

Hobbes, Jacques I^{er} et le droit anglais

RENATO JANINE RIBEIRO

En Angleterre, au début du XVII^e siècle, la confrontation politique entre le roi et le Parlement se poursuit, sur le terrain juridique, sous la forme d'un conflit entre la juridiction de l'Équité et celle de la Common Law, c'est-à-dire, entre un droit d'inspiration romaine et le droit consuetudinaire. Cette opposition joue un rôle important dans la pensée de Thomas Hobbes.

Contrairement à ce que pensaient les historiens anglais jusqu'au XIX^e siècle, le droit romain a été introduit très tôt en Angleterre¹, dès le milieu du XII^e siècle, c'est-à-dire, à peine cent ans après la reprise de ce droit à l'Université de Bologne. Cette précocité anglaise est liée à la centralisation de l'État opérée par Henri II Plantagenêt, après les guerres civiles. Il en résulte que, vers le XVI^e siècle, le droit romain est complètement intégré à la loi anglaise, mais il a déjà subi de tels changements qu'il est impossible d'y discerner l'héritage romain. Son visage est devenu méconnaissable parce que l'application de la loi relève de la *legal profession* — composée d'avocats et de juges qui forment un ordre, fraternité ou corporation et parlent dans les cours de justice une langue qui leur est entièrement propre (le *law French*). Dans la Common Law, nous le savons, les lois ne sont pas codifiées ; l'important, c'est la coutume, la tradition, et non la *lex scripta*. Ou plutôt, la loi peut bien être écrite (elle l'est dans les actes du Parlement et dans ceux des tribunaux médiévaux, les « Year-Books »), mais l'écriture ne la constitue pas comme telle ; elle n'est

¹ C'est un processus moins solennel mais analogue à la Réception du Droit romain par l'Empire, vers la fin du XV^e siècle. Dans son *History of English Law*, Sir William Holdsworth explique pourquoi la Réception n'eut pas lieu dans l'Angleterre moderne : « It was unnecessary because the rules of the Common Law were no mere collection of archaic customs. They were a logical system of fundamentally reasonable rules professionally taught » (vol. 4, 1977, p. 285).

qu'un enregistrement, et cela aussi bien dans la cour de justice que dans la « Haute Cour du Parlement », où s'exerce la puissance suprême dans le royaume, celle du King-in-Parliament².

Rappelons aussi qu'à l'époque, il n'existe pas d'école de droit (c'est une création du XVIII^e siècle) et que les apprentis avocats doivent se loger, à Londres, dans des auberges réservées (« Inns of Court ») ; après avoir assisté le matin aux séances des tribunaux, ils discutent des points de droit à table, avec leurs *seniores*. C'est ainsi que l'on apprend la *law of the land*. Et ce nom désigne aussi bien le système légal du pays (l'Angleterre) que celui de la propriété de la terre : les avocats sont des *gentlemen*, des membres de la *gentry*, cette petite noblesse agraire qui sera le grand pilier de la politique anglaise et fournira les cadres non payés de l'administration locale (les « juges de paix ») et les députés aux Communes. Bref, il est impossible d'étudier le droit anglais sans le rattacher, depuis toujours, à la politique.

Vers 1600, cependant, le droit anglais connaît un tournant décisif (s'il est vrai que la *scholarship* plus récente assure qu'il n'y eut pas de risque réel de suppression de la Common Law, les contemporains n'en ont pas moins craint la suprématie du Droit romain ; ils ont surtout craint ses effets : l'absolutisme ou despotisme royal, exprimé dans le principe latin *quod principi placuit habet vigorem legis*³). Francis Bacon, chancelier du royaume, plaide la cause de Jacques I^{er} : il faut codifier la loi (la rendre cohérente), la simplifier (la dépouiller des barbarismes et formalismes), la mettre à portée de tous (ce qui signifie l'écrire en anglais et non plus en *law French*) ; bref, ces mesures auront pour conséquence de la soumettre à l'interprétation du roi, et de l'affranchir du contrôle de la profession juridique, de la confrérie d'avocats et de juges. En leur nom et en celui des Communes du Parlement, Sir Edward Coke — juge disgracié par le roi — prend la défense de la Common Law, identifiée par lui à la liberté qui est droit de naissance (*birthright*) de chaque Anglais. Coke relit à la manière des Antiquarians toute l'histoire anglaise, si bien qu'il retrouve déjà dans la Magna Carta de 1215 le droit à la libre concurrence économique, l'interdiction des monopoles commerciaux, le droit des contrats ; son esprit non historique — qui provoque encore aujourd'hui l'indignation

² Le *rex in Parlamento* fait les lois, aidé des deux Chambres, et entend les doléances exprimées par les Communes du royaume. Son autorité est donc supérieure à celle du *rex* (le roi sans le Parlement).

³ Il faut rappeler ici qu'à Rome ce principe signifiait simplement que la volonté du prince était l'une des sources de la loi, équivalant donc aux autres procédures législatives (le vote du *populus* ou du Sénat). Les médiévaux et les modernes comprendront cependant que *seul* la volonté du prince a force de loi.

de quelques historiens sérieux — lui permet de recourir à la tradition pour répondre aux exigences économiques du temps présent, de sorte qu'il met la Common Law au service du libéralisme et du capitalisme⁴.

Cette brillante solution de Coke élimine de la Common Law l'archaïsme d'esprit. Nous pouvons comprendre ce fait en rappelant que le droit coutumier ne reconnaissait pas la figure du *contrat* : pour lui il s'agissait de deux engagements sans liaison intrinsèque ni réciprocité (l'obligation qu'avait prise A de livrer une marchandise ne conditionnait pas l'obligation de B à la payer ; l'infraction contractuelle donnait donc lieu à deux actions séparées, dont l'issue était incertaine). Ainsi la juridiction qui validait les contrats ne pouvait être, au cours du XV^e siècle, que celle du chancelier, qui présidait le tribunal de l'*Equité*. « Gardien de la conscience du roi », le chancelier — normalement un évêque — s'inspirait de la philosophie scolastique et de la religion pour faire justice à des plaideurs auxquels la Common Law ne pouvait fournir de solution juste. Le formalisme et les *technicalities* du droit coutumier empêchaient de satisfaire à l'obligation qu'avait le roi médiéval de rendre justice à ses sujets, et la juridiction de l'équité en profitait pour renforcer l'intervention directe et *exceptionnelle* de la « conscience » du roi. Souvent le chancelier enjoignait à la partie victorieuse dans une action poursuivie dans la Common Law de ne pas se servir de la décision judiciaire, si celle-ci s'avérait manifestement injuste. Lorsque sous Edouard IV un avocat affirme que la partie contraire (et vaincue) n'a nulle preuve de ce qu'elle soutient, et qu'elle est donc la seule coupable de sa *folie* (en *Law French* dans l'original), le chancelier le déboute : « Il avera remède en cest courtz car Dieu est procurator fatuorum », ici Dieu protège les simples d'esprit⁵. La chancellerie faisait donc valoir l'intention des parties — et, si le contrat n'avait pas d'existence formelle, la *bona fides* de l'une des parties suffisait à faire condamner l'autre pour mauvaise foi⁶. Autrement dit : si la Common Law n'avait pas absorbé le droit des contrats (avec Coke), toute cette partie de la loi, essentielle pour le développement capitaliste, aurait relevé de la seule bonne volonté du roi, de son arbitraire ; mais ce roi devait une partie de son revenu aux monopoles commerciaux — ce qui risquait de compromettre la libre concurrence bourgeoise, et par là le décollage économique anglais. L'historien du droit Holdsworth a bien raison d'affirmer qu'en Angleterre il n'y eut pas de risques d'une substitution du Droit romain au

⁴ Cf. en particulier Donald Wagner, *Coke and the Rise of Economic Liberalism*, *Economic History Review*, 6 (1), 1955, p. 30-44, et Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, 1965.

⁵ Holdsworth, *op. cit.*, t. 2, p. 551, note.

⁶ *Ibid.*, t. 3, p. 80-85.

qui est trop axée sur la figure du roi pour mettre mieux en valeur, à sa place, l'idée de pouvoir souverain¹³ — et envisager Hobbes comme le théoricien de la souveraineté plutôt que de l'absolutisme, le rapprocher des Jacobins plutôt que de Louis XIV. C'est ainsi que Hobbes explique pourquoi le roi ne réduira pas ses sujets à la misère ; ce faisant, il s'appauvrirait lui-même, parce que tout ce qui est à eux est en vérité à lui, ou plutôt, eux et tout leur bien *ne sont que lui*. Nous voyons donc comment la souveraineté découle de la représentation. Ainsi est exclue l'idée que le rapport sujets-souverain puisse être une relation d'altérité, telle que la concevait la doctrine médiévale et cokienne de l'impôt — leur rapport sera d'autorisation (chap. 16 du *Leviathan*), de représentation. Le modèle de l'altérité, nous le savons, était l'idée médiévale selon laquelle un mariage unissait le pape à l'Eglise, l'évêque à son diocèse et, par analogie, le roi à la couronne ou à sa *respublica*¹⁴. Dans ces fiançailles politiques, les fiancés peuvent changer, mais l'idée est toujours la même : il y a un protecteur, et un protégé, plutôt, une protégée ; il existe un office, qui temporairement est exercé par quelqu'un, dont le pouvoir (*de facto*) est cependant si grand qu'il doit être limité (*de jure*). Et cette limitation s'opère au moyen du droit romain — de l'idée que des incapables, comme le mineur ou la femme (*minor perpetua*), ont besoin de la protection d'un tuteur. Le pouvoir n'est pas la propriété de celui qui l'exerce, mais un service, un office, un *devoir* de protection, modelé sur la paternité ou le mariage. Le tuteur exerce son pouvoir pour le bien de sa protégée, dont il doit garder les biens contre toute sorte d'abus, sans même en prélever l'us et le fruit. Ce qui revient au tuteur, c'est seulement une rémunération adéquate pour ses charges et peines. Le mauvais tuteur, le mauvais roi (le tyran) perd donc son droit et peut être légitimement déposé — ce qui ne signifie pas que son office de *rex* puisse être supprimé : l'officiant est puni, la charge préservée (le Parlement fera donc la guerre au roi au nom du Roi, en 1642)¹⁵. Ainsi prend tout son sens la phrase de Coke : quitter Lady Vanity signifie dire adieu aux favoris et retourner au mariage légitime, celui de Charles I^{er} avec son royaume et non avec Buckingham.

Cette conception de la royauté comme un état différent de celui des sujets est commune aussi bien aux *common lawyers* qu'aux rois Stuart — mais nous

¹³ Il faudrait rappeler que même Louis XIV ne put changer la forme de la succession à la couronne ; le roi absolu n'est pas *souverain* au sens que ce mot prendra dès la Révolution française.

¹⁴ Cf. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton, 1957, p. 214-218.

¹⁵ C'est cette distinction, et les problèmes qu'elle soulève, qui est à l'origine du livre cité de Kantorowicz.

avons déjà vu qu'elle n'est pas celle de Hobbes. John Pym, le futur leader révolutionnaire, essaie en 1628 de dissuader Charles I^{er} de la tentation despotique : « If those liberties (celles qui sont traditionnelles au sujet) were taken away there should remain no more industry, no more justice, no more courage ; for who will contend, who will endanger himself for that which is not his own ? (. . .) if those liberties were taken away there would remain no means for the subjects, by any act of bounty or benevolence, to ingratiate themselves to their sovereign... *The hearts of the people, and their bounty in Parliament, is the only constant treasure and revenue of the Crown, which cannot be exhausted, alienated, anticipated, or otherwise charged and encumbered* »¹⁶. A l'autre bout du spectre politique, le roi Jacques dit au Parlement, en 1610 : « Duetie I may justly claime of you as my Subjects ; and one of the branches of duetie which Subjects owe to their Soueraigne, is Supply : *but in what quantitie, and at what time, that must come of your loves* »¹⁷. N'est-il pas notable que le jour même de sa mort, le 30 janvier 1649, le discours que Charles adresse à son peuple du haut de l'échafaud reprend l'idée qu'il n'y a aucune communauté entre roi et sujets, que leur rapport ne peut être que d'altérité et d'amour, et non constitué par la représentation. Il dit : « For the people truly I desire their liberty as much as anybody whatsoever ; but I must tell you, their liberty consists in having government, those laws by which their lives and their goods may be *most* their own. It is not their having a share in government ; that is nothing appertaining to them. *A subject and a sovereign are cleare different things* »¹⁸.

Les Stuarts présupposent toujours l'altérité — Jacques I^{er} dans ses traités et de longs discours, aimant expliquer à ses sujets comment il voit leur rapport mutuel (ce roi avait la vocation du maître d'école)¹⁹, son fils Charles I^{er} dans des discours agacés, brefs (car il avait en horreur l'éloquence, à ses yeux une ressource d'assemblées, de démagogues, de rebelles). « These times are for action », dit-il en 1628 au Parlement ; « I will use but few persuasions, for if to maintain (. . .) the true religion, the laws, liberties of this Scate, and the just defence of our true friends and allies, be not sufficient, no eloquence of men or angels will prevail ». Il en découle que, « wherefore if you (which God forbid) should not do your duties in contributing what this State at this time needs I must in discharge of my conscience use those other means which

¹⁶ In J. P. Kenyon, *The Stuart Constitution*, Cambridge, 1966, p. 18. C'est moi qui souligne.

¹⁷ *The Political Works of James I*, éd. Charles McIlwain, reprint de 1965, p. 317.

¹⁸ G. M. Trevelyan, *England under the Stuarts*, p. 239. C'est moi qui souligne.

¹⁹ Dans ses discours Jacques I^{er} fait souvent l'éloge du maître d'école et, s'il est jaloux de son autorité, il démontre cependant une grande disposition d'enseigner.

God hath put into my hand to save that that the follies of particular men may otherwise hazard to lose »²⁰. C'est donc la *conscience du roi* qui arbitre la constitution. En 1606 l'un des juges de la cour suprême de l'Exchequer, Fleming, citait le juriste médiéval Bracton pour conclure que « the King's power is double, *ordinary* and *absolute*, and they have several laws and ends. That of the ordinary is for the profit of particular subjects, for the execution of civil justice, the determining of *meum* ; and this is exercised by equity and justice in ordinary courts, and by the Civilians is nominated *jus privatum*, and with us Common Law ; and these laws cannot be changed without (= en dehors du) Parliament, and although that their form and course may be changed and interrupted, yet they can never be changed in substance. The absolute power of the King is not that which is converted or executed to private use, to the benefit of any particular person, but it is only that which is applied to the general benefit of people and is *salus populi* ; as the people is the body and the King the head ; and this power is not guided by the rules which direct only at the Common Law, and is most properly named policy and government ; and as the constitution of this body varieth with the time, so varieth this absolute law according to the wisdom of the King for the common good ; and these being general rules and true as they are, all things done within these rules is lawful »²¹. Ce pouvoir absolu, Fleming le nomme également extraordinaire. Mais remarquons que, si le résultat pratique nous paraît être le même que chez Hobbes (en dernière analyse le pouvoir absolu revient au roi), il est fondé sur des raisons tout à fait différentes : pour les Stuarts et leurs partisans, le pouvoir absolu est un pouvoir d'exception qui s'oppose à la voie *ordinaire* ; il ne définit pas l'institution, mais la suspend — tandis que la souveraineté hobbesienne définira l'Etat lui-même, sans se restreindre aux urgences et aux *necessitates*.

Thomas Wentworth, qui sous peu sera créé comte de Strafford puis sera décapité sur ordre du Parlement, affirme en 1640 que le roi peut *faire des miracles* : il pense au pouvoir extraordinaire du prince, qu'il considère à la lumière des deux voies de Dieu, celle qui se manifeste dans le cours ordinaire de la nature et celle d'exception, le Créateur intervenant directement dans le monde par la voie miraculeuse. Cette distinction est importante. Chez Hobbes, une voie des miracles n'a pas de sens (*Leviathan*, chap. XXXVII). Quand Dieu créa le monde, il produisit déjà toutes les causes, qui « pré-déterminent » tout ce qui se produira par la suite, jusqu'à la fin des temps ; l'omniscience du

²⁰ Le roi Charles au Parlement, le 17 mars 1628 ; in Kenyon, *op. cit.*, p. 80-81.

²¹ Kenyon, p. 62 ; « ordinary » et « absolute » sont soulignés par moi.

Créateur serait bien étrange, si Celui-ci devait remédier à chaque instant à des effets imprévus de ce qu'il a fait au commencement des temps...²² Bref, le pouvoir que le parti royal désire fonder sur l'exception, Hobbes le fonde sur la règle ; et cela suffit à changer radicalement le sens d'*absolu*. Le pouvoir absolu n'est plus un résidu qui ne se manifeste, par-dessus les voies régulières, que dans les temps d'évidente *necessitas*, quand le salut du roi ou du royaume suspend le cours des lois²³ — il devient le fondement même des lois, la base de toute législation. Ce qui signifie que la loi ne renvoie plus à aucune justification par la nécessité, ou son associée la *justitia*, mais exprime la seule *volonté* du législateur (que ce soit Dieu, ou le souverain), et cela suffit.

A cette époque, la société est fondée sur certains droits protégés, qui sont des privilèges, et qui doivent donc être gardés secrets : on sait que la confusion médiévale entre *mysterium*, initiation, et *ministerium*, office, est à l'origine du mot *misterium*, métier²⁴, qui désignera la corporation en tant qu'elle rend service et maintient dans le secret ses pratiques. Au sein même du Parlement, un député — Sir John Eliot, qui meurt dans la Tour de Londres — refuse en 1628 de se soumettre au roi parce que, ce faisant, il admettrait que « all the secrets of State... must be subject to the Judges ; the most intimate counsells of that conclave obnoxious to their censure »²⁵. Mais le plus important parmi les secrets concerne le roi : « My Lords, there be arcana Dei, et arcana imperii... », dit l'attorney-general Heath aux juges, le 26 novembre 1627²⁶. Et le roi ne se contente pas de l'assimilation de ses arcanes à ceux de Dieu : il veut pénétrer les mystères des autres corporations du royaume — constituer la royauté comme la plus mystique des corporations, *sanctus sanctorum*, qui peut et doit connaître les secrets des autres. Aussi Jacques I^{er} demande-t-il la suppression du *law French*, « an old, mixt, and corrupt Language, onely vnderstood by Lawyers », dans lequel sont écrits, non plus les lois, mais encore tous les actes de justice : « For since it is our plea against the Papists, that the language in GODS Service ought not to be in an unknowne tongue (. . .) so mee thinks ought our Law to be made as plaine as can be to the people, that

²² Cf. *Leviathan*, chap. XXI, mais surtout la polémique avec l'évêque Bramhall : *Of Liberty and Necessity ; The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance ; An Answer to a book published by Dr. Bramhall, late bishop of Derry ; called the - Catching of Leviathan -*, textes repris dans les *English Works*, éd. Molesworth, 1839-1845, t. 4 et 5.

²³ Ce pouvoir exceptionnel correspond, jusqu'à un certain point, à la *prerogativa regis*, dont les Stuarts furent spécialement jaloux.

²⁴ Kantorowicz, « Mysteries of State », in *Selected Studies*, 1965, p. 385 ; Peter Riesenherg, *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought*, Columbia, 1956, p. 29, 47, 90.

²⁵ Holdsworth, t. 6, p. 98, note.

²⁶ In Kenyon, *op. cit.*, p. 108.

the excuse of ignorance may be taken from them, for conforming themselves thereunto »²⁷. De là le roi passe à l'énoncé qui deviendra canonique de la monarchie de droit divin : « The State of MONARCHIE is the supremest thing vpon earth : for Kings are not onely GODS Lieutenants vpon earth, and sit vpon GODS throne, but euen by GOD himselfe they are called Gods. (...) Kings are iustly called Gods, for that they exercise a manner or resemblance of Diuine power vpon earth »²⁸. Les rois reçoivent de Dieu même le nom de dieux — la citation appartient au Psaume 82, où (remarquons-le) le Créateur réprimande « les dieux », leur enjoint de rendre *justice*, sinon Il les châtiara ; ce passage d'ordinaire est interprété métaphoriquement : pour qu'on ne suppose pas Salomon polythéiste, ces dieux sont identifiés à des magistrats, juges ou princes. L'autre passage que Jacques I^{er} cite en faveur de l'absolutisme des rois est tiré du livre de Samuel, là où le dernier Juge explique aux Juifs — qui souhaitent avoir un roi — ce que leur fera ce prince : il leur prendra leurs femmes, enfants et biens ; et cependant ils acceptent, et *désirent*, perdre leur liberté²⁹. Si Jacques présente le pouvoir du roi comme illimité, ce n'est pas à cause d'une bonté qu'on supposerait au prince (ce qui ne ferait que reprendre les arguments du Moyen Age sur la qualité du gouvernant), c'est plutôt parce que même le *mauvais roi* — celui du Psaume 82 et de Samuel 8 — est toujours roi. Le droit divin du prince, que Dieu nomme dieu, l'acceptation populaire du pouvoir royal par les Juifs de la Bible — tout cela met fin à la condamnation médiévale du tyran, et exclut donc la destitution ou le meurtre de celui qui gouverne sans la *justitia*.

Hobbes acceptera le principe selon lequel la souveraineté ne peut être jugée ni contestée par les sujets ; mais il supprimera l'altérité entre les sujets et le prince, sur laquelle se fondent aussi bien les doctrines du droit divin que celles de la bonté du roi. Nulle *lex* ne précède la relation souverain-sujets, si bien qu'il n'y a aucune notion de *justitia*, de *necessitas* ou de *buon governo* qui puisse la conditionner ou déterminer. Si les hommes passent un contrat pour être dominés, c'est au vu de leurs intérêts, dont le premier et le plus évident est celui d'échapper à la mort violente et prématurée (de survivre) ; il y a d'autres intérêts cependant : de vivre bien, de vivre toujours mieux³⁰.

²⁷ *Political Works* de Jacques I^{er}, p. 311.

²⁸ *Ibid.*, p. 307.

²⁹ *Samuel I*, chap. 8, cité parfois comme *Roi I*. Jacques I^{er} analyse ce passage dans le *Treatise of the Four Monarchies* (1598), à la p. 56 de ses œuvres politiques.

³⁰ *Leviathan*, chap. XIII, *in fine*, pour le désir de vivre mieux. J'ai développé ce thème dans *Do Leitor sem Mado - Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, São Paulo, 1984, chap. 3 (*O direito a viver, ou as bonas finitimos*), p. 88-97.

Aussi, au lieu de fonder la relation de pouvoir sur l'amour entre le prince et ses sujets, un amour qui évidemment suppose l'extériorité de l'un aux autres, ce que propose Hobbes est une reconnaissance d'intérêts ; c'est désormais cette reconnaissance qui servira de modèle aux rapports père-fils, seigneur-serviteur, et non plus l'inverse.

Comment se produit la reconnaissance ? La connaissance de la politique — dit Hobbes — pose plus de problèmes que celle des mathématiques : si les additions et soustractions heurtaient leurs intérêts, les hommes se tueraient pour elles de même qu'ils se tuent pour la politique. La reconnaissance des intérêts est donc une tâche plus difficile que la simple connaissance, fût-elle scientifique. Mais, d'autre part, la connaissance définie en elle-même mène tout droit à la juste reconnaissance des intérêts. En effet, la racine de la pulsion de connaître n'est pas dans la connaissance elle-même — c'est une passion : « The passions of man's mind, except onely one, may bee observed all in other living creatures. They have desires of all sorts, love, hatred, feare, hope, anger, pitie, æmularion, and the like : onely of curiositie, which is the desire to know the causes of things, I never saw signe in any living creature but man (. . .). Where (curiositie) is in man, I find alwaies a defalcation or abatement for it of another passion, which in beastes is commonly prædominant, namely, a ravenous quality, which in man is called avaricie », affirme Hobbes dans une lettre de 1646 au marquis de Newcastle⁵¹. Les hommes se divisent donc naturellement en avares — qui ont le désir des richesses, du pouvoir, des plaisirs sensuels⁵² — et curieux. « The desire of knowledge and desire of needlesse riches are incompatible and destructive one of another. And therefore as in the cognitive faculties reason, so in the motive curiositie, are the markes that part the bounds of man's nature from that of the beastes. » Bref, la vocation de connaître exclut l'accumulation, la concupiscence. L'homme curieux ne se demande pas, à propos de chaque nouvelle connaissance ou invention ingénieuse, à quoi elle sert (« meaning what monie it will bring in »). Il s'éloigne de la « brutalité » qui conduit à la guerre. Ainsi une passion, la curiosité, forge le caractère du vrai intellectuel — « vrai » au même sens de la *vera nobilitas*, et probablement avec le même accent humaniste — une passion qui est donc plus importante, ici, que la raison elle-même.

⁵¹ *English Works*, t. VII, p. 467.

⁵² Cf. également *Leviathan*, chap. XIV, p. 70-71, où Hobbes distingue « a Feare of the consequence of breaking their word ; or a Glory, or Pride in appearing not to need to breake it » ; mais celle-ci est si rare qu'on ne doit pas miser sur elle, parce que la plupart des hommes sont des « pursuers of Wealth, Command, or sensuall Pleasure ».

Hobbes met donc la curiosité en valeur — celle-là même que condamnait avec vigueur le roi Jacques. La royauté avait ses mystères, qui ne devaient pas être pénétrés ; Bacon parlait d'un « voile », qui protégeait les *arcana imperii* du regard des Parlements³³ ; et, punissant en 1610 le civiliste John Cowell, le roi avait averti que ces derniers temps les hommes se tournaient trop vers les « curiosities ». La passion qui chez Hobbes définit la *meilleure* des humanités, désigne chez Jacques la subversion possible et même inévitable. Mieux encore : le pouvoir Stuart prétendait se fonder sur les *mystères* : nous en avons un bon exemple au XVII^e siècle dans la guérison du « King's evil », les écrouelles, obtenue grâce à l'imposition des mains du roi sur le malade — un rite qui supposait certains pouvoirs et connaissances, en partie inhérents à la condition royale (onction, élection divine, etc.), en partie transmis au prince par son prédécesseur. Le pouvoir suppose donc une initiation. Or, Hobbes, même s'il reconnaît que les affaires d'Etat doivent être résolues et menées en secret, a la ferme conviction que la *bata* de l'Etat — le processus de son institution contractuelle — consiste dans la connaissance. Pourquoi, demande-t-il, les hommes se massacrent-ils encore aujourd'hui dans des guerres civiles ? Pourquoi les Etats sont-ils encore si mal formés ? Parce qu'une *science de la politique* n'existe pas encore ; elle n'a pris naissance qu'avec « my book *De Cive* ». Le rôle qu'occupe chacun au sein de l'ordre politique est fixé par une science, par l'exercice de la raison, par l'existence de la curiosité — tout cela est une dénégation des mystères.

Il serait donc faux de dire que Hobbes soutient la cause royaliste par *de nouveaux moyens* — puisque ces moyens entraînent la destruction de la cause elle-même ! En changeant le pouvoir absolu *extraordinaire* des rois Stuarts en un pouvoir absolu *régulier* ; en écartant la royauté et la religion miraculeuses, c'est-à-dire, aussi bien celles de la guérison des écrouelles (le « miracle royal ») que celles des actes politiques d'exception ; en réprouvant les petits expédients dont se servit Charles I^{er} pour éluder l'interdiction constitutionnelle des impôts non parlementaires ; bref, en exaltant la passion de connaître et en supposant que l'homme qui aime la science tend, *par cela même*, à être un citoyen bon et loyal — par là ce que fit Hobbes fut de contester la logique même par laquelle les rois définissaient leur pouvoir. Ce « par cela même » qui articule science et obéissance était exactement à l'opposé de l'enchaînement logique que suivaient Jacques et Charles.

Il n'est donc pas étonnant que les royalistes exilés à Paris aient pris Hobbes

³³ Holdsworth, t. 6, p. 25, note.

en haine, et ce n'est pas sans raison qu'il a pu craindre de subir le sort des ambassadeurs républicains assassinés en Espagne et en Hollande. Sa politique ne plaisait pas spécialement aux royalistes — sauf aux *wits* de la Restauration, qui se gardaient néanmoins de trop publier leurs opinions ingénieuses, « hobbesiennes en politiques, adhésées en religion » (Trevelyan), afin de ne pas pervertir les masses — et Charles II lui-même, qui l'aimait, lui signifia une interdiction de rien publier sur la politique ; il en résulte le paradoxe d'un livre destiné à soutenir la cause royale dans les guerres civiles, le *Behemoth*, et qui est édité (en 1668) comme si c'était en Hollande... Dans le parti du roi, l'interprétation dominante continua de fonder le pouvoir politique sur Dieu, sur les mystères, et surtout sur l'exclusion d'une connaissance rationnelle (donc *d'une science*). A telle enseigne que, quatre ans après la mort de Hobbes, le bourreau brûlait à Oxford son *Leviathan* comme un livre subversif, condamné dans le décret de la Convocation de l'Université du 21 juillet 1683 contre « certain pernicious books and damnable doctrines, destructive to the sacred persons of Princes, their State and government, and of all human society ». Il énonçait que « possession and strength give a right to govern, and success in a cause or endeavour proclaims it to be lawful and just » (§ 10), que « in the state of nature there is no difference between good and evil, right and wrong » (§ 11), et que « the foundation of civil authority is this natural right, which is not given (par Dieu) but left to the Supreme Magistrate upon men's entering into societies », et finalement « a domestic rebel puts himself again in a state of nature (...) and consequently acquires by his rebellion the same right over the life of his prince as the prince for the most heinous crimes has over the life of his own subjects » (§ 12)³⁴. La subversion, peut-on remarquer, ne réside pas seulement dans les propositions les plus radicales ; elle est inscrite dans la volonté même de connaître les « personnes sacrées ». L'opposition ne pourrait être plus tranchée, entre un roi conçu comme corporation mystique (*cf.* Kantorowicz) et la *persona ficta* du Léviathan, décrite dans le chapitre XVI du livre de Hobbes. Et ce fait nous permet de mieux comprendre la soumission de Hobbes à Cromwell, justifiée dans la « Review and Conclusion » du *Leviathan* et omise dans la version latine, postérieure à la Restauration. Il ne s'agit pas d'adhésion, car Hobbes menait une vie discrète sous la République. Mais la soumission résulte nécessairement de la laïcisation du politique et de sa constitution en science : même si Hobbes exalte, dans la première page du *Behemoth*, les six cents ans sur lesquels la dynastie régnante

³⁴ Kenyon, p. 472-473.

fonde son droit, que signifie ce long délai de temps, qui n'est qu'un argument *de facto*, comparé à un droit octroyé par Dieu et que nul ne pourrait contester ? Si le pouvoir était vraiment sacré, probablement seule serait légitime la succession telle que la concevait Sir Robert Filmer : en effet, pour l'auteur du *Patriarcha* les Stuarts descendent en ligne droite d'Adam, et avaient ainsi droit à l'empire sur le monde entier. Cette thèse — je parle de la succession ininterrompue comme source de droits plutôt que de l'empire universel — est visible également chez Jacques I^{er} : ce roi, qui n'a pas de titre *légal* (= fondé sur la loi anglaise) à la couronne d'Angleterre, déclare que son titre a raison de toutes les lois faites par l'homme — il dérive de la volonté même de Dieu, exprimée dans une descendance directe et sans failles qu'il peut faire remonter aussi bien aux dynasties régnantes après la Conquête de 1066 qu'aux anciens rois saxons : il est l'héritier des uns et des autres. À l'encontre de ceux-ci, et grâce à sa compréhension rationnelle du politique, Hobbes peut justifier la soumission à l'usurpateur Cromwell, qui maintenant assure l'ordre en Angleterre — une soumission *cum dignitate*, mais sans amour (que Hobbes réserve aux Stuart, tout en sachant très bien que l'amour *ne fonde plus* la politique).

Les savants sont en nombre très limité. La plupart des hommes ne sont guidés que par la cupidité et seule la peur peut donc les gouverner ; mais il y a une minorité d'hommes pour qui il est indigne de tenir leur pouvoir de la violation de la parole donnée, ou bien de l'avarice⁵⁵ ; ce sont, comme le disait Hobbes au marquis son ami, les curieux, au meilleur sens du mot. « But wise », explique le narrateur du *Behemoth* lorsqu'il condamne « l'habileté » des parlementaires de 1640, « as I define it, is he that knows how to bring his business to pass (without the assistance of knavery and ignoble shifts) by the sole strength of his good contrivance » ; et son interlocuteur lui répond : « There be few wise men now-a-days. Such wisdom is a kind of gallantry, that few are brought up to, and most think folly » (p. 38). Le savant et le sage — celui qui connaît et celui qui respecte la mesure dans ses actes — s'unissent donc dans ces diverses « gallantries » qui du courage dans l'action passent au courage dans la connaissance (du politique), et à la reconnaissance du fait que le souverain me représente, donc que je suis l'auteur de ses actes. Dans la *vera nobilitas* du savant sage, Hobbes fonde la noblesse de la science politique.

⁵⁵ *Leviathan*, chap. XIV, p. 70-71.