification religieuse était possible parce que « la religion est [quelque chose de] naturel, [quelque chose] qui est inscrit dans le cœur de tous les hommes »¹⁷. Purchas repoussait avec énergie les argumentations « susurrées plutôt que prononcées à haute voix » de certains hommes sans foi, selon lesquels la « religion ne serait rien d'autre qu'une habitude invétérée, une politique plus avisée vouée à remplir les hommes de crainte (*a continued custome, or a wiser Policie, to hold men in awe*¹⁸) ». Est-il possible que Hobbes, dans sa traduction de Thucydide, se soit souvenu de cette phrase, et qu'il ait choisi de transformer le substantif *awe* en un verbe, *awed*? C'est possible, certes, mais rien moins que certain : après tout, il ne s'agissait pas d'une idée pèlerine, comme nous le fait comprendre la réaction polémique de Purchas. La suite du passage permet d'identifier les personnages sans nom qui ont réduit la religion à une « coutume invétérée (*but a continued custome*) ». Selon toute probabilité, Purchas pensait à Montaigne, dont les *Essais* avaient été récemment traduits en anglais par John Florio, l'auteur du premier dictionnaire italien-anglais, qui avait quitté l'Italie avec son père pour se soustraire au joug du catholicisme¹⁹.

16 S. Purchas (1613 : 181).

17 S. Purchas (1613 : 15) : « [r]eligion in it selfe is naturall, written in the hearts of all men ».

18 S. Purchas (1613 : 26) : « [s]ome, in their guiltie conscience of their owne irreligion, [...] cannot tell to themselves, which they do not tell, but as they dare, whisper, that Religion is but a continued custome, or a wiser Policie, to hold men in awe. But where had custome this beginning? And what is Custome, but an uniforme manner, and continuance of outward Rites? Whereas Religion it selfe is in the heart, and produceth those outward ceremoniall effects thereof. In one Country men observe one habite of attyre, another in another. So likewise of diet: and yet is it naturall to be clothed, more naturall to eat, but naturall most of all, as is said, to observe some kind of Religion. »

19 M. Pfister (2005).

Dans un célèbre essai intitulé *De la coutume et de ne changer aisément une loy receüe*, Montaigne avait soutenu que toute opinion, quelle qu'elle soit, peut s'appuyer sur une coutume. Et il avait ajouté entre parenthèses : « *je laisse à part la grossière imposture des religions* »²⁰. Par ces mots faussement désinvoltes, Montaigne faisait allusion au traité *De tribus impostoribus* : une œuvre non encore écrite et dont il ne circulait depuis le Moyen Âge que le titre scandaleux qui transformait en imposteurs Moïse, Jésus et Mahomet, les fondateurs des trois grandes religions monothéistes du pourtour méditerranéen.

Une telle tradition, évoquée par Montaigne et repoussée, à l'occasion, par Purchas voulait faire de la religion un simple instrument politique, adapté pour réfréner les impulsions des ignorants.

7. Des échos de ces textes et d'autres lectures allaient confluer dans les chapitres XI et XII de la première partie du *Léviathan*, intitulés « De la diversité des mœurs » et « De la religion »²¹. Hobbes y reconduit l'origine de la religion à la peur provoquée par l'ignorance des causes naturelles auxquelles on substitue des puissances invisibles. Il s'agissait là d'un thème central de la philosophie d'Épicure, repris par Lucrèce dans son grand poème sur la nature des choses.

Une célèbre formule d'origine épicurienne affirmait que *Primus in orbe deos fecit timor*, c'est-à-dire que c'est la peur avant toutes choses qui est responsable de la fabrication des dieux²². Hobbes avait cité cette formule en la définissant comme « très vraie », mais il avait précisé immédiatement qu'elle ne valait que pour la religion païenne. « Mais admettre un seul dieu, éternel, infini et omnipotent, cela peut plus facilement se déduire du désir humain de connaître les

20 M.E. de Montaigne (1962 : 109). Et cf. M.E. de Montaigne (1613 : 48) : « [*i*]s there any opinion so fantastical, or conceit so extravagant (*I omit to speake of the grosse imposture of religions...*) ».

21 J. Freund (1969 : 42) écrit : « [c]omme il y a un droit naturel, il y aussi une religion naturelle — bien que Hobbes n'utilise pas cette expression — qui a pour fondement la crainte. » Mais cf. Th. Hobbes (1974 : 167), avec le titre en marge : « [*n*]aturall Religion, from the same [*curiosity to know*] ». Sur l'importance de Montaigne pour Hobbes, voir les remarques de G. Paganini (2004 : 303-328).

22 Cf. aussi Suétone, *Div. Jul.*, 6 : *est ergo in genere [amitae meae Iuliae] et sanctitas regum, qui plurimum inter homines pollent, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestate sunt reges* ; Horace, *Carm.*, III, 1, 5-6 : *Regum timendorum in proprios greges, | reges in ipsos imperium est Iovis* (les deux textes ont été cités par K.-H. Roloff 1952 : 104, « *Caerimonia* », dans *Glotta*, 32 [1952], p. 104).

causes des corps naturels, la diversité de leurs qualités et de leurs actions, que par la peur de ce qui pourrait leur arriver dans l'avenir. »²³ Déclaration prudente et mensongère, car Hobbes, quelques paragraphes plus haut, avait dit exactement le contraire : à savoir que le désir de connaître les causes engendre « l'inquiétude (*anxiety*) » et « une peur perpétuelle (*perpetuall feare*) ». Il avait noté dans le titre en marge : « [l]a cause naturelle de la religion est l'angoisse du futur. »²⁴

Attaquer la religion en détruisant ses racines, à savoir les fausses peurs engendrées par l'ignorance : ce projet avait inspiré à Lucrece des vers magnifiques qu'on peut apercevoir à contre jour derrière les pages de Hobbes. Mais il y a une différence importante. Hobbes ne veut pas détruire la peur ; au contraire, il fait de la peur le fondement même de l'origine de l'État²⁵. Il part bien de la critique épicurienne de la religion, mais ensuite il semble s'en éloigner. Cette divergence, qui a été soulignée par de nombreux spécialistes, dissimule une attitude plus complexe. Pour la comprendre, nous pouvons nous aider d'un passage où Hobbes, comme à son habitude, réélabore avec vigueur des matériaux de provenances diverses en les consolidant dans une forme nouvelle.

L'ignorance des causes naturelles et la peur (*feare*) qui en découle conduisent les hommes à « *fictionner* pour eux-mêmes toutes sortes de forces occultes ; ils restent effrayés par leurs propres imaginations/fictions ; ils les invoquent dans les périodes de désespoir et aussi les remercient au moment d'un succès inespéré, faisant des créatures de leur propre fantaisie, leurs dieux. »²⁶ Une fois

23 Th. Hobbes (2000 : 202 ; 1974 : 170).

24 Th. Hobbes (2000 : 201). L'indication en marge n'apparaît pas dans la traduction française. Th. Hobbes (1974 : 168) : « [*t*]he naturall Cause of religion, the Anxiety of the time to come ».

25 Sur ce thème, j'ai lu avec profit les belles pages de P. Cristofolini (2001 : 71-74), où Hobbes n'est pas mentionné mais présumé.

26 Th. Hobbes (2000 : 197-198, traduction légèrement modifiée) ; Th. Hobbes (1974 : 167-168) : « [*a*]nd they that make little, or no enquiry into the naturall causes of things, yet from the feare that proceeds from the ignorance it selfe, of what it is that hath the power to do them much good or harm, are inclined to suppose, and feign unto themselves, severall kinds of Powers Invisible; and to stand in awe of their own imaginations ; and in time of distresse to invoke them; as also in the time of an expected good successe, to give them thanks; making the creatures of their own fancy their Gods. By which means it hath come to passe, that from the innumerable variety of Fancy, men have created in the world innumerable sorts of Gods. And this Feare of things invisible, is the naturall Seed of that, which every one in himself call

encore, Hobbes associe la religion à la crainte, *awe*, mais dans un contexte qui souligne la manière dont les hommes sont conduits à « rester effrayés par leurs propres imaginations (*and to stand in awe of their own imaginations*) ». Je crois que Hobbes, au moment de décrire cette conduite apparemment paradoxale, s'est souvenu d'une phrase extraordinaire de Tacite : « *fingebant simul credebantque* » (*Ann.*, v, 10), « ils fictionnaient et au même moment ils croyaient à leurs fictions ». Cette phrase revient trois fois avec de légères variations dans l'œuvre de Tacite quand il s'agit de décrire des événements circonscrits, comme la circulation de fausses nouvelles²⁷. Hobbes s'est servi de la formule de Tacite (qui avait été citée, non sans distorsion, par Bacon dont il avait été le secrétaire) pour décrire un phénomène de portée très générale : la naissance de la religion. Que Hobbes ait ici pensé à Tacite est à mon avis plus que probable. Le verbe *feign*, que j'ai choisi de traduire par le néologisme « fictionner », pour maintenir l'association avec le substantif *fiction* (œuvre d'imagination, roman) et avec l'adjectif *fictif* (feint, faux), fait écho au verbe utilisé par Tacite : *fingebant*²⁸.

Religion; and in them that worship, or feare that Power otherwise than they do, Superstition ». Trad. latine (*Opera Latina*, III, p. 84) : « [e]tiam, qui de rerum naturalium causis parum aut nihil solliciti sunt, illis tamen metus quidem inest, ortus ab eo ipso, quod an sit potentia aliqua necne, qua juvari aut laedi possunt, ignorant ; atque ab eo metu proclives sunt ad suppositionem et fictionem variarum potentiarum invisibilium, metuuntque sua ipsorum phantasmata, invocantque in rebus adversis, laudantque in prosperis, et faciunt denique Deos. Atque inde factum est ut homines a phantasmatis suis innumerabilibus innumerabiles creaverint sibi Deos. Metus autem invisibilium semen est ejus, quam quisque in seipso religionem, in illis autem qui diverse metuunt coluntque, superstitionem vocant ». Le premier texte est cité, dans une perspective différente, par K. Schumann (2004 : 26-27).

27 Tacite, *Annales*, v (en réalité vi ; on a maintenu par convention l'ancienne numérotation), 10 ; *Historiae*, I, 51, 27 : « *sed plurima ad fingendum credendumque materies* » ; *Historiae*, II, 8, 1-3 : « [s]ub idem tempus Achaia atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaret, vario super exitu eius rumore eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque ».

28 La lecture que je propose épouse celle d'un des lecteurs les plus profonds de Hobbes : cf. G.B. Vico (1953 : 503, et plus largement tout le chapitre « *Metafisica poetica* »). Je reviendrai ailleurs sur tout cela. Cf. aussi Fr. Bacon (1863 : 125) : « *an inquisitive man is a prattler; so upon the like reason a credulous man is a deceiver: as we see it in fame, that he that will easily believe rumours will as easily augment rumours and add somewhat to them of his own; which Tacitus wisely noteth, when he saith, Fingunt simul creduntque: so great an affinity hath fiction and belief* ». Sur l'ambiguïté du terme *fingo*, je renvoie à mon essai *Das Nachäffen der Natur. Reflexionen über eine mittelalterliche Metapher* (C. Ginzburg 2006).

8. Hobbes ne se proposait pas de détruire la religion en tant qu'imagination, il se proposait de comprendre, à travers la formule paradoxale de Tacite, comment la religion, fruit de la peur et de l'imagination humaine, pouvait fonctionner. Les conséquences de ce raisonnement sont, pour Hobbes, décisives²⁹. Le modèle employé pour expliquer l'origine de la religion revient dans la page centrale du *Léviathan* qui décrit l'origine de l'État.

L'accord entre les animaux, explique Hobbes, est naturel ; celui passé entre les hommes est un pacte artificiel : « [i]l n'est donc pas étonnant que quelque chose d'autre soit requis (à côté de la convention) afin de rendre leur assentiment constant et durable : ce quelque chose est une puissance commune pour les maintenir dans un état de crainte (*to keep them in awe*) et diriger leurs actions vers le bénéfice commun »³⁰.

Dans la description de l'état de nature, Hobbes avait utilisé la même expression :

[p]ar cela il est manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne les maintienne tous dans un état de crainte (*to keep them all in awe*), leur condition est ce qu'on appelle la guerre ; et celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun (Th. Hobbes 2000 : 224)³¹.

29 Mon argument, qui vise à démontrer la continuité profonde entre le premier Hobbes et le Hobbes plus tardif, n'a aucun rapport avec celui de Q. Skinner (1996 : 426-437) qui vise une continuité entre le premier Hobbes et le Hobbes plus tardif dans une attitude semblable à l'égard de la rhétorique. La conclusion de Skinner est tout à fait cohérente avec sa perspective : « *I am less interested in Hobbes as the author of a philosophical system than in his role as a contributor to a series of debates about the moral sciences within Renaissance culture* » (Q. Skinner 1996 : 6).

30 Th. Hobbes (2000 : 287) ; Th. Hobbes (1974 : 226-227) : « *lastly, the agreement of these creatures [beasts] is naturall; that of men, is by Covenant only, which is artificiall: and therefore it is no wonder if there be somewhat else required (besides Covenant) to make their Agreement constant and lasting ; which is a Common Power, to keep them in awe, and to direct their actions to the Common benefit* ». Traduction latine (*Opera Latina*, III, p. 130) : « *[p]ostremo, animalium illorum consensio a natura est ; consensio autem hominum a pactis est, et artificiale. Mirum ergo non est, si ad firmitatem et durationem ejus aliud praeter pactum requiratur, nempe potentia communis quam singuli metuant, et quae omnium actiones ad bonum commune ordinet* ».

31 Th. Hobbes (1974 : 185) : « *[h]ereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre, and such a Warre, as is of every man, against every man* ». Et quelques lignes plus haut : « *[a] gain, men have no pleasure, (but on the contrary a great deale of griefe) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all.* »

Ainsi, que ce soit dans le cas de l'origine de la religion, ou dans celui de l'origine de l'État, nous trouvons au commencement la peur (*fear*) et à la fin, comme résultat, la crainte ou intimidation (*awe*). Au milieu, la fiction, qui s'impose à ceux qui l'ont créée comme une réalité : « [t]elle est la génération de ce grand Léviathan, ou plutôt pour parler avec plus de révérence, de ce dieu mortel, auquel nous devons, sous le dieu immortel, notre paix et notre défense. »³²

Le *Léviathan*, création artificielle, se dresse face à ceux qui l'ont créé par leur pacte — ceux dont il est fait — comme un objet qui remplit de crainte (cf. ill. 1 et 2). Dans le frontispice dessiné au crayon par Abraham Bosse pour l'exemplaire en parchemin dédié à Charles II, les petits personnages regardaient le lecteur, c'est-à-dire le roi (cf. ill. 3 et 4)³³. La version finale du frontispice, elle aussi vraisemblablement inspirée par Hobbes, traduit au moyen d'une image puissamment suggestive les mots de Tacite : *fingunt simul creduntque*³⁴. Une myriade d'hommes regarde vers le haut *in awe*, avec un air de crainte et de révérence, « l'homme artificiel » qui existe grâce à eux : le *Léviathan*, qu'eux-mêmes ont construit à travers le pacte qui les lie les uns aux autres³⁵.

9. Ainsi, Hobbes présente l'origine de la religion et l'origine de l'État de manière parallèle. Mais, dans l'État, dont il vient de dessiner les contours, la religion — ou mieux l'Église — n'a aucune autonomie. Le frontispice du *Léviathan* représente « le dieu mortel », l'État, avec l'épée dans une main et la crosse dans l'autre. Pour Hobbes, le pouvoir de l'État ne repose pas sur la

32 Th. Hobbes (2000 : 288). Cf. Th. Hobbes (1965 : 210) et Th. Hobbes (1974 : 227) : « [t] his is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speake more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortall God, our peace and defence. »

33 Pour cette remarque, je suis redevable à Carlos Hudson (Buenos Aires).

34 N. Malcolm pense que Hobbes a inspiré seulement le dessin au crayon (British Museum, ms. Egerton 1910), qu'il attribue à Wenceslaus Hollar ; le changement introduit dans le frontispice de l'édition imprimée est à son avis incompréhensible (N. Malcolm 2003 : 200-201). H. Bredekamp (1999 et 2003) attribue à Abraham Bosse soit le dessin soit la gravure sur le frontispice de l'édition imprimée (ce qui est moins convaincant). Il remarque que, dans la dernière image, la foule regarde le géant avec une attitude mêlée de « *Zuwendung und Devotion* » (1999 : 109-110), mais son explication des changements entre les deux images est à mon avis insuffisante (1999 : 114).

35 Th. Hobbes (1974 : 81) : « [f]or by Art is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEALTH, or STATE (in latine CIVITAS) which is but an Artificiall Man... »

simple force, mais sur la crainte, *awe* : le mot que nous avons vu apparaître en position stratégique dans les passages du *Léviathan* consacrés à l'origine de la religion et de l'État.

Hobbes avait utilisé le même mot, comme verbe (*awed*), dans la traduction de la page de Thucydide sur les effets de la peste : « [n]ul n'était retenu ni par la crainte des dieux, ni par les lois humaines », avait écrit Thucydide. Comme on s'en souviendra, Hobbes avait traduit : « ni la peur des dieux, ni les lois des hommes ne remplissait qui que ce fût de crainte ». L'explication de cet écart par rapport au texte grec doit probablement être recherchée dans les mots qui précèdent immédiatement notre passage. Thucydide avait évoqué la « peur des dieux » (*theôn de phobos*). Or, au moment de traduire « *fear of the gods* », Hobbes aura certainement pensé que le mot *fear* revient constamment, comme substantif et comme verbe, dans la traduction anglaise de la Bible, dite Bible de Jacques 1^{er}, associé à Dieu et à la « crainte de Dieu ». Mais la crainte de Dieu n'est pas identique à la peur. L'expression *timor Dei*, utilisée dans la traduction latine de Saint Jérôme, qui reprenait à son tour la traduction grecque de la Bible hébraïque, dite *Bible des Septante*, ne transmet pas l'ambivalence contenue dans la Bible hébraïque par l'expression correspondante : *yir'ah*. Comme je l'ai appris des informateurs qui sont venus au secours de mon ignorance de la langue hébraïque, *yir'ah* exprime en même temps peur et révérence³⁶. Le mot *timor* choisi par Saint Jérôme dans sa traduction latine de la Bible est tout à fait inadéquat ; à dire vrai, il est à la fois inadéquat et dangereux, puisque *timor* évoquait le motif épicurien que j'ai rappelé (*primus in orbe deos fecit timor*) selon lequel l'origine de la religion était reductible à la peur. À coup sûr, le mot *awe* était plus proche de l'ambivalence de *yir'ah*. C'est d'ailleurs le mot qui sert à désigner dans certains passages de la Bible anglaise de Jacques 1^{er}, le comportement de l'homme face à Dieu (Ps. 4, 4 ; 33, 8 ; 119, 161 ; Prov. 10). C'est ce que montrent les adjectifs liés au substantif *awe* : *awesome*, qui inspire la révérence, et *awful*, terrible. Peut-être Hobbes a-t-il ressenti le besoin d'insérer dans sa traduction du passage de Thucydide, après le mot *fear*, le mot *awed* pour communiquer la complexité contradictoire des

36 Cf. A. Cruden (1889) ; B. Fischer (1954).

conduites suscitées par la religion³⁷. C'est peut-être ici qu'ont commencé les réflexions de Hobbes sur la peur (*fear*).

Mais comment pourrions-nous traduire *yira'h* en français ? Le vieux mot italien de *terribilità* (« terribilité ») — ce mot que Vasari utilisait pour évoquer Michel Ange — nous met sur la bonne voie. Nous pourrions donc utiliser, le mot « révérence », qui dérive du latin *vereor*, craindre³⁸. Mais peut-être la véritable traduction de *awe* est-elle terreur.

C'est ce que Hobbes suggère indirectement :

... en vertu de l'autorité conférée par chaque individu dans l'État, il [le Léviathan] dispose de tant de puissance et de force assemblées en lui que, par la terreur qu'elles inspirent, il peut conformer la volonté de tous en vue de la paix à l'intérieur et de l'entraide face aux ennemis de l'étranger (Th. Hobbes 2000 : 288)³⁹.

L'ensemble des interprètes explique que Hobbes inaugure la philosophie moderne en proposant pour la première fois une interprétation sécularisée de l'origine de l'État. La lecture que j'ai proposée ici est différente. Pour Hobbes, le pouvoir politique présuppose la force, mais la force seule ne suffit pas. L'État, le « dieu mortel », engendré par la peur, fait naître la terreur : un sentiment dans lequel se mêlent de manière inextricable la peur et l'intimidation⁴⁰. Pour se présenter comme autorité légitime, l'État a besoin des instruments (des

37 L'ambivalence de *awe*, et l'impossibilité de la rendre en allemand, est mentionnée dans H. Bredekamp (2003 : 163, je remercie Maria Luisa Catoni qui m'a signalé cet essai).

38 R. Cotgrave (1611), que Hobbes pourrait avoir consulté, donne pour le mot français *vénération* la traduction suivante : « *eneration, reverence, awe, worship, honour* ».

39 Th. Hobbes (1974 : 227-228) : « [f]or by this Authoritie, given him by every particular man in the Common-Wealth, he hath the use of so much Power and Strength conferred on him, that by terror thereof, he is enabled to forme the wills of them all, to Peace at home, and mutuall ayd against their enemies abroad. » J'ai lu « *forme* » à la place de « *conforme* », suivant la suggestion de Richard Tuck (N. Malcolm 2003 : 228). Cf. *King James Bible*, XIII, 3 : « [f]or rulers are not a terror to good works, but to evil » (je remercie Pier Cesare Bori qui m'a signalé ce passage).

40 Ce point est saisi avec beaucoup de pénétration par L. Strauss qui le laisse tomber aussitôt. Cf. L. Strauss (1961 : 28) : « [f]or what is the antithesis between vanity and fear of violent death, if not the "secularized" form of the traditional antithesis between spiritual pride and fear of God (or humility), a secularized form which results from the Almighty God having been replaced by the over-mighty enemies and then by the over-mighty State, the "mortall God"? But even if this affiliation is right, it by no means follows that the moral antithesis in Hobbes's work which we are at present discussing is simply the superfluous residue of a tradition which has in principle been cast aside. » Cf. aussi N. Bobbio (1997 : 99) : « [e]d ecco perché lo

armes) de la religion. C'est pourquoi la réflexion moderne sur l'État s'articule sur la théologie politique : une tradition inaugurée par Hobbes.

Une telle conclusion nous permet d'envisager avec un regard différent le phénomène, que nous appelons *sécularisation*, qui est bien loin d'être achevé. Les mots d'Alberico Gentili, cités par Carl Schmitt — *Silete theologi in munere alieno !* (Taisez-vous théologiens, il s'agit d'un domaine qui n'est pas le vôtre) — peuvent être appliqués (je développe ici une remarque de Sigrid Weigel) à la théologie politique autant qu'à la sécularisation. La sécularisation ne réclame pas un espace autonome par rapport à celui de la religion ; elle envahit le terrain de la religion⁴¹. Les réactions à la sécularisation qui se manifestent aujourd'hui sous nos yeux s'expliquent (j'ai bien dit *s'expliquent* et non pas *se justifient*) à la lumière de cette usurpation.

10. J'ai commencé mes propos en avertissant que je m'éloignerais du présent mais que je finirais par y revenir. Je le fais maintenant. Certains d'entre vous se souviendront du bombardement de Bagdad en mars 2003. Le nom de code de l'opération était « *Shock and Awe* ». La traduction de cette expression qui fut choisie par quelques journaux italiens était « Frapper et terroriser ». Dans un article publié sur *Il manifesto* le 24 mars 2003, Clara Gallini, forte de sa compétence de spécialiste en histoire des religions, fit remarquer que cette traduction « ne restituait pas pleinement la complexité sinistre de la locution d'origine ». Cette dernière ne devait pas être rapportée à une terreur de nature psychologique, mais à une « terreur sacrée »⁴². Le même article rappelait un passage de la Bible (*Exode*, xxiii, 27), commenté dans le célèbre livre de Rudolf Otto, *Le sacré* : « [j]'enverrai ma terreur devant toi, je mettrai en déroute tous les peuples chez lesquels tu arriveras. »⁴³ Dans ce cas, le mot hébreu (*emati*) exprime, à ce que l'on me dit, une terreur sans la moindre ambivalence. Rudolf Otto se souvient de Béhémoth et du Léviathan, les animaux monstrueux décrits dans

stato hobbesiano ha un volto così minaccioso : è la risposta della paura organizzata alla paura scatenata. Ma la paura è la sua essenza ».

41 Cf. S. Weigel (2006 : 108) ; cf. C. Schmitt (1965 : 55). Voir aussi J. Brokoff & J. Fohrmann (2003).

42 C. Gallini (2003). Faisant écho à Manzoni, A. Portelli (2003) traduit « *Percossa, attonita* ». Cf. aussi B. Lincoln (2003).

43 Cf. *King James Bible* : « *I will send my feare before thee, and destroy* » ; Vulgate : « *[t]errorum meum mittam in praecursum tuum, et occidam omnem populum ad quem ingredieris* ».

le livre de Job, comme des exemples de la terrible ambivalence du sacré. Mais ni Rudolf Otto ni Clara Gallini ne se sont souvenus de Hobbes⁴⁴.

L'allusion à Hobbes dans l'expression *Shock and Awe* avait été, en revanche, immédiatement repérée dans un essai de Horst Bredekamp, l'auteur d'un livre important consacré au frontispice du *Léviathan* et à ses implications. Bredekamp partait de Hobbes pour arriver au présent, à l'influence exercée par une version caricaturale des idées de Leo Strauss sur les néo-conservateurs américains⁴⁵. C'est dans une direction similaire, mais de manière moins approfondie, que Richard Drayton, dans un article publié dans le *Guardian* le 29 décembre 2005, s'est interrogé sur les néo-conservateurs américains et sur les résultats désastreux de leur politique étrangère⁴⁶. Drayton observait que Paul Wolfowitz, Richard Perle et leurs amis, en s'inspirant de Leo Strauss, s'étaient proposé d'adapter Hobbes au XXI^e siècle en répandant la terreur technologique pour créer la soumission. Mais, selon Drayton, *Shock and Awe* tout comme Hobbes lui-même, avaient fini par se retourner contre ceux qui les avaient invoqués.

Pourtant, la partie est loin d'être finie. Harlan Ullman, l'analyste militaire américain qui a lancé en 1995 le mot d'ordre *Shock and Awe*, avait pris la bombe atomique lancée sur Hiroshima comme modèle d'une telle stratégie. Après le 11 septembre 2001, Ullman est revenu à la charge (c'est le cas de le dire). « En combinant des connaissances presque parfaites, la rapidité, l'exécution brillante et la connaissance du milieu », pouvait écrire Ullman, « nous pouvons infliger à l'ennemi une défaite rapide et décisive avec le nombre de pertes le plus réduit possible. »⁴⁷ Naturellement, Ullman ne pense qu'aux pertes américaines : le nombre de pertes infligées à l'ennemi (civils compris) doit au contraire être le plus élevé possible. Mais les nouvelles sanglantes qui nous arrivent d'Iraq démentent l'outrecuidance militaire et technologique de personnages comme Ullman.

44 Cf. R. Otto (1958 : 80, chap. *The Numinous in the Old Testament* sur Béhémoth et Léviathan).

45 Cf. H. Bredekamp (2003).

46 R. Drayton (2005).

47 H. Ullman (2004 : 55).

11. Nous vivons dans un monde où les États font peser la menace de la terreur, l'exercent, parfois la subissent. C'est le monde de ceux qui cherchent à maîtriser les armes, vénérables et puissantes, de la religion et de ceux qui brandissent la religion comme une arme. Un monde dans lequel des Léviathans gigantesques s'agitent de manière convulsive ou se tapissent en attendant. Un monde semblable à celui que Hobbes avait pensé et interrogé.

Mais d'aucuns pourraient soutenir que Hobbes ne nous aide pas seulement à imaginer le présent mais aussi le futur : un futur éloigné qu'il n'est pas impossible d'éviter, mais qui n'est pourtant pas impossible⁴⁸. Supposons que la dégradation de notre milieu augmente jusqu'à atteindre des niveaux qui sont aujourd'hui impensables. La pollution de l'air, de l'eau et de la terre finirait par menacer la survie de beaucoup d'espèces animales, y compris l'espèce appelée *homo sapiens sapiens*. Arrivés à ce point, un contrôle global et pénétrant en profondeur dans le monde et la vie de ses habitants, semblerait devenir inévitable. La survie du genre humain imposerait un pacte semblable à celui postulé par Hobbes. Les individus finiraient par renoncer à leur liberté à la faveur d'un super-État répressif, d'un Léviathan infiniment plus puissant que ceux du passé. Les chaînes de la société enserreraient les mortels dans un nœud de fer, non plus pour lutter contre « la nature impie », comme l'écrivait Léopardi dans la *Ginestra*, mais, au contraire, pour voler au secours d'une nature fragile, abîmée, blessée⁴⁹.

Un futur hypothétique, dont on peut espérer qu'il ne s'avère jamais.

(traduction de Martin Rueff)

Bibliographie

- D. ARMITAGE (2000), *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge.
 J. AUBREY (1898), "Brief Lives", *Chiefly of Contemporaries...*, éd. A. Clark, vol. 1, Oxford.
 FR. BACON (1863), *The Advancement of Learning (The Works of Francis Bacon)*, éd. par J. Spedding, VI, Boston, livre 1).
 A. BERSANO (1908), *Per le fonti di Hobbes*, dans *Rivista di filosofia e scienze affini* 10, p. 197-213, 384-391.

48 Sur ce thème et ses implications, voir aujourd'hui A. Sofri (2007).

49 « *E quell'orror che primo | Contro l'empia natura | Strinse i mortali in social catena...* », « Et que l'horreur originelle | Qui, face à la nature impie |, Resserre les mortels dans les liens de la cité » (G. Leopardi 1962 : 280 ; 1995 : 248-249).

- N. BOBBIO (1997), *Thomas Hobbes*, Turin.
- H. BREDEKAMP (1999), *Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates, Werkillustrationen und Portraits*, Berlin (voir aussi la nouvelle édition de 2003 : *Thomas Hobbes Der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001*).
- (2003), *Marks und Signs. Mutmaßungen zum jüngsten Bilderkrieg*, dans *FAKtisch. Festschrift für Friedrich Kittler zum 60. Geburtstag*, Munich, p. 163-169.
- J. BROKOFF & J. FOHRMANN (2003), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn.
- R. COTGRAVE (1611), *A Dictionary of the French and English Tongues*, Londres (réimpr. anast. Menston, 1968).
- P. CRISTOFOLINI (2001), *Vico pagano e barbaro*, Pise.
- A. CRUDEN (1889), *A Complete Concordance to the Old and New Testament*, Londres & New York.
- R. DRAYTON (2005), *Shock and Awe and Hobbes have backfired on America's Neocons*, dans *The Guardian*, 29 décembre 2005.
- B. FISCHER (1954), *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Versionem critice Editam*, vol II, éd. par E. Hatch & H.A. Redpath, Graz.
- J. FREUND (1969), *Le Dieu Mortel*, dans *Hobbes-Forschungen*, Berlin, p. 33-52.
- C. GALLINI (2003), *Shock & Awe, potere e paura*, dans *Il manifesto*, 24 mars 2003.
- M. GIGANTE (1956), *Nomos basileus*, Naples.
- C. GINZBURG (2006), *Das Nachäffen der Natur. Reflexionen über eine mittelalterliche Metapher*, dans A.-K. REULECKE [éd.], *Fälschungen*, Frankfurt am Main, p. 95-122.
- E. HATCH & H.A. REDPATH (1954), *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, vol. II, Graz.
- Th. HOBBS (1647), *Elementa philosophica de cive*, Amsterdam.
- (1839), *Malmesburiensis vita, scripta anno MDCLXXII, Opera Philosophica, quae Latine scripsit*, vol. I, éd. par W. Molesworth, Londres (réimpression 1966).
- (1843), *English Works*, éd. par W. Molesworth, Londres.
- (1889), *The Elements of Law*, éd. par F. Tönnies, Londres (2^e éd. avec une nouvelle introduction de M.M. Goldsmith 1969).
- (1965), *Il Leviatano*, tr. par R. Giammanco, Turin.
- (1974), *Leviathan*, éd. par C.B. Macpherson, Harmondsworth.
- (2000), *Léviathan*, tr. par G. Mairet, Paris.
- G. LEOPARDI (1962), *Canti*, éd. par N. Gallo et C. Garboli, Turin.
- (1995), *Chants*, tr. par M. Orcel, Paris.

- B. LINCOLN (2003), *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago.
- N. MALCOLM (1981), *Hobbes, Sandys, and the Virginia Company*, dans *The Historical Journal* 24, p. 297-321.
- _____ (2003), *Aspects of Hobbes*, Oxford.
- M.E. DE MONTAIGNE (1613), *Essays*, Londres (1^{re} éd. 1605).
- _____ (1962), *Essais (Œuvres complètes, vol. 1, éd. par A. Thibaudet et M. Rat)*, Paris.
- M. ORRÙ (1987), *Anomie. History and Meanings*, Londres.
- C. ORWIN (1988), *Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society*, dans *Journal of Politics* 50, p. 831-847.
- R. OTTO (1958), *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, tr. par J.W. Harvey, Oxford.
- G. PAGANINI (2004), *Hobbes e lo scetticismo continentale*, dans *Rivista di storia della filosofia* 59, p. 303-328.
- M. PFISTER (2005), *Inglese Italianato – Italiano Anglizzato*, dans A. HÖFELE & W. VON KOPPENFELS [éd.], *Renaissance Go-Betweens*, Berlin & New York, p. 32-54.
- A. PORTELLI (2003), *Bombarda e doma*, dans *Il Manifesto*, 26 mars 2003.
- S. PURCHAS (1613), *Purchas his Pilgrimages or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation to the Present*, Londres.
- C. ROBIN (2004), *Fear. The History of a Political Idea*, Oxford.
- K.-H. ROLOFF (1952), « *Caerimonia* », dans *Glotta* 32, p. 101-138.
- C. SCHMITT (1965), *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, dans *Der Staat* 4, p. 51-69.
- K. SCHUMANN (2004), *Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes*, dans *Rivista di storia della filosofia* 59, p. 15-31.
- Q. SKINNER (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge.
- _____ (2002), *Hobbes's Life in Philosophy*, dans *Visions of Politics, III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge.
- G. SLOMP (1990), *Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Things*, dans *History of Political Thought* 11, p. 565-586.
- _____ (2000), *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Londres & New York.
- A. SOFRI (2007), *Chi è il mio prossimo*, Palerme.
- J.P. SOMMERVILLE (1988), *The "New Art of Lying": Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry*, dans E. LEITES [éd.] (1988), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, p. 159-184.

- L. STRAUSS (1961), *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Chicago (1^{ère} éd. Oxford 1936).
- THUCYDIDE (1962), *La Guerre du Péloponnèse*, tr. par J. de Romilly, II, Paris.
- F. TRICAUD (1969), « *Homo homini Deus* », « *Homo homini Lupus* » : *Recherche des sources de deux formules de Hobbes*, dans *Hobbes-Forschungen*, Berlin, p. 61-70.
- H. ULLMAN (2004), *Finishing Business. Ten Steps to Defeat Global Terror*, préf. de N. Gingrich, Annapolis.
- C.A. VIANO (1962), *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, dans *Rivista critica di storia della filosofia* 17, p. 355-392.
- G.B. VICO (1953), *Scienza Nuova*, éd. par F. Nicolini, dans *Opere*, Milan-Naples.
- S. WEIGEL (2006), *Souverän, Märtyrer und "gerechte Kriege" jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma Politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin*, dans D. WEIDNER [éd.] (2006), *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, Munich, p. 101-128.



Illustration 1



Illustration 2



Illustration 3

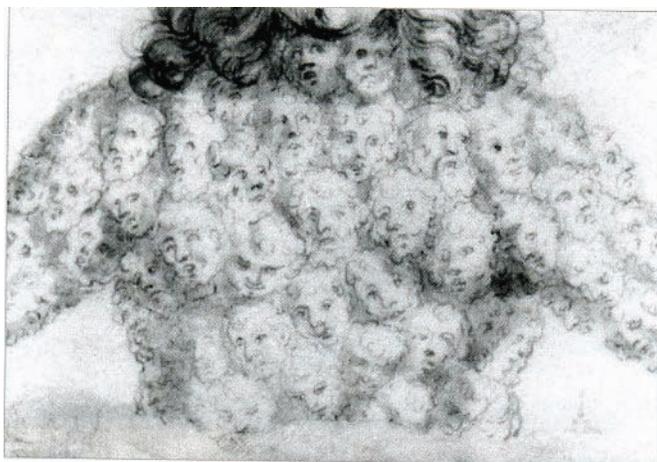


Illustration 4

