

L'ANTHROPOLOGIE DE LA RELIGION
DANS LE LÉVIATHAN

Jean Terrel

La partie strictement anthropologique du *Léviathan* (les douze premiers chapitres) se termine par un exposé sur la religion (le chapitre 12 précédé des quatre derniers paragraphes du chapitre 11)¹. Ces quatre paragraphes montrent que cet exposé appartient de plein droit à l'éthique [*ethics*]², la partie de la philosophie qui étudie « les conséquences des passions des hommes » considérés dans leur spécificité. Plus qu'on ne le fait d'ordinaire, il faut insister sur la nouveauté du *Léviathan* à cet égard. Souvent, les commentateurs mettent provisoirement de côté cette analyse pour y revenir au moment d'analyser la troisième partie, appliquant ainsi au *Léviathan* la démarche qui, dans le *De Cive*, découle de l'absence d'exposé anthropologique *stricto sensu*. Nous analysons d'abord l'exposé de 1651. Nous tentons ensuite de mettre en évidence sa nouveauté en le comparant aux exposés antérieurs. Nous revenons pour finir au *Léviathan* pour mettre en lumière deux difficultés liées précisément aux changements les plus décisifs qui interviennent en 1651.

¹ Le *Léviathan* est cité à partir de la numérotation des paragraphes introduite dans l'édition J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, 1996. J'indique la page de la traduction de François Tricaud, Sirey, Paris, 1971 (abr. *TR*). Pour les textes du *De Cive* que je cite et traduis plus loin, *De Cive, Latin Version*, Oxford University Press, Oxford, 1983 ; trad. Sorbière, Flammarion, Paris, 1982. Pour *Les Éléments de la loi naturelle et politique, The Elements of Law Natural and Politic*, circulant publiquement en manuscrit en 1640 ; édition Tönnies, 1889, seconde édition, Frank Cass, Londres, 1969. Pour le *De Corpore*, édition critique du texte latin, K. Schuhmann et M. Pécharman, Vrin, Paris, 2000 ; pour le *De Homine, Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Latina quæ Latine Scripsit* (abr., *OL*), II, Molesworth, Londres, 1839-1845, réédition Aalen, 1966.

² *Léviathan*, chap. 9. Des passions spécifiques à l'homme découlent non seulement les mœurs (chap. 12) mais aussi les formes d'esprit (*witt, ingenium*) dont les différences ont leurs causes dans les passions (chap. 8, § 14). La partie finale du chapitre 8 comporte d'ailleurs d'importants développements sur la religion. Le *De Corpore* dit explicitement que l'éthique traite *de ingeniis et moribus*, « des formes d'esprit et des mœurs » (I, chap. 1, § 9), et le *De Homine* en traite dans le même chapitre (chap. 13). Selon le tableau du *Léviathan* anglais (chap. 9), la partie de la philosophie naturelle qui traite des animaux comporte une subdivision traitant des qualités propres aux hommes, qui se divise à son tour selon qu'il s'agit des conséquences de la parole ou des passions. Mais dans le *De Corpore*, « étant donné que pour connaître les qualités de la cité, il est nécessaire de connaître les formes d'esprit, affects, et mœurs des hommes », l'éthique fait partie de la philosophie civile, largement entendue, et non plus de la philosophie naturelle : « d'ordinaire, on divise la philosophie civile en deux parties, en appelant *éthique* celle qui traite des formes d'esprit et des mœurs, et *politique* ou simplement civile celle qui a pour objet la connaissance des devoirs de citoyens » (I, chap. 1, § 9).

I. Mouvement général de l'analyse en 1651

1. La prise en compte de l'importance de la religion à l'intérieur de l'éthique est préparée dans les chapitres qui précèdent, quand Hobbes étudie la fonction *mind* et met en lumière son hyper-développement chez l'homme, celui des passions de l'esprit (les passions qui arrachent l'homme aux jouissances étroitement liées à une partie du corps et au moment présent). Présente dès le chapitre 2³ et dès le chapitre 3⁴ à propos des pouvoirs d'imaginer et de prévoir l'avenir, la religion est définie au chapitre 6 comme une des passions de l'esprit spécifiquement humaines :

« La crainte d'une puissance invisible forgée par l'esprit ou imaginée à partir de récits permis publiquement [est appelée] RELIGION ; SUPERSTITION s'ils ne sont pas permis. Et quand la puissance imaginée est vraiment telle que nous l'imaginons VRAIE RELIGION »⁵.

Cette définition appelle quatre remarques.

– La religion relève de l'affectif (craindre) avant de relever du cognitif (forger ou imaginer), même si les deux pouvoirs de l'esprit (de connaître et de désirer) interviennent dans sa définition. C'est une inflexion notable par rapport à l'exposé de 1640⁶, où sont surtout analysées les conceptions que nous pouvons avoir de Dieu.

– Toute religion est une forme de crainte, c'est-à-dire d'aversion : cela restera vrai quand bien même Hobbes aura montré qu'un désir positif, la curiosité, intervient dans sa genèse en amont de la crainte.

Cette définition vaut aussi bien pour une religion réduite à son germe naturel, quand la puissance invisible est « forgée par l'esprit », que pour les religions instituées grâce à une culture, quand cette même puissance est « imaginée à partir de récits » auxquels on se fie. Cette définition précède donc la distinction entre germe naturel et culture qui va être annoncée à la fin du chapitre 11 et développée au chapitre 12.

– Les deux critères proposés (la permission publique et la vérité) sont indépendants l'un de l'autre : rien n'interdit qu'une religion non autorisée (c'est-à-dire une superstition !) soit vraie. D'ailleurs, la définition de la superstition va être élargie au chapitre 11. À l'évaluation publique viennent s'ajouter les évaluations privées, plus ou moins collectives : la peur des choses invisibles est

³ *Léviathan*, chap. 2, § 8, TR, p. 18.

⁴ *Léviathan*, chap. 3, § 7, TR, p. 23-24.

⁵ *Léviathan*, chap. 6, § 36, TR, p. 53. J'ai repris toutes les traductions des textes cités.

⁶ *The Elements of Law Natural and Politic* (abr., *El*), I, chap. 11.

« le germe naturel de ce que tous les gens appellent religion chez eux et superstition chez les autres dont le culte ou la crainte à l'égard de cette puissance invisible diffèrent des leurs »⁷

– L'expression « vraie religion » est surprenante. Une religion ne peut être vraie au sens où l'est un discours à prétention scientifique ou philosophique, au sens où « la vérité consiste à ordonner de manière droite les dénominations dans nos affirmations⁸ » : la première cause à laquelle s'arrête le philosophe curieux en quête des causes est supposée et non démontrée. Contrairement à ce qu'il fait au chapitre 4, Hobbes utilise au chapitre 6 une définition « réaliste » du vrai comme conformité de l'idée et de son objet : une religion est dite vraie « quand la puissance [invisible] imaginée est vraiment telle que nous l'imaginons ». Or Hobbes ne cesse de répéter que nous n'avons aucune idée de Dieu : la vérité de la religion (en l'occurrence, celle du christianisme correctement interprété) est objet de croyance et non de science et cet objet n'est pas une idée de Dieu, mais un ensemble de faits attestés par des témoins dignes de confiance. Il ne s'agit pas de connaître ce qu'est Dieu mais ce qu'il a fait : connaissance non scientifique, mais historique et assujettie, comme toute histoire, à des impératifs d'exactitude et de rigueur. « Notre raison naturelle », déclare Hobbes en ouvrant la troisième partie, « est la parole de Dieu dont nous ne doutons pas », et nous devons en user « pour acheter la justice, la paix et la vraie religion⁹ ». Quand il s'agit de la paix et de la justice, nous usons de notre raison en philosophant. Il faut donc que la philosophie intervienne aussi en matière de vraie religion, non pour démontrer des vérités, mais pour déterminer quelles croyances sont compatibles avec la science. Hobbes déclare donc (et nous n'avons aucune raison de suspecter sa sincérité) croire que l'Écriture est véridique quand elle affirme que Dieu nous propose un salut englobant et dépassant tout ce que peut procurer une république réformée selon le programme de la science politique. On peut renvoyer sur ce point à la définition du salut au chapitre 38. Elle distingue les saluts relatifs (dont un bon exemple seraient les saluts apportés par la politique des hommes) et le salut absolu visé par la politique de Dieu :

« Les joies de la vie éternelle sont dans l'Écriture toutes comprises sous le nom de SALUT [*salvation*], ou *fait d'être sauvé*. Être sauvé, c'est être mis en sûreté, soit relativement à tel ou tel mal, soit absolument, à l'égard de tous les maux, y compris le besoin, la maladie et la mort elle-même »¹⁰.

⁷ *Léviathan*, chap. 11, § 26, TR, p. 103. Voir la traduction complète de ce paragraphe à la fin de cet exposé.

⁸ *Léviathan*, chap. 4, § 12, TR, p. 31.

⁹ *Léviathan*, chap. 32, § 2, TR, p. 395-396

¹⁰ *Léviathan*, chap. 38, § 15, TR, p. 484.

2. Comme le montre clairement la fin du chapitre 11, l'analyse de la religion appartient à l'éthique, qui étudie en particulier les mœurs, ou encore les qualités des hommes (affectives et cognitives) qui concernent « le fait qu'ils vivent ensemble dans la paix et l'unité ¹¹ », c'est-à-dire qu'ils sont ou non sociables et aptes à la société civile. Or toute l'éthique est commandée par l'absence de bien suprême, le déplacement incessant d'un désir à un autre entraînant les hommes à rechercher sans fin des puissances nouvelles. Cette recherche incessante a deux effets distincts : le premier est bien connu, c'est l'insociable sociabilité, mise en évidence tout au long du chapitre 11 jusqu'aux quatre derniers paragraphes ; l'autre est le naturel religieux, la propension à inventer des dieux et à cultiver leurs faveurs. Ce second effet ne tombe pas du ciel puisque Hobbes y avait préparé son lecteur dès le début du chapitre 10, au moment où il définit la puissance dont l'homme recherche indéfiniment la croissance : grâce à sa puissance naturelle, celle qui est inséparable de lui, et grâce à la fortune, chaque homme acquiert de nouvelles puissances dites « instrumentales » : les puissances des autres et « le travail secret de Dieu que les hommes appellent chance ». La puissance entraîne la puissance et la bonne fortune (effet au chapitre 12 de la bienveillance des dieux) entraîne la bonne fortune. Parce que la puissance naturelle ne peut croître à l'infini, l'homme cherche à mobiliser à son profit les puissances des autres. Parce que ces instruments humains sont toujours insuffisants, l'homme désire être aidé par les dieux qu'il invente. La recherche des instruments humains est le moteur de l'insociable sociabilité ; le recours aux dieux est relativement neutre par rapport à la question posée au début du chapitre 11, celle de savoir quelles sont les passions qui favorables ou défavorables à des mœurs pacifiques. Du fait de la variété de leurs imaginations, les hommes inventent toutes sortes de dieux, si bien que la religion de l'un est la superstition de l'autre, mais Hobbes ne rend pas explicite, du moins à ce moment de l'exposé, que cela entraîne le conflit ou la guerre. Il insiste plutôt au chapitre 12 sur le jeu de la confiance et de la méfiance : croissance d'une religion instituée si on fait confiance à ceux qui disent connaître les dieux mieux que soi, décomposition de la même religion si cette confiance est détruite.

3. Au chapitre 12 du *Léviathan*, Hobbes distingue « le germe naturel de la religion [*the natural seed of religion*] ¹² », qui existe seulement chez l'homme, et ce qui résulte des diverses cultures de ce germe, les diverses religions instituées qui se développent et meurent tout au long de l'histoire. Annoncée dès la fin du chapitre 11 (§ 27), cette distinction commande tout le chapitre 12 : dans les onze premiers paragraphes, Hobbes décrit un invariant naturel que l'on peut mettre en évidence en comparant les signes très

¹¹ *Léviathan*, chap. 11, § 1, TR, p. 95.

¹² « Étant donné qu'il n'y a ni signes ni fruit de la *religion* ailleurs qu'en l'homme, il ne fait aucun doute que le germe de la *religion* n'existe aussi qu'en l'homme et consiste en quelque qualité particulière ou du moins en quelque degré éminent de cette qualité qui ne peut être trouvée dans aucune autre créature vivante » *Léviathan*, chap. 12, § 1, TR, p. 104.

divers qui le manifestent ; au paragraphe 21, cet invariant réapparaît au moment où telle ou telle religion instituée est décomposée et ramenée à

« ses premiers germes ou principes – qui sont seulement l'opinion qu'il existe une divinité et des puissances invisibles et surnaturelles – et qui ne peuvent jamais être abolis et extirpés de la nature humaine au point que de nouvelles religions ne puissent jaillir à partir d'eux s'ils sont cultivés par des hommes réputés capables d'un tel dessein »¹³.

L'expérience historique du développement et de la décadence permet donc de séparer dans une religion, au moins en partie, le naturel et l'institué. Une fois éliminé ou provisoirement mis de côté ce qui varie avec les circonstances, reste un élément indestructible dont toute politique humaine doit s'accommoder : il peut être « instrumentalisé », utilisé dans tel ou tel sens, il ne peut être extirpé et aura donc des effets sociaux et politiques, quelle que soit la volonté des gouvernants. Il y a là une limite à toute entreprise de réduction du religieux au politique. Cependant la séparation du naturel et de l'institué ne peut jamais être conduite à son terme et le naturel religieux n'est jamais rencontré à l'état pur : dans les exemples donnés par Hobbes, la décomposition n'atteint jamais le point où tout apport culturel serait éliminé, le naturel est plutôt la limite vers laquelle tend la décomposition des formes religieuses instituées. Nous reviendrons sur ce point plus loin.

4. Pour décrire ce naturel religieux enfoui dans la nature humaine, Hobbes part au chapitre 12 du désir et non de l'aversion, de la curiosité et non de la crainte. La curiosité est première, variable selon les individus, mais suffisante pour que chacun s'enquière des causes de sa bonne ou de sa mauvaise fortune. L'anxiété, le souci perpétuel de l'avenir ou encore la crainte perpétuelle qui accompagne l'ignorance des causes apparaissent après quatre paragraphes consacrés à la curiosité : la peur n'est pas première, *elle est seulement l'effet d'un désir de prévoir et de connaître qui est toujours, même chez les savants qui voient loin, en partie insatisfait*. Il faut se garder de sauter les premiers paragraphes pour opposer trop vite deux genèses de la religion, à partir de la crainte et à partir de la curiosité :

– Hobbes n'est pas Épicure ou Lucrèce : voir plus loin que les autres comme Prométhée, faire partie de l'élite savante, ne délivre pas de la crainte de l'avenir. La genèse à partir de la crainte est universelle, elle est le germe de toutes les religions, y compris de celle qui est vraie.

– Certes la curiosité désintéressée conduit à la supposition d'un premier moteur sans que le philosophe se soucie d'abord de sa bonne ou de sa mauvaise fortune : la

¹³Léviathan, chap. 12, § 23, TR, p. 116.

crainte est encore absente¹⁴. Pour que l'opinion rationnelle des savants devienne une religion, c'est-à-dire, selon la définition de la religion au chapitre 6, une forme de crainte, il faut que cette supposition désintéressée du premier moteur se transforme. Le philosophe fait confiance à d'autres hommes qui lui disent que cette cause est le Dieu qui gouverne le monde, a édicté les lois naturelles et annoncé des récompenses et des châtements ; faute d'une idée de Dieu, il est comme un aveugle qui sent de la chaleur et fait confiance à ceux qui lui parlent du feu parce qu'ils le voient : en matière religieuse, ceux qui voient le feu ne peuvent être les croyants ordinaires, mais seulement ceux qui bénéficient de sensations surnaturelles, les véritables prophètes, encore que Hobbes se garde, même dans le cas privilégié de Moïse, de leur attribuer, au sens propre, une vision directe de Dieu lui-même dont aucun homme ne peut avoir une idée¹⁵. Pour désigner cette supposition rationnelle devenue religion, l'expression « religion naturelle » n'est jamais utilisée en 1651 dans le corps du texte, même là où elle est attendue, dans le chapitre consacré à « la royauté de Dieu par la nature » (chap. 31) ; elle est mentionnée une seule fois dans les marges du paragraphe 25 du chapitre 11 et définie seulement en 1658 dans le *De Homine*¹⁶. Cette discrétion est éloquente. Au sens le plus courant de ce terme, Hobbes refuse la religion naturelle : on ne peut *démontrer* par la seule raison, ni l'existence d'une cause première, ni l'existence d'un Dieu qui gouvernerait les hommes à travers les lois naturelles. Le Dieu du royaume par la nature n'est pas naturel au sens où la lumière naturelle en établirait l'existence : le titre (*The kingdom of God by nature*) signifie plutôt que Dieu exerce son règne et son commandement à travers la nature, c'est-à-dire à travers les lois naturelles. Cela suppose une croyance en un Dieu qui est intervenu dans l'histoire humaine¹⁷ pour cultiver le naturel religieux commun à tous les hommes : le désir de puissance qui incite les hommes à inventer des dieux pour acquérir la puissance qui leur manque.

Il faudrait d'ailleurs discuter de toutes les traductions françaises du titre marginal du paragraphe 25 qui, en 1651, est la seule référence explicite à la religion naturelle. Voici

¹⁴ Voir chap. 12, fin du § 6, *TR*, p. 106 : le philosophe régresse de cause en cause jusqu'au premier moteur unique « sans avoir considéré son propre sort » l'inclinant à la crainte.

¹⁵ Voir *Léviathan*, « Révision et conclusion », § 12, *TR*, p. 719.

¹⁶ « La religion est le culte extérieur des hommes qui honorent sincèrement Dieu. Or ceux qui honorent sincèrement Dieu sont ceux qui croient, non seulement qu'il existe, mais aussi qu'il est le tout puissant et omniscient créateur et gouverneur de toutes choses et celui qui distribue selon sa volonté la prospérité et l'adversité. C'est pourquoi la religion comprise simplement (*religio simpliciter*), c'est-à-dire naturelle, a deux parties ; dont l'une est la *foi*, le fait de croire que Dieu existe et gouverne toutes choses, l'autre le *culte* » (*De Homine*, chap. 14, § 1). Puisque le premier moteur est supposé et non démontré et qu'il n'est pas encore un dieu créateur qui gouverne les hommes, la religion naturelle n'est donc ni une conclusion scientifique, ni même seulement opinion de la raison, mais déjà une croyance, réduite cependant au minimum si on la compare aux diverses religions et superstitions qui découlent de la culture du naturel religieux.

¹⁷ Voir en particulier l'usage du verbe « croire » et le passage brusque au passé (pour constater un fait historique) dans la définition des sujets du royaume naturel : « Donc, ceux qui croient [*believe*] qu'il y a un Dieu qui gouverne [*governeth*] le monde et qui a donné [*hath given*] des préceptes et proposé

les titres des paragraphes 24 et 25 : *Curiosity to know from care of future time* (§ 24) et *Natural religion from the same* (§ 25). R. Anthony ¹⁸ traduit : « La Curiosité de connaître provient de l'Anxiété du futur », puis « La Religion Naturelle provient de la même cause ». F. Tricaud ¹⁹ traduit : « La curiosité engendrée par le souci de l'avenir », puis, « la religion naturelle engendrée par le même souci ». Gérard Mairet ²⁰ traduit : « curiosité : procède du souci de l'avenir », puis, « De même en ce qui concerne la religion naturelle ». Dans les trois cas, cela revient, comme c'est parfaitement explicite chez F. Tricaud, à comprendre que la religion naturelle dérive du souci de l'avenir. C'est grammaticalement possible. Mieux, la lecture des deux titres invite au premier abord, si on oublie le contenu du paragraphe 25, à comprendre que *from the same* reprend *from care of future time*. Mais si on traduit ainsi, le titre n'est plus accordé au contenu du paragraphe qui ne parle plus de la recherche intéressée des causes comme au paragraphe 24 (d'ailleurs le mot « curiosité » n'apparaît pas dans le corps du paragraphe 24 mais seulement dans le titre marginal), mais de « l'amour de la connaissance des causes ». De plus la crainte n'apparaît pas dans le texte du paragraphe 25. Elle est absente quand le savant part en chasse de la connaissance des causes dont il est amoureux (l'amour est désir et non aversion), elle est encore absente quand il suppose une première cause ; elle intervient sans doute quand la supposition rationnelle rencontre la croyance et le nom de Dieu, sans cependant que le texte en dise quelque chose ; c'est seulement le titre marginal qui, à travers l'expression « religion naturelle », évoque la crainte pour celui qui se rappelle de la définition de la religion au chapitre 6. Je propose donc de comprendre que *from the same* renvoie à la curiosité et de traduire : « la religion naturelle procède de la curiosité ». D'ailleurs le paragraphe 6 du chapitre 12, qui reprend ce mouvement de la curiosité vers la première cause, exclut explicitement que ce mouvement puisse être accompagné d'un souci de l'avenir. Il s'accomplit en effet « sans qu'ils pensent à leur fortune, dont le souci en même temps les incite à la crainte et les détourne de la recherche des autres causes et par là leur donne l'occasion de forger autant de dieux qu'il y a des hommes pour les forger ».

5. S'il est aisé de suivre le fil qui, à partir de la félicité (chapitre 6), de la puissance (chap. 10, § 1) et de l'effort sans fin pour l'augmenter (chap. 11, § 1 et 2), conduit à l'insociable sociabilité et à l'invention de dieux, le début du chapitre 13 marque une rupture. Tout se passe comme si le naturel religieux était provisoirement oublié. C'est l'insociable sociabilité seule qui, en l'absence de pouvoir politique, conduit à l'état de

[*propounded*] des récompenses et des châtements à l'humanité sont les sujets de Dieu (*Léviathan*, chap. 32, § 2, TR, p. 379).

¹⁸ Traduction R. Anthony de la première partie, *Léviathan*, t. 1, *De l'homme*, Marcel Giard, Paris, 1921, p. 164.

¹⁹ TR, p. 102.

²⁰ *Léviathan*, trad. Gérard Mairet, Gallimard, Paris, 2000, p. 196-197.

guerre : le fait que l'insociabilité puisse se manifester à travers les conflits religieux n'est pas mentionné dans ce chapitre, la guerre civile est évoquée au paragraphe 11 sans référence aux guerres de religion ; de même le texte est silencieux sur le fait que la destruction de la civilisation (l'effet de l'absence du pouvoir politique et de la guerre de chacun contre tous) est aussi celle de toute religion instituée, réduite à son germe ou à son principe, selon le processus décrit à la fin du chapitre 12²¹. On peut suggérer deux explications.

– La description de la nature humaine qui s'achève à la fin du chapitre 12 aboutit à deux questions distinctes et complémentaires qui découlent des deux effets de la course à la puissance. La première consiste à examiner la manière dont les puissances des hommes peuvent être composées pour que les courses individuelles vers la félicité puissent se développer sans risque de destruction mutuelle : cette première question est l'affaire de la politique des hommes. La seconde consiste à examiner s'il existe une réponse crédible au désir qui est au principe de toutes les religions, celui d'être délivré de la crainte des temps à venir, celui de pouvoir désirer sans fin en étant protégé définitivement du besoin, de la maladie et de la mort naturelle : cette seconde question n'est plus du ressort de la science politique. Ce qui commence au chapitre 13 et se poursuit jusqu'à l'avant-dernier chapitre de la seconde partie, c'est l'examen de la première question, celle qui relève de la politique des hommes. La seconde question relève de la vraie religion qui est aussi, comme nous allons le voir, la politique de Dieu.

– Mais on peut être aussi sensible à un autre aspect des choses, à la dynamique même du chapitre 13. L'insociable sociabilité est décrite à partir de l'expérience des hommes qui vivent dans des sociétés disposant de gouvernements plus ou moins bien ajustés à ce que les hommes recherchent maladroitement en les mettant en place ou simplement en leur obéissant, la sécurité. En partant de cette expérience, Hobbes examine ce que deviendrait la vie humaine en l'absence d'État : il en déduit toute une série de conséquences, depuis l'état de guerre jusqu'à la destruction de la civilisation, de la justice et du droit. Or, de manière tout à fait paradoxale (Rousseau s'en souviendra, même s'il transforme le point d'arrivée de Hobbes en point de départ), l'issue finale est la destruction complète de l'humanité de l'homme dans ce qu'elle a de spécifique : selon la formule finale du paragraphe 9, « la vie de l'homme est solitaire, pauvre, atroce, bestiale²² et brève ». Mais détruire l'humanité de l'homme dans ce qu'elle a de spécifique, c'est aussi détruire le naturel religieux, car « il n'existe de signes et de fruits de la religion qu'en l'homme », ce qui permet de comprendre qu'un état de pure nature

²¹ Voir le texte traduit plus haut, références note 12.

²² *Brutish, bruta* : hésitant à dire « bestiale » ou « animale », F. Tricaud dit que la vie devient « quasi-animale », *TR*, p. 125, ou « digne des bêtes brutes », *Léviathan traduit du latin*, Dalloz-Vrin, Paris, 2004, p. 107. Mais c'est Rousseau dont l'histoire hypothétique de l'humanité commence avec un quasi-animal, et non avec un animal, parce que pour lui, l'absence de société n'est pas totalement incompatible avec l'humanité de l'homme. Pour Hobbes au contraire, l'animal insociable est en même temps social, si bien qu'une vie complètement solitaire n'est plus une vie humaine.

(l'absence totale d'État qui a développé toutes ses conséquences) détruirait non seulement toute forme de culture religieuse mais le germe religieux lui-même. On comprend mieux maintenant pourquoi le germe naturel est reconstitué à travers ses signes institués, pourquoi il n'est qu'une limite jamais atteinte quand une religion est en voie de dissolution, pourquoi il ne peut jamais être isolé à l'état pur, après élimination de tout apport culturel : il n'y a pas chez Hobbes, en matière religieuse, d'état de pure nature, car l'élimination de tout élément culturel supposerait l'état de pure nature du chapitre 13, l'absence complète du pouvoir politique et de ce qui en est toujours une partie, une culture minimale du germe de la religion : or une telle condition supprime la différence entre l'homme et les autres animaux et donc le naturel religieux lui-même.

II. Qu'est-ce qui est nouveau en 1651 ?

On peut résumer cette analyse en mettant en évidence les traits les plus significatifs de la nouvelle anthropologie de la religion en 1651. Hobbes part des affects, et non de la cognition : les formes d'esprit dépendent des passions, la religion est passion avant d'être opinion ou croyance (1). Le naturel religieux n'est pas une propension générale à ce qu'on entend d'ordinaire par religion naturelle (2). Comme la crainte religieuse dépend de l'ouverture à l'avenir dont la curiosité est le signe le plus manifeste, le naturel religieux ne peut être réduit ni par la réforme politique, ni par le progrès de la connaissance. Par voie de conséquence, la superstition n'est plus simplement la religion des ignorants, mais la manifestation la plus précoce et la plus générale de ce naturel (3).

Le premier trait est acquis dès 1642 : dès cette date, la religion relève des affects et non d'abord de la cognition. Pour comprendre les deux autres nouveautés, il faut s'arrêter à l'exposé qui, dans le *De Cive*, constitue la charnière entre les chapitres traitant respectivement des royaumes de Dieu par la nature et par les pactes :

« À partir de la conscience de sa propre faiblesse et de son admiration pour les événements naturels, le genre humain est ainsi fait que la plupart croient que Dieu est le producteur [*opifex, maker*] invisible de toutes les choses visibles et ils le craignent, car ils sentent qu'ils n'ont pas en eux-mêmes une protection convenable. Mais l'usage imparfait de la raison et la véhémence des affects les empêchaient de lui rendre le culte comme il le fallait [*ut eum recte colerent*]. Car la crainte des choses invisibles, quand elle est séparée de la droite raison [*a recta ratione separatur*] est superstition. C'est pourquoi il était presque impossible aux hommes, sans le secours spécial de Dieu, d'éviter l'un ou l'autre de ces écueils, l'*athéisme* et la *superstition* ; car cette dernière procède de la crainte sans droite raison, et le premier d'une *opinion de la raison* sans crainte. Pour cette raison, l'idolâtrie a facilement conquis la plupart des hommes et presque toutes les nations ont rendu un culte à

Dieu à travers des images et les figures des choses finies : appelant démons, sans doute par crainte, les spectres ou les phantasmes, ils leur ont rendu un culte. Il a plu à la divine majesté (comme nous le lisons écrit dans l'histoire sacrée) de faire appel [*evocare*] parmi les hommes [*ex genere humano*] au seul Abraham pour conduire à travers lui les hommes à son vrai culte ; à lui, il s'est donc révélé de manière surnaturelle; avec lui et avec sa descendance il a conclu ce pacte très célèbre qu'on appelle *ancien pacte, alliance ou testament*. Il est donc la tête de la vraie religion ; il est *le premier, après le Déluge, à avoir enseigné l'existence d'un unique Dieu créateur de l'univers*. Avec lui commence *le Royaume de Dieu par les Pactes* (Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, I, chap. 7) » *De Cive*, chap. 16, § 1.

Nous avons vu comment, en 1651, Hobbes part de la curiosité et de ses deux formes, désintéressée et intéressée. De la curiosité désintéressée, procède (d'abord indépendamment de la crainte) la supposition d'un premier moteur qui devient ensuite le Dieu que l'on doit craindre. De la curiosité intéressée, commune à tous, ignorants comme philosophes, dérive la crainte qui engendre le naturel religieux. Le premier élément du naturel religieux est la croyance dans l'existence des esprits (au pluriel, chap. 12, § 11), et non un Dieu producteur des choses visibles ; entre les paragraphes 7 et 11, Hobbes parle des agents ou des puissances invisibles (au pluriel) ; au paragraphe 6, il utilise un singulier qualifié par un adjectif indéfini (*some power or agent*). Deux paragraphes (chap. 11, § 26 et chap. 12, § 6) disent que le polythéisme naît de la pluralité des hommes et de leurs imaginations : si, à un instant donné de son existence, un homme imagine quelque puissance invisible, on passe facilement et presque immédiatement à divers dieux du fait que les imaginations varient d'un homme à un autre et, pour un même homme, tout au long de sa vie.

Le dispositif de 1642 est très différent. Au point de départ, il y a une combinaison de crainte et d'admiration (donc de curiosité) : la crainte est nommée la première et l'admiration s'efface ensuite. Il en résulte que les hommes croient que Dieu est le fabricant invisible des choses visibles, leur producteur ²³ qui n'est pas encore leur créateur. Il n'est question ni de plusieurs puissances invisibles (comme en 1651), ni du Dieu unique et créateur auquel Abraham va croire : nous sommes en deçà de la distinction entre monothéisme et polythéisme. Dans ce dispositif où la crainte joue le premier rôle, la curiosité libre de crainte ne peut avoir aucun rôle, ce qui explique sans doute que le *De Cive* ne dise rien du mouvement des savants vers le premier moteur, alors même qu'il y est fait référence à deux reprises dans des textes presque

²³ *Opifex*, que le traducteur anglais du *De Cive* traduit par *maker*. Sorbière, pour éviter « créateur », traduit *opifex* par « auteur », qui n'est pas très heureux : c'est le Dieu créateur qui est le législateur des lois naturelles, leur auteur dans la terminologie de 1651. La distinction entre le producteur et le créateur est de nouveau utilisée en 1651 au tout début de l'introduction. Dieu a fait le monde, mais il créé l'homme : la politique divine commence avec la création d'Adam, le premier sujet non naturel de Dieu.

contemporains, les *Éléments* et les *Troisièmes objections*²⁴ : dans le dispositif décrit au début du chapitre 16, la curiosité désintéressée n'a pas sa place.

Comment passe-t-on de cette première forme de croyance à la superstition ? La première croyance n'est pas erronée mais incomplète, et la superstition n'est pas d'abord affaire d'opinion mais de pratique, d'un culte qui ne convient pas : on honore la puissance invisible à travers des choses finies, cette pratique idolâtrique finissant par déterminer le contenu des croyances, parce que la crainte, trop forte, n'est pas tempérée par la raison. Hobbes s'arrête donc à ce qui sera seulement un des deux sens du mot « superstition » en 1651, une forme de culte qui résulte du manque de raison et que les progrès de la connaissance pourront donc réformer. À cette opposition de la superstition et de la vraie religion (qui subsiste dans de nombreux textes du *Léviathan*) vient s'ajouter en 1651 une nouvelle analyse où la même réalité peut être appelée « religion » ou « superstition » selon l'évaluation privée ou publique qui en est faite. Il y a donc en 1651 deux points de vue possibles sur les religions qui résultent d'une culture uniquement humaine : le premier consiste à ignorer l'opposition entre le plus ou moins rationnel, à constater que la religion des uns est la superstition des autres et à montrer comment la religion des païens, à une époque où la science politique véritable n'existait pas, était nécessairement « une partie de la politique humaine²⁵ » (en ce qu'elle vise la paix, la justice et l'obéissance civile) ; le second point de vue oppose la superstition aux lumières de la raison. Cependant Hobbes n'est pas plus proche des épicuriens en 42 qu'en 51 : dans le texte que nous commentons, le rôle de la raison n'est pas de supprimer la crainte mais de la modérer : sans la crainte, la raison conduit en effet à l'athéisme.

Le rôle attribué à Abraham en 42 est remarquable. Sans aucune aide extraordinaire de Dieu, il réalise un véritable exploit : être le seul à éviter le double écueil de la superstition et de l'athéisme, être le premier après le Déluge (ce qui revient à réserver les cas de Noé et d'Adam) à passer de la croyance générale qu'on vient de décrire – en un ouvrier divin dont on ne sait pas encore qu'il est unique et qu'il a un intérêt moral pour le genre humain – à un Dieu unique, créateur et auteur des lois naturelles. En effet, le paragraphe 4 lève les incertitudes qui pouvaient subsister à la fin du premier paragraphe :

« Même avant le pacte [donc sans aide spéciale de Dieu], *Abraham* avait reconnu Dieu comme créateur et roi du monde (car il ne douta jamais ni de l'*existence*, ni de la *providence* de Dieu) ».

²⁴ *Éléments*, I, chap. 11, § 2. *Troisièmes objections*, objection cinquième, *OL V*, p. 259-250, traduction, Jean Terrel, *Hobbes*, ellipses, 1997, p. 42.

²⁵ *Léviathan*, chap. 12, § 12, *TR*, p. 109.

Abraham est donc, à cette époque, le seul représentant de la religion naturelle. En lui, la religion naturelle peut, en rencontrant la révélation, devenir la vraie religion dont il est la tête : le royaume de Dieu par la nature du chapitre précédent devient la condition nécessaire et non suffisante du royaume par les pactes. En 1651, ce lien ténu entre les deux règnes de Dieu (par nature et par pactes) semble se défaire. C'est sans doute un indice de la réserve de Hobbes envers la religion naturelle telle qu'elle est le plus souvent entendue. Pour que la religion naturelle soit possible, il faut, si l'on s'en tient aux analyses de 1642, que la divinité productrice de l'univers visible devienne, par la seule lumière naturelle, le Dieu créateur qui gouverne les hommes par la loi naturelle, comme cela a été le cas pour le seul Abraham : si on en restait à une divinité toute puissante, l'athéisme ne serait pas loin. Si on suit les analyses du chapitre précédent sur le royaume de Dieu par la nature, l'athée, qui ne se reconnaît pas comme sujet de Dieu (chap. 15, § 2), peut être celui qui en reste au sens métaphorique de la royauté divine, à un Dieu seulement tout-puissant, ne se souciant pas du sort des hommes. Or voici le début du paragraphe 6 :

« Cette question célèbre disputée par les Anciens, “*pourquoi les maux arrivent aux bons et les biens aux méchants ?*” est la même que la nôtre, “de quel droit Dieu dispense-t-il les biens et les maux aux hommes ?”. *Et sa difficulté a fait vaciller la confiance dans la divine providence* [c'est moi qui mets les italiques], non seulement des gens ordinaires, mais aussi des philosophes et, qui plus est, des saints ».

Le constat d'un ordre du monde étranger au bien et au mal peut conduire à l'athéisme même les philosophes et les saints. Or la bonne réponse ne consiste pas à supposer, comme les amis de Job, que les événements qui nous scandalisent obéissent à une intention morale cachée (par exemple, parce que l'homme de bien serait un coupable qui s'ignore) mais à renvoyer paradoxalement à cette toute puissance qui nous scandalise et qui suscite notre crainte. Mais si on comprend bien comment cette crainte peut conduire l'homme ordinaire à échapper à l'athéisme pour tomber dans la superstition, on comprend moins bien comment elle peut conduire à un argument rationnel qui ferait du Tout puissant l'auteur de lois morales auxquelles il nous faudrait obéir. Pourtant, au paragraphe qui suit (§ 7), Hobbes tente immédiatement de montrer, par la seule lumière naturelle, que l'obligation d'obéir à Dieu procède de la faiblesse humaine. A-t-il été pleinement satisfait du résultat ? On peut en douter, puisqu'en 1651, au début du chapitre 31 qui suit de très près le *De Cive*, ce paragraphe est purement et simplement supprimé.

Par rapport au *De Cive*, il y a donc deux innovations importantes en 1651.

En premier lieu, la réserve par rapport à la religion naturelle se renforce. Il n'est plus question, au chapitre 31, de passer de la toute puissance de Dieu (de la nécessité des chaînes causales dont le premier maillon est Dieu) au Dieu créateur et auteur des lois

naturelles. La tentative problématique de 1642 – déduire de la toute puissance divine l'obligation naturelle d'obéir à ses lois – est abandonnée. En 1651, il n'est plus dit d'Abraham qu'il fut capable, par la seule lumière naturelle, de reconnaître le Dieu créateur qui se soucie des hommes et leur donne des lois.

En second lieu, un rôle nouveau est accordé à la curiosité, en amont de la crainte. Le naturel religieux manifeste ainsi ce qui distingue le mieux l'homme des autres animaux, l'ouverture affective et cognitive à l'avenir : il devient impossible de réduire les religions à des effets seulement provisoires de l'ignorance, du faible développement des techniques et d'une politique contrainte de recourir à la religion pour maintenir la paix civile ; aucun progrès de la politique ou des sciences ne peut donc réduire les germes dont toutes les religions sont la culture. Soit un État bien construit capable, grâce à une nouvelle éducation civile, de susciter l'adhésion des sujets sans l'aide des religions auxquels les chefs politiques devaient jusqu'à présent faire appel ; soit encore un progrès considérable des lumières de la raison, éliminant les croyances les plus absurdes : Prométhée reste enchaîné à son rocher, d'autant plus dévoré par la crainte qu'il voit de plus en plus loin. Il y a un tragique de la condition humaine devant lequel la politique et la philosophie sont impuissantes. Cela conduit à une nouvelle définition de la superstition : elle ne peut plus être réduite aux croyances absurdes que la philosophie peut et doit éliminer.

III. Deux problèmes qui subsistent

La présentation qui précède donne sans doute une vision trop simple de la nouvelle perspective de 1651, que Hobbes n'a pas formulée sans difficulté. Il faut maintenant repérer et analyser certaines tensions qui subsistent.

1. On peut en premier lieu repérer une différence entre le chapitre 12 et le sommaire qui en est présenté dans les trois derniers paragraphes du chapitre 11. Elle tient à un point essentiel, à la relation entre les deux genèses, celle qui, à partir de la curiosité désintéressée, aboutit au premier moteur que l'on nomme Dieu, et celle qui, à partir de la curiosité intéressée et de la crainte, conduit à imaginer plusieurs sortes de puissances invisibles. Au chapitre 12, la seconde genèse vaut, à première approximation, pour *tous* les hommes, *y compris les savants* : plus exactement, celui qui voit plus loin parce qu'il est plus savant, va lui aussi de la curiosité intéressée au souci de l'avenir qui suscite le naturel religieux. Comme Hobbes l'indique au début du paragraphe 5 du chapitre 12²⁶, l'anxiété (qui va ensuite, pour ne pas rester sans objet, inventer les dieux)

²⁶ *The two first [qualities] make Anxiety*, « Ces deux traits [de la nature humaine] provoquent l'anxiété ». Remarquons que Hobbes, dans le *Léviathan* latin, corrige le début du § 5 : l'anxiété ne

procède de deux formes de curiosité intéressée décrites respectivement aux paragraphes 2 et 3, et attribuées plus ou moins (§ 2) à tous les hommes. De plus, la capacité à voir loin, loin d'apaiser l'anxiété, l'aggrave : il est impossible de voir en Prométhée le symbole de l'homme ignorant et superstitieux. Or au début du paragraphe 26 du chapitre 11, Hobbes semblait pourtant réserver aux ignorants la genèse qui procède de la crainte du futur :

« Et ceux qui enquêtent peu ou pas du tout sur les causes naturelles des causes sont cependant inclinés, du fait même de leur ignorance de ce qui a la puissance de leur faire beaucoup de bien ou de mal, à supposer et à forger pour eux-mêmes plusieurs sortes de puissances invisibles et à se tenir pleins de respect devant ce qu'ils ont eux-mêmes imaginés et, en temps de détresse, les invoquer ; comme aussi à les remercier quand ils attendent une issue favorable ; faisant ainsi leurs dieux des créatures de leur propre fantaisie. De cette manière, à partir de la variété infinie de leur fantaisie, il est arrivé que les hommes ont créé dans le monde d'innombrables sortes de dieux. Et cette crainte des choses invisibles est le germe naturel de ce que tous les gens appellent religion chez eux et superstition chez les autres dont le culte ou la crainte à l'égard de cette puissance invisible diffère des leurs » (chap. 11, § 26, c'est moi qui mets en italiques le début du texte).

Tout se passe comme si Hobbes avait hésité, comme s'il avait corrigé au chapitre 12 la vision encore trop épicurienne de ce paragraphe, distinguant encore les ignorants et les sages ou plutôt les ignorants et les savants. On peut être tenté de résoudre cette difficulté de la manière suivante : si tous les hommes (ignorants et savants) craignent l'avenir sans que cette crainte puisse être apaisée par un État bien constitué, si donc tous sont enclins à la crainte religieuse, cette crainte peut ne pas toujours prendre la même forme : le paragraphe qui vient d'être cité décrirait seulement ce que devient cette crainte chez les ignorants. Il reste que le chapitre 11 semble nous laisser devant une alternative rigide que le chapitre suivant récuse : religion superstitieuse (au sens de 1642) des ignorants ou religion des philosophes. Étant donné l'extraordinaire rapidité de la rédaction finale du *Léviathan*, étant donné aussi que, sur cette question, Hobbes n'est pas en train de reprendre et de corriger un exposé antérieur, on peut être tenté de ne voir dans cette variation que l'un des signes d'une pensée encore au travail. Ce « bougé » touche cependant à un point fondamental, à la tension sensible dans toute l'œuvre entre un optimisme rationaliste hérité de Bacon, selon lequel les lumières font reculer la superstition et l'ignorance, et un sens aigu du tragique de la condition humaine dont Prométhée est le symbole.

2. Laissons le chapitre 11 pour considérer les six premiers paragraphes du chapitre 12. Les deux genèses sont exposées et différenciées au paragraphe 6. Il y a trois formes

résulte plus seulement des deux premiers traits (§ 2 et 3), mais des trois traits et en particulier du troisième. Hobbes écrit : « De ces propriétés » de la nature humaine naît l'anxiété » (*OL III*, p. 85).

de curiosité (§ 2, 3, 4), les deux premières, relevant manifestement d'une attitude intéressée et débouchant sur la crainte humaine par laquelle, selon les anciens poètes, les dieux furent créés. Nous avons déjà observé comment ces deux formes de curiosité – la recherche par tous les hommes des causes, au minimum de leur bonne ou mauvaise fortune, et l'idée que le commencement de chaque événement, à tel moment plutôt qu'à tel autre, a une cause – valent pour tous les hommes (de manière différente) savants comme ignorants. Or, au début du paragraphe 4, Hobbes analyse la troisième des qualités (qui, selon le paragraphe 1, feraient de l'homme et de lui seul un animal religieux) en déclarant (ce dont il n'avait pas été explicitement question aux paragraphes 2 et 3) qu'elle n'existe pas chez les autres animaux :

« En troisième lieu, alors que les bêtes n'ont pas d'autre félicité que de jouir chaque jour de leur nourriture, de leur confort et de leurs convoitises, parce qu'elles prévoient peu ou pas du tout l'avenir [...], l'homme observe comment un événement a été produit par un autre et se souvient à leur propos de qui est antécédent et conséquent et quand il ne peut s'assurer lui-même des vraies causes des choses (car les causes de la bonne et de la mauvaise fortune sont pour la plus large part invisibles), il leur suppose des causes, soit telles que sa propre imagination les lui suggère, ou fait confiance à l'autorité d'autres hommes qu'il juge être ses amis et plus sages que lui ».

Avant de lire jusqu'au bout ou en lisant trop vite, on est tenté de comprendre qu'il s'agit de la curiosité désintéressée (absente chez les bêtes) qui va engendrer, à la fin du paragraphe 6, la croyance monothéiste. Or il n'en est rien. Au paragraphe 6, l'amour désintéressé de la connaissance conduit à *régresser* de cause en cause jusqu'au premier moteur ; au contraire, au paragraphe 4 que nous sommes en train de commenter, la curiosité est orientée de manière intéressée (voir la mention de la bonne et mauvaise fortune) vers la prévision de l'avenir. À un certain moment, la recherche échoue et l'issue est manifestement religieuse, même si le mot n'est pas prononcé. Que faut-il donc faire de ce paragraphe et de cette troisième qualité, manifestement très importante puisqu'elle est la seule à illustrer explicitement ce qui était annoncé en ouverture, la recherche d'une qualité spécifiquement humaine à l'origine de la religion ? Pourquoi l'anxiété du paragraphe 5 procède-t-elle seulement des deux premières qualités (§ 2 et 3), puisque la suite (comme d'ailleurs auparavant le paragraphe 26 du chapitre 11) montre qu'un tel échec de la prévision décrit au paragraphe 4 entraîne la crainte ?

Il y a là comme un raté : au lieu de s'acharner à l'éliminer, il faut en rechercher la signification. La question de la spécificité de l'homme et de la vie humaine est présente tout au long des 12 chapitres strictement anthropologiques. Puisqu'il y a deux genèses de la religion, il pouvait être tentant de les rattacher à deux formes de curiosité, l'une déjà présente chez l'animal mais davantage développée chez l'homme, l'autre spécifiquement humaine (voir chap. 12, § 1) et de distinguer aussi deux types d'hommes, plus ou moins

éloignés de l'animalité : on a vu comment Hobbes est tenté, au chapitre 11, de réserver l'une des genèses, celle qui va de la curiosité intéressée à la crainte, aux ignorants. Cette manière de procéder neutraliserait en partie ²⁷ la remarque provocante (commentée plus haut) qui brouille la frontière entre religion et superstition : elle vaudrait pour les seules religions des ignorants, enclins à s'accuser mutuellement d'être superstitieux. Cette tentation est encore agissante au début du chapitre 12, quand l'anxiété, à l'ouverture du paragraphe 5, ne semble découler que des premières formes de curiosité, qui peuvent être présentes chez certains animaux, du moins à un degré infime, et donc les moins spécifiquement humaines. Le triomphe de cette tentation signifierait que le naturel religieux concerne avant tout des hommes peu éduqués, peu civilisés, peu savants, proches de l'animalité. Mais l'ouverture du chapitre nous engage dans une autre direction : plus la vie humaine devient proprement humaine, plus la recherche de la félicité arrache les hommes au présent, plus ils deviennent des animaux religieux. Dès lors, l'arrachement au présent décrit au début du paragraphe 4 doit nécessairement intervenir dans le processus qui conduit à l'invention des dieux, et il y intervient effectivement, même si les premiers mots du paragraphe 5 (*The two first [qualities] make anxiety*) opposent un barrage tout provisoire à cette intervention.

*

Mettre ainsi en évidence la nouveauté incontestable du *Léviathan* ne doit pas conduire à exagérer la rupture, comme si Hobbes avait abandonné brusquement une analyse de style encore épicurien – les lumières de la raison et de la politique faisant reculer la religion des ignorants – pour découvrir une question affective et cognitive enracinée à jamais dans ce qui fait la spécificité de l'animal humain.

Hobbes reste en partie en 1651, avant l'heure, un homme des lumières. Comme nous l'avons vu, l'opposition de la superstition et de la raison conserve un sens en 1651. On pourrait même dire que Hobbes devient pour une part, avec le *Léviathan*, un des premiers représentants des lumières radicales, attaché, pour reprendre sa propre expression, à faire reculer « le royaume des ténèbres. C'est la part de vérité des analyses de Léo Strauss et de certaines recherches contemporaines qui s'en inspirent ²⁸. Hobbes disait en 1642 chercher un juste milieu entre superstition et athéisme : si la crainte

²⁷ En partie seulement, soit le texte du chapitre 11 qui suit immédiatement le § 26 cité et commenté plus haut. Car le texte du chapitre 6 dit de toute religion non autorisée qu'elle est une superstition.

²⁸ Léo Strauss, *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung* (1933-1934), in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften Band 3 : Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier, S. 263-369, veröffentlicht von der J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und dem Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH Stuttgart, Germany 2001. *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières* (1933-1934), traduit et présenté par Corine Pelluchon, PUF, 2005. Anne Herla, *Hobbes ou le déclin du royaume des ténèbres. Politique et théologie dans le Léviathan*, Éditions Kimé, Paris, 2006.

superstitieuse devait être critiquée par la raison, il fallait conserver assez de crainte religieuse pour modérer la raison. Ce thème n'est pas repris en 1651 : Hobbes ne dit plus que la crainte doit venir tempérer la critique rationnelle.

Un tel rationalisme radical n'est pas une religion de la raison et de ses lumières. Il n'y a pas lieu de modérer la science et la philosophie. Les hommes peuvent compter sur le progrès de la philosophie et en particulier de la science politique pour améliorer leur condition. Ils pourront ainsi accéder à ce que Hobbes appelle un salut relatif : mieux réaliser durant leur vie des désirs sans cesse renouvelés, sans se gêner, se blesser ou se détruire mutuellement. Devenus plus savants et plus puissants, apprenant comme Prométhée à voir toujours plus loin, ils deviendront ainsi toujours plus conscients de leur finitude, tant en matière de connaissance que de pouvoir pratique, toujours plus conscients d'être en ce sens des animaux religieux, désirant et espérant un salut absolu : non le repos dans la contemplation apaisé du bien suprême, la fin de tout désir et de toute inquiétude, mais le mouvement permanent, le pouvoir de désirer sans cesse, en toute sécurité, parce que la toute puissance serait enfin à leur service.