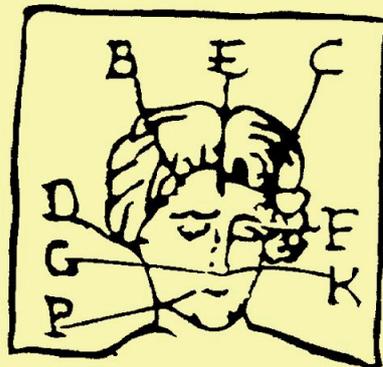


CORPUS

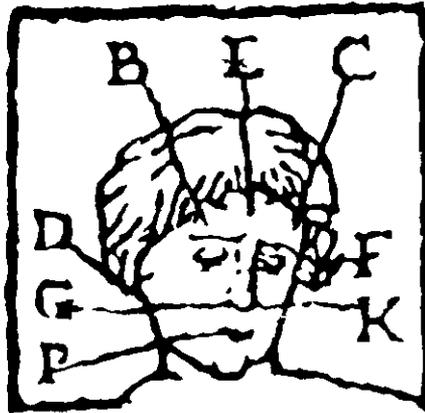
revue de philosophie

n° 4



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

N° ISSN : 0296-8916



**CORPUS DES ŒUVRES
DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

Jean Bodin et l'idée de méthode au XVI^e siècle

Jean Bodin incarne mieux que quiconque le courant historico-méthodologique qui domine la pensée française durant la seconde moitié du XVI^e siècle¹. En rupture avec la tradition humaniste italienne qui défendait les valeurs immuables et éternelles des Anciens, Bodin s'immerge au contraire dans les événements politiques et sociaux de son temps. Il nous entretient sur son époque d'une façon si *présente* que l'historicisme de sa démarche ne fait aucun doute. Bodin fait ainsi un discours devant le Sénat et le peuple de Toulouse (1559) dans lequel il s'étend longuement sur l'éducation à donner aux jeunes gens de son pays. Il se pique d'économie politique dans sa *Réponse aux paradoxes de Monsieur de Malestroict* (1568), joue les philosophes de l'Histoire dans sa *Methodus*, et, après vingt années de préparation et de réflexions savamment mûries, il nous offre *La République* (1576), véritable somme politique sur le XVI^e siècle.

Intellectuel au sens moderne du mot plutôt qu'humaniste, Bodin passa sa vie à la recherche d'une méthode qui lui permettrait de comprendre et d'analyser l'*homo politicus* à partir d'exemples organisés en séries et sans invoquer les Anciens à tout moment. Parler de Bodin, c'est traiter d'un mouvement, voire d'une école. Sa *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) servira en effet de modèle aux générations suivantes. Considérons par exemple Droit de Gaillard qui va jusqu'à reprendre à son compte le titre de Bodin pour son livre, *Méthode qu'on doit tenir en la lecture de l'Histoire...* (1579), ou encore Le Roy et La Popelinière chez qui l'influence de Bodin est évidente.

Là où ses prédécesseurs s'étaient contentés de fouiller et de mettre à jour, d'une manière quelquefois désordonnée, les antiquités françaises, Bodin échafaude au contraire une méthode générale. Pour cela il se rend compte que le *mos gallicus* doit être élargi et que seule une méthode dite « universelle » lui permettra de mettre de l'ordre dans

ce nouveau corpus récemment accumulé par Budé, Cujas, Baudouin, et Hotman². L'auteur de la *Methodus* conçoit ainsi, dès 1550, le projet d'un *Tableau du droit universel*. Lors de son séjour à Toulouse, et alors qu'il est encore étudiant, Bodin prend conscience que la méthode à laquelle il rêve doit se placer au-dessus des frontières régionales ou nationales.

L'éclatement du droit romain vient de bouleverser l'ordre légal du monde. Bodin comprend très bien qu'établir un tableau spécifiquement « français » serait à nouveau tomber dans le piège du particulier. Ce que les découvertes du *mos gallicus* ont montré, c'est précisément que le droit a besoin d'être considéré à un niveau supérieur, celui de l'universalité. Il sera seulement possible de redescendre au niveau des caractéristiques nationales après avoir posé les principes d'un droit universel. Approche donc inverse de ses prédécesseurs : Bodin part à la recherche d'un système organisationnel qu'il concrétise bientôt dans son *Tableau du droit universel*. Dès le début, il annonce son intention de constituer :

« un tableau bien *divisé* [qui] établit entre tous ses membres une *classification régulière* et continue, si bien que leurs liens réciproques et leurs *relations harmonieuses* peuvent s'embrasser d'un seul coup d'œil qui nous donne le principe de toute la *série*. Il doit être dressé de façon à ce que les derniers membres soient *symétriques* des premiers et à ce que les moyens répondent, terme à terme, aux deux extrêmes : on peut ainsi facilement saisir où se trouvent les principes et les conséquences. Cette méthode n'est pas seulement propre à l'enseignement des arts, c'est la règle commune à toutes les sciences » (*T*, p. 83, c'est nous qui soulignons)³.

Le langage du passage ci-dessus laisse transparaître les préoccupations de Bodin : notre historien est à la poursuite d'un ordre mathématique. Les termes « divisé », « classification », « relations », « série » et « symétrique » permettent au lecteur de supposer qu'une loi mathématique *cachée* peut être découverte si on aborde le problème d'un « coup d'œil général ». Et en effet, après avoir reconnu qu'« il est plus commode de pratiquer la dichotomie qui permet d'opposer terme à terme » (*T*, p. 85), Bodin se livre à un véritable inventaire du corpus légal.

Bodin divise l'objet du droit en deux catégories : « personnes » et « choses ». Il présente ses divisions dichotomiques d'une telle manière que, effectivement, le droit se trouve réduit à de simples prédicats.

Cette approche binaire permet de créer un semblant de logique qui rend le résultat des recherches légales plus positif et moins sujet à une interprétation subjective. Afin de mieux nous rendre compte de cette pratique, nous avons mis sous forme d'organigramme les divisions constituées par Bodin (Planche I)*. Ce qui frappe au premier abord, c'est le souci de binarité exprimé dans ces distributions; en se subdivisant par deux, elles pourraient ainsi aller à l'infini. Bodin choisit toutefois de s'arrêter au niveau transculturel et conçoit ses catégories comme universelles. Ce tableau reflète également l'obsession de Bodin pour le respect des « trois proportions, arithmétique, géométrique et harmonique, qui se soutiennent par un mutuel embrassement, comme les trois filles de Thémis, Eunomia, Dikaïosunè et Eirèné, c'est-à-dire l'égalité devant la loi, la justice et la paix » (T, p. 97). Nous retrouvons ces trois proportions dans tous les ouvrages de Bodin.

Dans son *Tableau*, Bodin dévoile pour la première fois sa passion des nombres. Tout problème juridique, que l'on traite des personnes ou des choses, est ainsi sous le contrôle d'une des trois proportions arithmétique, géométrique ou harmonique. Les nombres 2, 4, 6, 8, 10, 12 impliquent une proportion arithmétique qui se veut commutative et qui « consiste à rendre conformément au principe d'égalité fait pour fait, chose pour chose » (*ibid.*). Bodin nous explique que cette proportion convient le mieux aux questions de crédit, d'emprunts, de consignations, et de divers dépôts. La proportion géométrique, quant à elle, est contenue dans les nombres 2, 4, 8, 16, 32, 64. Elle est dite distributive et s'occupe des similitudes et non des égalités. Bodin recommande l'usage de cette proportion dans les cas d'incendies, de peines et de récompenses. Enfin, les nombres 6, 8, 12, 16, 24 reflètent une proportion harmonique qui est la synthèse des proportions arithmétique et géométrique. Grâce à cet équilibre mathématique, nous sommes maintenant en mesure d'aborder les égalités et les similitudes dans l'appréciation des cas. Bodin conclut que cette dernière proportion convient parfaitement aux problèmes de prêts.

Dans le chapitre VI de la *Methodus*, Bodin suit encore son intuition mathématique et se livre à une analyse numérique des empires, conquêtes et révolutions. C'est dans les dates des batailles, l'âge des héros au moment de leur mort, et le temps écoulé entre la fondation et la chute des grandes cités que Bodin cherche des « rapports semblables ». Pour cela, il calcule le carré de 7, le cube de 12, la moyenne de 12 et 18, et suppute maintes combinaisons savantes. Il s'étonne qu'« aucun n'ait jamais jusqu'ici montré par l'exemple de quelque cité la force et

* Page 17.

l'influence des nombres sur la constitution des empires... non seulement la constitution, mais tout aussi bien la croissance, les transformations et la fin des républiques » (*M*, VI, pp. 388-389). Cependant, les modèles de Bodin arrivent toujours à contre-coup; il nous présente d'abord sa loi numérique et « découvre » ensuite quelques exemples pour l'agrémenter. Nous apprenons à brûle-pourpoint que « le nombre parfait des six affecte les femelles et le nombre sept les mâles. Ainsi pour les uns et pour les autres, les maladies sont dangereuses qui arrivent dans les années multiples de sept et de neuf, et dans toute la nature l'influence de ces nombres est considérable » (*M*, VI, p. 389). Bodin cite alors les cas d'Auguste et de Frédéric III qui moururent le quatorzième jour des calendes de septembre.

Les multiples de 7 et de 9 sont aussi révélateurs pour Bodin : « Lamech atteint ainsi 777 ans, Mathusalem 970 ans, Abraham 175 ans ou 25 fois 7, Jacob 147 ou 21 fois 7, Isaac 180 ou 20 fois 9 » (*ibid.*). Les grands hommes ont également tendance à mourir dans leur soixante-troisième année : Aristote, Chrysippe, Boccace, saint Bernard, Erasme, Luther, Melancton, Nicolas de Cuse et Cicéron sont parmi les plus connus. Dans tous les cas, l'exemple suit la loi. L'approche de Bodin part ainsi d'une fausse induction empirique pour finalement conduire à une méthode dont les bases profondes sont avant tout déductives.

La vie des républiques est pareillement sujette à la loi implacable du Nombre. Le nombre parfait 496 représente ici le chiffre moteur de l'Histoire. D'Auguste à Augustule, de l'exil des rois jusqu'à César, de Constantin à Charlemagne, de la fondation d'Albe à sa destruction, depuis Saül jusqu'à la captivité des Hébreux, depuis la reconstruction du temple de Babylone jusqu'à l'année où Hérodote fut proclamé roi, depuis Arbacès jusqu'à Alexandre le Grand, il s'écoule chaque fois 496 ans. De même pour la France : « Depuis la défaite de Siagrius qui fut le dernier Romain à commander en Gaule, jusqu'à Hugues Capet, prince Gaulois... il y a 496 ans, le nombre parfait » (*M*, VI, p. 392).

Des écarts constants permettent de prévoir la durée des républiques futures et d'évaluer l'état de leur développement au moment où Bodin écrit. Le but de telles lois mathématiques est effectivement de *prédire* les actions futures. L'Histoire est projetée dans l'avenir et l'historien se transforme en « guide et professeur de sagesse » (*M*, VI, p. 423). Le savoir qu'il possède a un intérêt considérable pour le prince : par la connaissance du passé et sa planification mathématique, il est possible d'imiter les exemples « harmoniques » et ainsi de prolonger le règne du souverain. La découverte de l'harmonie (combinaison des propor-

tions arithmétique et géométrique) reflète non seulement le savoir de l'historien (c'est là toute la science historique), mais également la convoitise du prince (clef de la science politique). Cette fusion entre l'« historique » et le « politique » entraîne une interdépendance entre l'historien et le prince : l'un ne peut se passer de l'autre et vice-versa.

L'aspect mathématique de la méthode bodinienne est repris et développé en 1576 quand, dans le sixième livre de la *République*, Bodin compare l'harmonie politico-mathématique à l'harmonie musicale. La combinaison des ordres géométrique et arithmétique conduit à l'ordre suprême que Bodin nomme « Harmonie ». Cette harmonie est symbole de paix et « le seul but & coble de toutes les loix & iugemens, & du vray gouvernemet royal : come la Iustice Harmonique est le but du gouvernement Geometrique & Arithmetique » (R. VI, p. 1058). Ce système synthétique joint le politique au droit et combine la science historique à l'art de gouverner. Comme dans le *Tableau du droit universel* et la *Methodus*, l'harmonie mathématique exprimée dans la *République* forme l'essence de la méthode bodinienne. L'académisme de Bodin rejoint le quotidien du pouvoir et la science se met au service du prince.

Cet intérêt pour les mathématiques évoque bien plus qu'un simple mysticisme des nombres platoniciens et pythagoréens. Sans négliger cette influence évidente que nous retrouvons d'ailleurs encore plus explicitement exprimée dans le quatrième livre de la *République*, il convient cependant de donner un plus grand crédit à Bodin.

Si le besoin d'une méthode basée sur des rapports quantifiables se fait ressentir vers le milieu du XVI^e siècle, c'est certainement parce que l'ordre ancien est désormais déchu et qu'il faut en trouver un nouveau. Bodin n'a pas grand-chose à portée de la main pour jeter les premiers ponts d'une méthode et établir « scientifiquement » sa tentative de réorganisation juridique, historique et politique. Il se tourne alors vers ce vieux *topos* platonicien du Nombre et tente de fonder sa théorie organisationnelle sur des intervalles et des relations mathématiques. Ce qui est important ici c'est l'attitude méthodologique de Bodin et non le résultat de sa démarche.

Le lecteur s'étonnera certainement du manque de sérieux d'une telle méthode. Mais ne nous arrêtons pas au contenu quelque peu fantaisiste de cette approche mathématique. L'intérêt de ces équations déroutantes réside dans la forme. Car la méthode est d'abord une configuration discursive dont la morphologie est bornée et circonscrite par le

langage. La finalité de cette méthode — la recherche de la vérité — passe inévitablement par la découverte d'un ordre caché. L'ordre à découvrir a besoin d'une logique qui légitimera son existence, et qu'avons-nous de plus séduisant que la réduction de cet ordre à une simple opération mathématique? Il est donc normal que, pour Bodin, le monde se résume à une équation qu'il faut résoudre. Notre auteur croit encore à la présence d'une structure intrinsèque qui se dissimulerait dans les actions humaines. Il n'est pas question de Providence ou de main de Dieu, mais simplement d'une logique endogène et interne à l'acte historique. Ainsi, Bodin s'évertue à exposer des rapports constants et quantifiés entre Dieu, l'homme et la nature.

La démarche de Bodin se situe à cette période de crise où l'on a accepté les erreurs des Anciens mais pas encore compris qu'il n'existe aucun ordre fixe et que les paradigmes ne sont le résultat que de constructions mentales tout à fait arbitraires. Cet intérêt pour l'universalisme qui règne en France vers le milieu du XVI^e siècle traduit bien cette position ambiguë de l'intellectuel qui flotte entre deux conceptions du savoir. La rigidité des connaissances est sérieusement ébranlée mais on pense encore à la possibilité d'un autre ordre *plus juste* et plus scientifique. Pour Bodin et consorts, l'entreprise de reconstruction de la connaissance du monde, de ses lois, et de son Histoire se résume alors à un élargissement du savoir grec et romain. Il est donc logique que cette réorganisation du savoir commence par le haut. Si, comme le croit Bodin, il existe un ordre caché, l'homme se doit de découvrir son organisation. Toutefois, l'homme en est coupé et ne peut que l'expliquer. Partir du sujet, ce serait reconnaître que l'ordre est un produit théorique construit par l'individu qui ne suit d'autres lois que celles du raisonnement et de l'intellect.

Comme ses contemporains, Bodin constate que « c'est tout récemment qu'on a démontré l'erreur capitale des anciens... » (*M*, V, p. 314). « Il n'est pas jusqu'à Ptolémée, le plus illustre de tous, qui ne soit tombé dans les pires erreurs, et il n'est pas besoin d'être grand clerc en la matière pour les apercevoir » (*M*, V, p. 346). Il faudra attendre Montaigne et surtout Descartes pour comprendre que la méthode est élaborée par le sujet à partir du particulier et non du général. Bodin n'en est pas encore là. Bodin contribue néanmoins à l'élaboration de la méthode⁴. Il crée en effet un langage de la méthode et pose les premiers jalons organisationnels du droit et de l'Histoire. Le souci des catégories et des typologies, ainsi que la prise de conscience de l'impossibilité pour la civilisation occidentale de reposer plus longtemps sur

les fondations maintenant minées des Anciens, constituent une étape importante vers la reconstruction du monde et de l'homme. Bien qu'il s'écarte de la subjectivité amorcée par Machiavel, Bodin intègre cependant la méthode analytique du Florentin au sein d'un discours référentiel qui repose sur une approche universelle du savoir⁵.

Les paradigmes s'écroulent un à un et il s'agit d'étayer un édifice voué à la destruction et dont les bases commencent à chanceler. Bodin se place précisément dans cette perspective de reconstruction rapide. Le premier domaine auquel il s'attaque est celui du droit universel car le droit est encore la discipline la plus stable et épistémologiquement la mieux organisée au XVI^e siècle. Conscient qu'un simple replâtrage ne fera point l'affaire, Bodin envisage de reprendre à zéro l'organisation des personnes et des choses au sein d'un droit généralisé. Cesare Vasoli a suggéré que la démarche de Bodin qui vise à présenter une conception globale de l'Histoire et de la politique est strictement liée aux préoccupations philosophiques et pédagogiques de la culture humaniste française à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle⁶. Il n'y a aucun doute que la situation particulière de la France à cette époque est en partie responsable de cette quête de l'ordre. Les agitations politiques et sociales qui secouent l'hexagone réclament effectivement une stabilité. Bodin transpose cette nécessité de l'ordre dans son activité intellectuelle. La mathématisation de l'Histoire est ainsi également une tentative pour créer des rapports stables et durables entre les divers éléments de la société.

L'idée d'ordre passionna Bodin toute sa vie puisque, encore à la veille de sa mort, dans le *Théâtre de la Nature* (1596), il confesse qu'« il n'y a rien au monde qui soit plus plaisant à voir, ou qui recrée avec plus grand volupté l'esprit de l'homme, ou qui soit plus commode que l'ordre » (N, 13.5). Ce besoin organisationnel, comme nous l'avons vu, répond à un double postulat : 1^o la nécessité d'une hiérarchie humaine où chacun occupe une place par opposition à son contraire (règle des contraires), et 2^o l'ordonnancement d'un savoir nouveau sur des bases anthropocentriques qui ignorent le sacré et le naturel. A mesure qu'il travaille sa méthode, Bodin s'aperçoit que celle-ci devra être totale et inclure tous les bords du savoir. Il développe alors ce qu'on a si justement appelé une « mentalité classificatrice »⁷. Ce sens de la classification systématique est une réaction directe au bouleversement que subit la pensée occidentale, et plus particulièrement la pensée française, à la fin du XVI^e siècle. Bodin tente de redresser la barre en offrant une des premières taxonomies complètes de la connaissance. Bien entendu, il est encore loin d'une construction cartésienne et

rationnelle, mais, non sans fondement, on a tout de même trouvé en lui les premiers germes du rationalisme⁸.

C'est dans son livre sur la méthode historique que Bodin développe le plus longuement ses idées sur cette réorganisation méthodique de l'Histoire humaine. La *Méthode pour faciliter la connaissance de l'Histoire* a pour but de « recueillir les fleurs de l'histoire et [d'] en détacher les fruits les plus doux » (*M*, épître dédicatoire)⁹. A l'époque où Bodin écrit ces mots, il est largement accepté que l'on peut tirer un enseignement de l'Histoire. Les expériences individuelles permettent de recenser des exemples typiques qui seront organisés en fonction de leur valeur didactique. Claude-Gilbert Dubois remarque à ce sujet que « dès le départ, la *Methodus* s'affirme comme une entreprise méthodologique : il s'agit de construire une science en s'appuyant sur des principes conformes à l'expérience »¹⁰.

Il existe toutefois une contradiction méthodologique profonde chez Bodin : bien qu'il critique l'ordre des Anciens, Bodin ne peut se défaire de la tradition et, préoccupé par l'universel, il tente de forcer de nouveaux rapports organisationnels dans le cadre d'un vieux modèle historique. Bodin attaque ainsi la maquette du savoir sans pour autant rejeter totalement ses fondements. Il choisit la voie du compromis en offrant une Histoire dépersonnalisée et mathématique. En partant d'exemples, Bodin s'empresse de repousser le *particulier* des cas pour en faire des types universels qui, soi-disant, lui permettront ensuite de redescendre au niveau de l'individu (chose qu'il ne fait jamais). Cette contradiction méthodologique est inévitable si l'historien croit à l'existence d'un ordre. Car, pour Bodin, l'Histoire est science et donc quantifiable et subordonnée à des rapports stables, constants et immuables. Il lui faut éliminer la subjectivité des exemples et les envelopper d'un semblant scientifique. Les cas particuliers seront ainsi réduits à des catégories et la subjectivité des historiens réintégrée dans des classifications du genre « bon historien », « mauvais historien ».

Les exemples de « mauvais historiens » sont Paul Jove le « fantaisiste », Monstrelet, Froissart et Cartier chez qui Bodin trouve « un grand fatras des choses les plus frivoles » (*M*, IV, p. 301). Parmi les bons historiens, notre philosophe cite Thucydide, Salluste, Xénophon, Commines, Guichardin, César et Sleidan. Ce jugement de valeur sur la qualité des historiens répond à un classement des différents « genres d'historiens » :

« Il existe donc, à mon sens, trois genres d'historiens. Le premier comprend ceux qui sont venus aux affaires en y apportant des dispo-

sitions naturelles encore fortement accrues par l'érudition acquise; le second, ceux qui ont manqué de culture mais non pas d'expérience ni de dispositions naturelles; et le troisième enfin ceux qui, n'ayant reçu de la nature que des dons médiocres et manquant complètement de l'expérience des affaires ont cependant réussi par leur zèle et leur labeur incroyables dans la récollection des documents à égaler presque leurs concurrents blanchis au gouvernement de la République » (*M*, IV, p. 294). Bodin ajoute ensuite que « chaque genre, au demeurant, comporte une infinie variété de subdivisions » (*ibid.*).

Il est possible de classer les auteurs non seulement d'après le genre d'Histoire qu'ils écrivent mais aussi selon leurs qualités personnelles. L'évaluation psychologique s'insère alors dans de nouvelles catégories répondant à un jugement objectifié. Bodin hésite néanmoins sur la valeur subjective des écrits historiques : « je suis terriblement perplexe sur le point de savoir si l'historien a qualité pour louer, blâmer ou juger les faits qu'il rapporte, ou s'il doit laisser aux lecteurs toute leur liberté d'appréciation » (*M*, IV, p. 298). Il entrevoit certainement le danger d'une Histoire « aseptisée » où la narration n'existerait plus qu'à son minimum. Éliminer le commentaire et l'évaluation, c'est également supprimer l'aspect didactique des faits historiques. Car l'historien doit juger, classer, ordonner, retrancher et même ajouter, pour enseigner aux autres les leçons qu'il a dégagées des documents. Bodin se tire de ce problème délicat de la subjectivité du texte par une formule lapidaire : « je n'interdis pas aux historiens de juger les exploits de leurs héros, pourvu qu'ils soient capables d'en juger correctement » (*M*, IV, p. 299). Bien entendu, nous ne savons pas ce que Bodin signifie par « correctement ». Il semble toutefois évident que la vérité lui appartient. Ce qu'il reproche aux autres ne s'applique point à lui.

Bodin se présente comme archéologue de l'Histoire, sa tâche n'est pas d'écrire l'Histoire mais de l'organiser pour en faciliter la lecture et tirer un enseignement. Tout est déjà dit et le problème réside dans l'anarchie du discours historique. Bodin espère établir un langage et un modèle organisationnel que ses successeurs pourront suivre. Pour cela il décide de « déduire les principales rubriques et leur division jusqu'aux moindres détails, l'ensemble formant ainsi un tout cohérent » (*M*, épître dédicatoire). Cette obsession de l'ensemble caractérise la pensée bodinienne : son objectif vise à la synthèse. Le regroupement des exemples selon des types et leur classement dans un tableau historique universel sert de prétexte à un discours méthodologique qui, ainsi qu'il l'avoue lui-même, « permet de rassembler les lois des anciens dispersées çà et là, pour en opérer ici la synthèse » (*ibid.*). L'histoire

humaine se trouve écrite en filigrane dans les textes des Anciens. Il suffit de la saisir d'abord dans sa totalité puis de « diviser le tout en parties et les parties elles-mêmes en éléments plus petits, en dégageant avec une admirable aisance la cohérence quasi concertée de tout et de ses parties » (*M*, II, p. 283). Une fois ce tableau historique global établi, « tout cela devra être parcouru d'un regard assez rapide avant d'être examiné plus à fond. Ce n'est que lorsque nous posséderons bien les points principaux que nous en viendrons peu à peu aux cas particuliers » (*M*, II, p. 285). La méthode bodinienne ne saurait être plus déductive.

L'Histoire servira donc de modèle à la conduite « scientifique » de Bodin, car « c'est grâce à l'histoire que le présent s'explique aisément, que le futur se pénètre et que l'on acquiert des indications très certaines sur ce qu'il convient de chercher ou de fuir » (*M*, avant-propos). Ce qui distingue l'Histoire des autres sciences, c'est son accessibilité à tous. Bodin souligne également l'interdépendance des sciences naturelles et relève l'originalité méthodologique de l'Histoire qui possède une certaine autonomie et occupe « au-dessus des autres disciplines une place prééminente, ne sollicite aucun concours et pas même celui de l'écrivain puisque la postérité la reçoit par tradition orale aussi bien que sous forme écrite » (*ibid.*). L'autarcie d'une Histoire qui existerait objectivement en dehors de la narration est nécessaire et essentielle à l'approche de Bodin. Notre auteur tente de se couper lui-même de son écriture et d'établir une distance par rapport à son texte; ceci afin de créer l'illusion d'une réorganisation objective fondée sur des critères objectifiés en catégories immuables.

L'« objet » historique résultant de ce détachement de l'auteur par rapport à sa démarche intellectuelle acquiert une certaine cohérence car il peut désormais exister indépendamment de l'historien. La distance par rapport au récit représente un aspect important de la méthode de Bodin; ce dernier aimerait découvrir des vérités cachées dans les textes des autres, son rôle se bornerait à établir des parallèles et à créer des séries mathématiques nous permettant à nous, lecteur, de tirer un enseignement des expériences passées. De sa position privilégiée *au-dessus* des Histoires, Bodin définit sa méthode comme « vue plongeante » sur le corpus historique.

Partisan de l'approche typologique, Bodin dénombre « trois sortes d'histoire ou de récit véridique : l'histoire humaine, l'histoire naturelle et l'histoire sacrée » (*M*, I, p. 281). Il adjoint rapidement une Histoire mathématique à ces trois genres et les évalue ainsi :

« l'histoire humaine incertaine et confuse; l'histoire naturelle normalement certaine, sauf au cas où l'influence prédominante de la matière ou d'un mauvais esprit vient troubler cette certitude et la rend inégale à elle-même; l'histoire mathématique, plus certaine encore parce qu'elle échappe à tout mélange de matière; enfin l'histoire sacrée, plus certaine de toutes et qui est par essence à peu près immuable » (*M*, I, p. 283).

Bodin se propose de traiter des Histoires humaine et naturelle séparément pour enfin aboutir à la « véritable histoire, c'est-à-dire à la contemplation de l'Éternel » (*M*, I, p. 281). Mais en fait Bodin limite sa définition de l'Histoire à l'Histoire humaine et présente celle-ci comme « la narration exacte des actions passées » (*M*, II, p. 287). Il décide de « passer sous silence les histoires naturelle et sacrée et de commencer par mettre en ordre les faits et gestes de l'homme » (*ibid.*). Bodin explique sa décision de la façon suivante :

« Il eût donc paru nécessaire de commencer par l'histoire sacrée. Mais comme notre mère Nature a d'abord fait naître dans l'homme le souci de sa propre conservation pour le pousser ensuite peu à peu de l'admiration du monde à la recherche des causes, et enfin de cet attrait à la considération du maître de toutes choses, nous ferons mieux, semble-t-il, de commencer par l'histoire humaine » (*M*, I, p. 281).

L'homme impose la priorité de son Histoire. George Huppert remarque avec perspicacité que la *Methodus* est « la première publication qui ait proposé, indépendamment de toute considération religieuse, une théorie d'histoire universelle fondée sur une étude du développement de la civilisation »¹¹. Les actions humaines ne sont à aucun moment sous l'influence de la Fortune et de la Providence et seule « la volonté... est maîtresse des actions humaines » (*M*, III, p. 287).

Pour Bodin, l'homme *dans* l'Histoire est d'abord homme politique. Mère de toutes les sciences et de tous les arts, la science politique absorbe les leçons tirées de l'Histoire et profite de ses exemples, car tout enseignement tend finalement à l'art du gouvernement. Bodin développe ce sujet :

« Et si j'emploie le terme de science politique au lieu de celui de jurisprudence, que beaucoup préfèrent, et qui n'en désigne qu'une médiocre partie, c'est que j'y vois la régulatrice de tous les arts et de toutes les actions humaines... La science politique régit également la balance des importations et exportations, l'agriculture, l'élevage, l'hy-

giène publique, l'industrie qui fournit les ressources nécessaires à l'existence ou capables de l'adoucir. Elle gouverne aussi les lettres, par le truchement des jurisconsultes en droit sacré et humain, puis... les poètes, les grammairiens *stricto sensu*, les philosophes et les mathématiciens » (*M*, III, p. 289).

L'acceptation du politique comme pierre de touche de l'activité humaine permet à Bodin de transgresser les politesses religieuses et d'aborder l'homme de plain-pied. La méthode se limite par conséquent à la compréhension et l'organisation des actions humaines dans ce qu'elles ont de terrestre et de quotidien. Le sacré et le naturel sont renvoyés à plus tard et feront l'objet d'études ultérieures.

Tout comme chez Machiavel, l'Histoire se transforme en science politique et ne concerne que la prise et le maintien du pouvoir. Néanmoins, là où Machiavel s'était refusé à donner un quelconque jugement moral sur les faits du prince, Bodin divise pour sa part ses actions et décisions en deux catégories fondamentales : C.D.U. (conseil déshonnête mais utile) et C.H.U. (conseil à la fois honnête et utile). Bodin ne condamne cependant pas les C.D.U. et semble même prêt à les considérer comme nécessaires à la bonne marche de l'État. Cet utilitarisme « avant l'heure » accompagne le courant pragmatique qui domine la pensée politique à la fin du XVI^e siècle. Avec Bodin, ce mouvement devient plus pratique que jamais et Julian Franklin relève sur ce point que la *Methodus*, à l'inverse du plaisir oratoire émanant des ouvrages de Baudouin, n'est pas tant un préambule à un art de la lecture de l'Histoire qu'un recueil de conseils pratiques pour celui qui s'intéresse au pouvoir¹².

L'esprit critique de l'auteur de la *Methodus* fait aussi partie intégrante de sa notion de méthode. L'analyse de Bodin est comparative¹³ et, comme dans son *Tableau du droit universel*, elle implique toujours la présence de contraires :

« Il existe en effet une règle des contraires qui fait que si le Méridional est noir, le Septentrional est blanc; si celui-ci est grand, l'autre est petit; si celui-ci est robuste, l'autre est débile; si celui-ci est plein de chaleur et d'humeurs, l'autre sera froid et sec; si le premier est velu, l'autre est glabre; si l'un a la voix rauque, l'autre l'a claire; si l'un craint le chaud, pour l'autre c'est le froid; si l'un est gai, l'autre est triste; si celui-ci est sociable, celui-là est solitaire; si celui-ci est audacieux, celui-là est timide... » (*M*, V, p. 333).

Les comparaisons continuent de la sorte pendant plusieurs pages et Bodin, bien avant Montesquieu et Madame de Staël, nous présente une théorie sociale basée sur des considérations climatiques¹⁴. Quoi de plus séduisant qu'un repérage géographique qui permettrait de codifier les peuples d'après la position topographique, le climat et l'environnement de leur habitat? Pour cela,

« il suffirait de réunir tous les lieux touchant aux faits mémorables, de les confronter avec les principales conjonctions et de considérer quelles régions en ont été affectées et quels régimes en ont souffert, pour établir une science plus accomplie de la nature et du caractère des peuples, voire pour porter sur tous les genres d'histoire un jugement plus sûr et mieux établi » (*M*, V, p. 349).

Par cette comparaison des races et des sociétés, Bodin découvre des comportements immuables et harmonieusement ordonnés qui lui permettent ensuite de promulguer des lois. Les exemples que Bodin puise chez les historiens « dignes de foi » servent à créer un corpus référentiel classé selon les antinomies. Ainsi, l'exemple n'est intéressant que dans la mesure où il contredit un autre exemple et ainsi de suite. La négativité des modèles représente, selon Bodin, la meilleure façon de faire ressortir la vérité. Comme il le dit lui-même :

« Ces exemples permettront néanmoins à tous ceux qui en ont le loisir de dégager des historiens véridiques toutes les révolutions des empires et de prédire l'avenir (bien que la connaissance en reste réservée à Dieu) avec plus de sérieux et d'exactitude que par les conjectures de Cardan, les plus superficielles et les plus fausses qu'il soit possible de concevoir » (*M*, VI, p. 393)¹⁵.

Le discours historique rejoint le discours politique. Cette rencontre du passé et du futur est rendue possible grâce à une conception cyclique de l'Histoire, car « on s'aperçoit que les révolutions humaines sont semblables à celles de l'univers et l'on en revient au précepte du vieux maître de la sagesse qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil » (*M*, VII, p. 427). Après les théories de progrès et de dégénérescence historique en vigueur durant le Moyen Age, Bodin redécouvre en quelque sorte la théorie cyclique de l'Histoire des historiens grecs. Cet élément répétitif représente chez Machiavel un axiome capital de la méthode bodinienne. Les prédictions ne sont possibles que si les événements se reproduisent et la profession d'historien-conseiller dépend précisément de cette récurrence des effets. La découverte de la logique interne des actions humaines forme alors l'essence de la

science historique; et la maîtrise d'une méthode qui peut être exposée confirme et légitime à la fois la position privilégiée de l'historien par rapport à un savoir dont il détient le secret organisationnel. Le repérage et le déchiffrement des actions passées, leur organisation en types fondamentaux, leur présentation méthodique pour la compréhension du présent politique et social, et leur valeur prophétique au service d'une science du gouvernement, résument la contribution de Bodin au développement de l'idée de méthode en France.

PHILIPPE DESAN
(Harvard University)

Ce texte reprend une intervention faite au colloque interdisciplinaire d'Angers consacré à Bodin en mai 1984. Le sommaire des Actes de ce colloque est donné à la fin de la revue.

NOTES

1. Voir Fritz Renz, *Jean Bodin. Ein Beitrag zur Geschichte der historischen Methode im 16. Jahrhundert*, Gotha : Friedrich Perthes, 1905.
2. John L. Brown met l'accent sur le fait que, pour Bodin, l'intérêt de l'Histoire était principalement juridique au début de sa carrière et qu'il voulait utiliser celle-ci pour l'étude de la jurisprudence, dans *The Methodus and Facilem Historiarum cognitionem of Jean Bodin. A Critical Study*, Washington : The Catholic University of America Press, 1939, p. 29.
3. Les abréviations suivantes seront utilisées dans le texte avec les numéros de chapitre et page entre parenthèses : *M* : *La Méthode de l'Histoire*, texte établi et traduit du latin par Pierre Mesnard, dans *Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, Paris : Presses Universitaires de France, 1951; *T* : *Tableau du droit universel* (même volume que pour la *Méthode*); *R* : *Les six livres de la République*, Paris : Jacques du Puys, 1583; *N* : *Le Théâtre de la Nature*, traduit du latin par François de Fougerolles, Lyon : Jean Pillehotte, 1597.
4. Voir Emil Menke-Glückert, « Die methodische Bewegung in der Jurisprudenz und Bodins *Methodus* », dans son *Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation. Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch Bartholomaeus Keckermann*, Leipzig : J. C. Hinrichs, 1912, pp. 106-121.
5. Voir Lucien Febvre, « L'universalisme de Jean Bodin », *Revue de synthèse historique*, vol. LIV, 1934, pp. 165-168.
6. Cesare Vasoli, « Jean Bodin, il problema Cinquecentesco della "Methodus" e la sua applicazione alla conoscenza storica », *Filosofia*, vol. XXI, n° 2, 1970, p. 138.

7. Girolamo Cotroneo, « Il senso della storia nella " Methodus " di Jean Bodin », *Rivista di Studi Crociani*, vol. 1, n° 3, 1964, p. 302.

8. Henri Sée nous rappelle ce qu'il faut entendre par « rationalisme » à la fin de la Renaissance : « Par ce mot *rationalisme*, il ne faut pas entendre seulement la libre pensée vis-à-vis des dogmes chrétiens, mais dans le sens plus large de pensée libre et rationnelle, de philosophie dégagée des formules de la scolastique », dans « La philosophie de l'histoire de Jean Bodin », *Revue historique*, vol. CLXXV, 1935, p. 497. Voir aussi Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature de la Renaissance (1533-1601)*, Paris : J. Vrin, 1957. Busson considère Bodin comme « l'un des premiers parmi nos écrivains... [qui] semble être arrivé à se dépouiller assez complètement de l'ambiance de foi qui entourait les hommes de leur enfance à leur mort, pour considérer les mystères religieux d'un regard profane » (p. 551).

9. Brown a noté les nombreuses similitudes entre la *Methodus* de Bodin et le *De Institutione historiae universae et eius cum jurisprudentia conjunctione prolegomenon* (1561) de François Baudouin. Bon nombre des idées de Bodin sont en effet déjà présentes dans le livre de Baudouin, notamment la division de l'Histoire en Histoires naturelle, humaine et divine.

10. Claude-Gilbert Dubois, *La Conception de l'Histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, Paris : Nizet, 1977, p. 96.

11. George Huppert, *L'Idée de l'histoire parfaite*, traduit de l'anglais par Françoise et Paulette Braudel, Paris : Flammarion, 1973, p. 110.

12. Julian Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York et Londres : Columbia University Press, 1963, p. 137.

13. Voir Constance I. Smith, « Jean Bodin and Comparative Law », *Journal of the History of Ideas*, vol. XXV, n° 3, 1964, pp. 417-422. Quoique Smith limite son analyse de la méthode comparative au livre II de la *République*, ses remarques s'appliquent néanmoins à toute l'œuvre de Bodin.

14. Voir Paul de la Garanderie, « Note sur Jean Bodin et la géographie humaine », *Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts d'Angers*, vol. X, 1966, pp. 31-36; et Paul Errera, « Un précurseur de Montesquieu : Jean Bodin », *Revue de Belgique*, vol. XIV, 1895, pp. 36-62.

15. Remarquons la parenthèse introduite par Bodin quand il invoque les prédictions. Il est évident que l'homme possède, tout comme Dieu, la possibilité et la capacité de prédire l'avenir.

La justice mathématique de Jean Bodin

Il est difficile d'écrire un traité de politique au lendemain du massacre de la Saint-Barthélemy; difficile de réclamer un ordre harmonique au cœur des guerres de religion; difficile de faire reposer cet ordre sur une gnosmogonie et une morale qui s'effritent de jour en jour. Car il faut bien l'admettre, l'esprit de l'humanisme connaît une crise grave durant les vingt-cinq dernières années du XVI^e siècle. La morale cicéronienne est résolument remplacée par ce qu'on nomme alors la *politique*. Le pragmatisme machiavélien — même si l'auteur florentin est maintenant considéré comme le dernier des derniers — a laissé une trace indélébile sur le développement de la pensée politique. Rappelons-nous à ce sujet les propos élogieux tenus par Bodin en 1566, quand, dans sa *Methodus*, il déclarait que Machiavel fut « le premier [...] qui ait écrit sur ce sujet [le gouvernement des États] après douze cents ans environ de barbarie universelle »¹. Dix ans plus tard, dans la *République*, Bodin a apparemment changé d'avis, puisqu'il rend Machiavel responsable de tous les maux français avec un ton et une véhémence qui ne laissent subsister aucune ambiguïté sur son anti-machiavélisme; le mot circulant alors que la reine mère, Catherine de Médicis, avait fait du Prince sa Bible, et qu'elle eut l'idée du massacre de la Saint-Barthélemy en lisant *Le Prince*. Malgré les avatars du machiavélisme en France, la conception du politique est néanmoins redéfinie.

Du côté du cosmos, les choses ne vont guère mieux. Aristote et Ptolémée commencent également à chanceler. On est certes allé chercher chez Platon et les pythagoréens une vision totalisante du cosmos et du monde qui permettrait de stabiliser cette « branloire perenne » dont nous parle Montaigne, mais on croit encore à la relation essentielle entre le macrocosme et le microcosme. Tout pouvoir politique doit trouver son explication dans un ordre cosmogonique, et on s'évertue à trouver ce rapport entre les formes de gouvernement et une

géométrie ou une arithmétique qui les justifieraient. La justice suit ce même schéma où tout se tient. Ainsi, le politique, la justice et le cosmos doivent former un tout cohérent; et c'est précisément cette cohérence cachée qui passionne les intellectuels de la fin de la Renaissance française. La *République* de Jean Bodin répond à ce besoin de créer un équilibre nouveau entre le Monarque, l'Église, la Noblesse et le peuple. En bon juriconsulte, il conçoit cet ordre sur un plan légal et s'appuie sur une numérologie tirée des Nombres platoniciens. Le but recherché est d'arriver coûte que coûte à une harmonie cosmogonique et politique. Il s'agit de trouver un ordre stable en cette période d'instabilité.

Le sixième chapitre du dernier livre de la *République* illustre bien cette tentative. Ce dernier chapitre porte le titre suivant : « De la justice distributive, commutative, & harmonique, & laquelle des trois est propre à chacune République ». Le juriste Bodin, auteur d'un *Tableau du droit universel*, termine son *magnum opus* en liant les formes d'organisation politique aux structures judiciaires qui conviennent le mieux à chaque régime. Ce chapitre est des plus intéressants pour comprendre la pensée de Bodin, dans la mesure où l'auteur fait appel à ce que nous avons appelé autre part « une mathématisation de l'histoire »² ou, plus spécifiquement dans ce cas, à une justice mathématique. En bon historien, Bodin accumule aussi les *exempla* pour mieux faire ressortir les particularités entre les différentes formes de gouvernement. En cela rien de bien nouveau par rapport à Machiavel pourrait-on dire; cependant Bodin nous propose en supplément une compréhension mathématique du politique et de la façon de diriger un État et de rendre la justice. Comme on l'a souvent noté, cet effort de rationalisation à base numérique vient bien entendu tout droit de l'influence de Platon, et plus particulièrement du *Timée*³, mais la démarche de Bodin dépasse toutefois de loin Platon, car elle fait intervenir une composante sociologique lors de l'analyse et relie la théorie des nombres à un moment historique précis. Bodin s'écarte effectivement de l'idéalisme platonicien et incorpore le pragmatisme machiavélien dans son chapitre sur la justice des Républiques; pour cela il tente de relier la numérologie platonicienne à la réalité sociale et politique de son époque. Voyons comment il s'y prend.

Pour Bodin, il « ne suffit pas encore de dire que l'estat Royal est le plus excellent » (p. 1013)⁴, encore faut-il établir que le monarque « doit estre tempéré par le gouvernement Aristocratique & Populaire, c'est-à-dire par justice, qui est composée de la justice distributive ou Geometrique, & commutative ou Arithmetique, lesquelles sont propres à l'estat Aristocratique & Populaire » (*ibid.*). Dès le début, Bodin offre

donc un parallèle entre le pouvoir politique et la justice; il nous donne son opinion sur les différentes formes de gouvernement à partir de ce qu'il connaît le mieux : le système judiciaire. Ces trois formes de justice (arithmétique, géométrique et harmonique) sont pour lui associées au pouvoir aristocratique et au pouvoir populaire; la justice harmonique représentant un juste milieu entre ces deux extrémités sociales et politiques. Bodin s'étend ensuite longuement sur les faiblesses et les erreurs des États uniquement gouvernés par les justices commutative et distributive; non pas qu'il réfute ces expressions de la justice dans leur totalité, il propose au contraire une justice d'accommodation qui tenterait de satisfaire à la fois le peuple qui réclame plus que jamais une justice égale, et donc arithmétique, et la Noblesse qui, elle, demande aux autorités judiciaires et politiques de respecter la différence « naturelle » entre les origines sociales des hommes et réclame ainsi ce que Bodin nomme une justice géométrique.

La question sociale posée à la fin du XVI^e siècle se résume de la façon suivante : devant le déclin de la Noblesse, doit-on redistribuer la justice afin de donner plus de pouvoir au Tiers État qui comprend en son sein la bourgeoisie montante? N'oublions pas que les institutions judiciaires favorisent encore grandement la Noblesse. Devant la réalité sociale de son temps, Bodin voit très bien que la Noblesse devra lâcher du lest. Il se méfie tout de même des extrêmes et préconise une forme de gouvernement à même de garder un certain équilibre entre les différents groupes de pression. Il envisage un État avec à sa tête un roi dont la tâche serait de maintenir cet équilibre précaire entre les forces sociales en présence afin d'éviter tout conflit. Car, comme le voit bien Bodin, le problème social est directement lié au système politique, et surtout au système judiciaire en vigueur à cette époque. Bodin opte donc pour la réforme dans la stabilité. En tant que juriste, il conçoit sa profession comme régulatrice de ce nouveau déséquilibre social. Si la justice est mieux rendue, la société retrouvera son harmonie. Le procès n'est pas nouveau : il faut plaire aux diverses forces sociales, et pour cela il est nécessaire d'éviter de tomber dans l'arbitraire. Puisque tout code judiciaire doit être mis noir sur blanc, il s'agit de trouver une logique « scientifique » et « mathématique » au problème posé. C'est à ce point du raisonnement qu'intervient notre juriste-mathématicien.

Bodin part d'un postulat théorique : il doit être possible de trouver des lois mathématiques dans l'histoire des nations et de tirer de ces lois l'harmonie recherchée. Il existe une logique endogène aux gouverne-

ments; et pour découvrir cette logique intrinsèque, Bodin étudie les formes judiciaires en usage dans chaque État. Au centre de l'équilibre à reconstruire se place évidemment l'idée de justice, car c'est lorsque cette justice est rendue que les classes ou groupes sociaux se sentent lésés ou favorisés. Inutile de relater le nombre de révoltes qui, à travers l'histoire, sont parties de lois ressenties comme injustes. La thèse de Bodin se dessine en filigrane : la stabilité et la viabilité des gouvernements dépendent de leur système judiciaire. C'est dans cet esprit que, très tôt, il définit ce qu'il entend par justice : « j'appelle justice le droit partage des loyers, & des peines, & de ce qui appartient à chacun en termes de droit » (p. 1014). La notion de partage équitable (non pas égal) forme la base de sa recherche de l'harmonie. Ce que demande Bodin, c'est « une proportion d'égalité & de similitude ensemble » (*ibid.*) que personne n'a encore découvert jusqu'à présent. Comme on le voit, le tour de force se résume à joindre deux systèmes opposés : égalité démocratique et populaire et similitude aristocratique. C'est d'abord chez les classiques que Bodin cherche la solution au gouvernement idéal. Le résultat de ses recherches ne le mène pourtant nulle part. Platon, dans sa *République*, recommandait la proportion géométrique; or, pour Bodin, « il est certain que la justice distributive ou Géométrique est du tout contraire à l'état populaire, qui ne cherche que l'égalité propre à la justice commutative ou Arithmétique » (*ibid.*). Les temps ont changé, et il faut désormais accommoder le peuple qui réclame une justice plus démocratique.

De plus, il ne suffit pas d'être philosophe pour analyser et juger le fonctionnement des États. Bodin réclame une expérience directe du système légal en vigueur dans son pays, et donc, par la même occasion, une compréhension des coutumes et de la culture de cet État. Cette vision « de l'intérieur » se place dans la tradition de conseiller du prince telle qu'elle fut largement répandue tout au long du XVI^e siècle. Beaucoup de juristes et d'avocats sont également historiens et philosophes à cette époque, et Bodin se situe au sein de ce courant qui avait en fait débuté avec le *mos gallicus*. Le juriste symbolise le conseiller type de la Renaissance française. Ce qui manque néanmoins à ces experts-juristes, c'est une connaissance approfondie des mathématiques qui, selon Bodin, sont essentielles à la mise en place de tout système juridique. Comme il le remarque, « il est besoin d'emprunter les principes des Mathématiciens & les décisions des Juristes : car il semble que les Juristes, pour n'avoir vaqué aux Mathématiques, & les Philosophes, pour n'avoir eu l'expérience judiciaire, n'ont pas éclairci ce point, qui est de bien grande conséquence » (pp. 1015-1016). La pénétration des mathématiques dans les autres

disciplines est un phénomène récent qui est directement lié à l'essor du platonisme en France après 1560.

De nombreux mathématiciens brillants, tels qu'Oronce Finé, Charles de Bovelles, Peletier du Mans, Pierre Forcadel et Pierre de La Ramée, devaient redonner aux mathématiques leurs lettres de noblesse en France. Un nombre considérable d'ouvrages en langue française visant à enseigner l'arithmétique virent ainsi le jour à partir de 1550. Parmi les traités les plus importants, citons *L'Art d'arythmétique, contenant toute dimension* (1554) de Claude de Boissière; *l'Arithmétique départie en quatre livres* (1554) de Jacques Peletier du Mans; *l'Arithmétique et manière d'apprendre à chiffrer* (1555) de Cathalan; *l'Arithmétique* (1558) de Jean Trenchant; *l'Arithmétique* (1557) et *l'Arithmétique entière et abrégée* (1565) de Forcadel; *l'Arithmétique* (1565) de Pierre de Savonne; *le Compost arithmetical* (1567), la *Briefve arithmetique* (1570) et les *Principaux fondemens d'arithmetique* (1571) de La Tayssonière; les *Méthodiques institutions de la vraie et parfaite arithmétique* (1585) de Jacques Chauvet; *L'arithmétique abrégée, conjointe à l'unité des nombres* (1588) de Martin Fustel. A cela s'ajoutent de nombreux livres de géométrie dont les plus populaires furent *La géométrie pratique* (1547) de Charles de Bovelles et *De l'usage de géométrie* (1573) de Jacques Peletier du Mans⁵. La bibliographie des œuvres mathématiques de La Ramée est elle-même importante et montre bien l'intérêt que l'on commençait à montrer pour cette discipline.

Du point de vue pédagogique, c'est indéniablement sous l'influence de La Ramée que les mathématiques furent sérieusement étudiées en France durant la seconde moitié du XVI^e siècle. A des degrés divers, tous les collaborateurs de La Ramée touchèrent à un moment donné de leur vie aux mathématiques. Jean Péna obtint ainsi la chaire royale de mathématiques en 1555 grâce à La Ramée, Frédéric Resner fut lui aussi mathématicien, de même qu'Arnaud d'Ossat et Pierre Forcadel. En effet, pour La Ramée, tout comme pour Bodin plus tard, les mathématiques représentaient non seulement la clé de la méthode, et sur ce point, il demandait qu'une place importante leur soit donnée dans le programme scolaire, mais il défendait de plus leur utilité dans la vie quotidienne. Dans ses *Scholae mathematicae*, La Ramée prend par exemple Paris comme point de départ pour sa démonstration de l'importance des mathématiques dans le quotidien. Il s'efforce de prouver qu'une simple promenade à travers cette ville est rendue encore plus intéressante si on connaît quelques rudiments d'arithmétique et de géométrie. Il erre ainsi avec le lecteur dans la rue Saint-Denis habitée par les Riches marchands de l'époque et explique comment

ceux-ci doivent se servir d'une variété de monnaies, mesures et poids dans leur commerce. Pour eux, l'arithmétique est nécessaire. Le pont des orfèvres offre le prétexte pour un autre exemple; nous avons ici une profession qui doit allier les métaux, les peser et déterminer leur composition. Il faut donc savoir compter, diviser et multiplier. Après de savantes comparaisons, il ressort que les mathématiques sont nécessaires aux commerçants et aux orfèvres, ainsi qu'aux hommes de loi qui peuvent résoudre les questions fiscales grâce à leur connaissance; elles servent même à mettre au point les stratégies en temps de guerre. Les *Lettres patentes du Roy touchant l'Institution de ses lecteurs en l'Université de Paris* (1567), ainsi que la *Remontrance de Pierre de La Ramée faite au Conseil privé, en la chambre du Roi au Louvre, le 18 janvier 1567, touchant la profession royale en mathématique*, rappellent avec force l'utilité et le profit que l'on peut tirer de cette discipline, car, comme le note La Ramée, les mathématiques sont « grandement profitables à la vie de l'homme, fust en guerre, fust en paix, fust aux champs, fust en ville »⁶. Bodin devait se souvenir de ces recommandations.

La juxtaposition des règles géométrique et arithmétique permet donc à Bodin de concevoir une troisième proportion — avec une connotation plus politique — qu'il appelle « harmonique », et qui, selon lui, représente la clé pour le bon gouvernement de l'État français : « La proportion Geometrique est celle qui a ses raisons semblables, & la proportion Arithmetique, qui a tousjours mesmes raisons : la proportion Harmonique est composee des deux, & neantmoins differente de l'une & de l'autre : la première est semblable : la seconde est egale : la troisième est partie egale & semblable » (p. 1016). Bodin explique ces différences par les séries de chiffres suivants : 3, 9, 27, 81 renvoient à des proportions géométriques; tandis que 3, 9, 15, 21, 27 symbolisent des proportions arithmétiques, et 3, 4, 6, 8, 12 illustrent les proportions harmoniques souhaitables à l'état actuel du développement historique de la nation française.

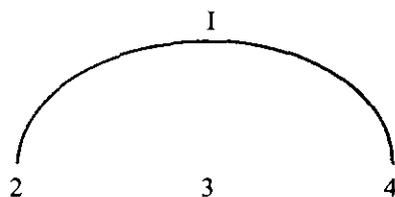
L'harmonie bodinienne, telle qu'elle se présente aux niveaux politique et juridique, reflète une préoccupation conjoncturelle qui tend à éviter tout remous politique et social. Il n'est pas simple de contenter à la fois la Noblesse et le Tiers État au niveau judiciaire : « la Noblesse entendoit que ce fut l'equalité Geometrique, & le menu peuple pensoit que ce fust l'equalité Arithmetique » (p. 1016). La justice géométrique accommode chacun à son semblable en respectant la hiérarchie sociale, alors que la justice arithmétique supprime les différences de rang et de classe. A la recherche d'une stabilité en cette période de trouble, Bodin

annonce que « ces deux formes de gouverner tirent apres soy plusieurs inconvenients : car en l'un les pources sont jettés arriere : en l'autre les nobles sont mesprisés : mais le gouvernement Harmonique unit les proportions egales & semblables autant qu'il est possible » (p. 1017). L'auteur de la *République* se livre alors à des calculs compliqués afin de démontrer sa théorie du pouvoir réconciliateur. La réconciliation du Tiers État et de la Noblesse est rendue possible grâce aux mathématiques.

Comme nous l'avons suggéré, ce rôle de réconciliateur, Bodin le découvre dans sa propre profession; il suggère ainsi qu'une bonne partie de cette justice nouvelle soit laissée à la discrétion du juge, le souverain ne pouvant rendre continuellement la justice. Il énonce clairement sa position : « la vraye justice harmonique seroit gardee, qui en partie egale, en partie semblable : l'equalité seroit entre les hommes mediocres plus ou moins riches, & la proportion geometrique entre les grands seigneurs & les pources, qui seroit en ce cas l'equalité & discretion des Juges » (p. 1032). Le juge se porte garant de l'harmonie, c'est lui qui distribuera la justice au nom du souverain. La métaphore de l'harmonie renvoie évidemment à l'art musical et rappelle la situation du monarque qui doit éviter les fausses notes et orchestrer les revendications des différents groupes de pression. Écoutons Bodin sur ce problème de l'harmonie musicale :

« Tout ainsi comme on put vois és quatre premiers nombres, que Dieu a disposés par proportion Harmonique : pour nous monstrier, que l'estat Royal est Harmonique, & qu'il se doit gouverner Harmoniquement : car 2. à 3, fait la quinte, 3. à 4, la quarte, deux à quatre l'octave : & derechef, un à deux fait l'octave, 1. à 3. la douzième, tenant la quinte & l'octave, & 1. à 4. la double octave, qui contient l'entier systeme de tous les tons & accords de musique : & qui voudra passer à 5. il fera un discord insupportable » (p. 1056).

Bodin accompagne son explication du diagramme suivant :



Il démontre ensuite que cette figure géométrique illustre tous les rapports de pouvoir dans « tous Royaumes & Républiques bien ordonnées » (p. 1057); le chiffre 1 étant bien entendu le prince souverain, et 2, 3, 4, l' « estat Ecclesiastique », l' « estat militaire » et le « menu peuple ». On remarquera que 2, 3, 4 doivent inévitablement passer par le souverain (1) pour communiquer avec les autres groupes sociaux. De même, le chiffre 1 représente pour Bodin l'intellect, 2 l'âme, 3 le cœur, et 4 le foie. Le corps humain, tout comme le corps social, a besoin d'une harmonie entre ces organes vitaux qui contribuent tous à la bonne santé de la société. L'harmonie musicale des républiques passe inévitablement par le corps de l'homme, lequel renvoie fatalement au corps social. Bodin est explicite à ce sujet, « l'homme [...] est la vraie image de la République bien ordonnée : car l'intellect tient lieu d'unité étant indivisible, pur & simple : puis l'ame raisonnable, que tous les anciens ont séparé de puissance d'avec l'intellect : la troisième est l'appetit de vindicte, qui gist au cœur, comme les gendarmes : la quatrième est la cupidité bestiale, qui gist au foye, & autres intestins nourrissans tout le corps humain, comme les laboureurs » (p. 1057). La géométrie humaine développée par Bodin a pour fonction de créer une logique mathématique entre l'individu et l'organisation sociale de l'époque. Les rapports sociaux suivent le même schéma que les rapports mathématiques élaborés dans ce chapitre sur la justice harmonique. Ce qui cimente en quelque sorte la société française et lui évitera de tomber plus loin dans les calamités des guerres civiles, c'est justement l'acceptation et le respect de cette harmonie parfaite « découverte » et théorisée par Bodin.

On a maintes fois souligné que la théorie bodinienne des nombres est tirée du *Timée*, et que le philosophe français ne fit que reprendre les idées de Platon en mettant toutefois l'accent sur le nombre « Un », symbole de l'absolutisme⁷. Ceci n'est pas tout à fait vrai. Bodin ne se contente pas de présenter des polarités numériques; il rapproche toujours ces nombres les uns des autres d'après une méthode interactive. Déjà en 1566, il avait suggéré une relation entre la cosmogonie et l'histoire des empires. Copernic venait certes de déplacer le centre de l'univers, mais, comme le remarquait alors Bodin, « l'histoire a établi sa fausseté et l'on n'a pas trouvé le moyen de faire cadrer les mouvements de l'excentrique et de son centre, soit terrestre, soit solaire, avec les révolutions des empires⁸. A la lumière de cette constatation, l'auteur de la *République* révélait déjà son intention dans sa *Methodus* : « il m'a donc semblé que dans ces conditions la solution la plus facile était de les extraire pour ainsi dire des nombres eux-mêmes, en tirant la racine de chaque empire [...] la date de son origine »⁹.

Dix ans plus tard, Bodin reprend ce problème, mais cette fois-ci à un niveau national, car c'est là que les choses sont désormais les plus pressantes. Une fois l'ordre juridique romain renversé, et après que bon nombre de nations européennes aient réclamé le droit à leur propre culture et à leurs propres lois, il devint nécessaire de recoller les morceaux d'un humanisme en pièces et d'une société au bord du gouffre. Bodin part à la recherche de règles, il s'aventure sur les sentiers mathématique et géométrique, réduit les cas à des nombres, additionne, divise, soustrait. On peut l'imaginer dressant des colonnes de chiffres, s'évertuant à formuler des proportions stables. Peu importe le résultat de cette vaine tentative, la démarche est symptomatique d'un malaise qui, à commencer par le droit, se propage à l'écriture de l'histoire, et se répand bientôt dans les sciences pures. D'une crise légale, nous déboucherons bientôt sur une crise cosmogonique. Car un mouvement parallèle à celui du droit se dessine dans le domaine de l'astronomie. D'ici peu les théories de Copernic mettront à bas la cosmogonie ptoléméenne, et c'est alors tout le mouvement humaniste qui s'effondrera. Dépouillé d'un savoir accumulé depuis deux millénaires, l'homme se lancera alors à la poursuite d'une nouvelle ontologie. L'élaboration d'une méthode « mathématique » représente le moyen de cette recherche.

Les agitations sociales qui secouent l'hexagone réclament plus que jamais une stabilité. Bodin transpose cette nécessité de l'ordre dans son activité intellectuelle. Ainsi, la mathématisation de l'histoire et de la justice, telle qu'elle est conçue par Bodin, est également une tentative pour créer des rapports stables et durables entre les diverses forces de la société qui s'affrontent sur le plan politique. Claude-Gilbert Dubois a démontré que cette science de l'histoire représente en fait une idéologie dont les données méthodologiques et sociologiques se superposent dans une philosophie morale où l'histoire devient « maîtresse de la vie »¹⁰. La justice harmonique réclamée par Bodin se place dans ce cadre historique aux contours changeants. Bodin s'érige alors en archéologue de l'histoire, sa tâche n'est pas d'écrire l'histoire, mais de la déchiffrer et de l'organiser mathématiquement afin que le prince au pouvoir puisse en tirer profit. La justice harmonique s'intègre parfaitement dans une vision universelle de l'histoire dont il faut extraire les lois d'une façon méthodique. Bodin nous enseigne que, même dans le domaine juridique, il est nécessaire de procéder par méthode.

La méthode historique est devenue si populaire à la fin du XVI^e siècle que de nombreux ouvrages lui sont dédiés. En 1579, par exemple, est publié à Bâle un *Artis historicae Penus*¹¹. Ce livre est en

fait un recueil de dix-huit traités théoriques sur la meilleure façon de lire et d'écrire l'histoire. La *Methodus* de Bodin occupe la place la plus importante de cette publication car c'est en effet le premier texte du recueil qui comprend entre autres des traités historiques de Patrizzi, Pontano, Lucien, Baudouin et Halicarnasse. Cette place de choix donnée à Bodin n'est pas une simple coïncidence. L'auteur de la *Methodus* et de la *République* a largement contribué à la modification de la conception de l'histoire d'une fonction esthétique, nous sommes passés à une fonction didactique. L'histoire se dresse désormais seule, coupée de la théologie et sous le contrôle de l'homme qui, par le raisonnement « mathématique » et la méthode, est capable d'interpréter son passé et de prévoir et forger son futur. La justice harmonique développée par Bodin à la fin de la *République* n'est en cela qu'un chapitre — certes important — dans une réflexion plus large sur la forme de gouvernement la plus appropriée à la société française de la fin du XVI^e siècle.

PHILIPPE DESAN
Harvard University

NOTES

1. Jean Bodin, *La Méthode de l'Histoire*, texte établi et traduit du latin par Pierre Mesnard, dans *Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p. 349.
2. Voir mon « Jean Bodin et l'idée de méthode au XVI^e siècle », *Jean Bodin, Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1985, pp. 119-132, que nous republions ici.
3. Sur les sources platoniciennes de Bodin, voir A. Diès, « Le nombre de Platon. Essai exégèse et d'histoire », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. XIV, n^o 1, 1940, pp. 54-60.
4. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Paris, Jacques du Puis, 1583. Toutes les citations renvoient à cette édition, p. 1013.
5. Pour une liste plus complète des ouvrages pédagogiques traitant de l'arithmétique, de l'algèbre et de la géométrie, voir Ferdinand Buisson, *Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVI^e siècle* [1886], Nieuwkoop, B. de Graaf, 1962.
6. Pierre de La Ramée, *Remontrance de Pierre de La Ramée faite au Conseil privé, en la chambre du Roi au Louvre, le 18 janvier 1567, touchant la profession royale en mathématique*, Paris, André Wechel, 1567, p. 4.

7. W. H. Greenleaf, « Bodin and the Idea of Order », *Jean Bodin. Actes du colloque international Jean Bodin à Munich*, Munich, L. H. Beck, 1973, pp. 23-38; et Michel Villey, « La justice harmonique selon Bodin », *ibid.*, pp. 69-86.

8. Jean Bodin, *La Méthode de l'Histoire*, *op. cit.*, VI, p. 394.

9. *Ibid.*

10. Claude-Gilbert Dubois, *La Conception de l'Histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, Paris, Nizet, 1977, p. 96.

11. Johann Wolf, *Artis historicae Penus, octodecim scriptorum tam veterum quam recentiorum monumentis et inter eos lo. praecipue Bodini Libris Methodi historicae sex instructa*, Bâle, P. Perna, 1579.

Bodin, ou la croisée des desseins

« Aimez vos peuples comme vos enfants : goûtez le plaisir d'être aimé d'eux, et faites qu'ils ne puissent jamais sentir la paix et la joie sans se ressouvenir que c'est un bon roi qui leur a fait ces riches présents. »

« Le gouvernement d'un royaume demande une certaine harmonie, comme la musique, et de justes proportions, comme l'architecture. »

FENELON : *Télémaque*
Livres II et XVII

Les Sociétés Civiles sont sociétés vicieuses. Car ce ne sont que « larrons, meurtriers, fainéants, vagabonds, mutins, voleurs, en toute République, [qui] gâtent la simplicité des bons sujets, et [il] n'y a lois ni magistrats qui en puissent avoir la raison [...] : les gibets ne sont dressés que pour les bêtises »¹. Complexe, plutôt même confuse, une République embrasse un magma humain où l'infinie variété des individus, où des aspirations toujours singulières, et un sens politique incertain, rendent la stabilité politique et l'exercice du pouvoir problématiques. Bien plus, la légitimité du pouvoir n'est elle-même pas aisée à définir, dès lors que les rivalités des Princes et leurs jalousies mettent en péril leurs royaumes, et que leur arbitraire les fait si souvent haïr de leurs sujets. Que dire en effet du Droit ou des exigences de la Justice, quand on sait « les cruautés étranges de Dracula, duc de Transylvanie »², ou « que le Roi Puna [aux Indes], était si jaloux qu'il coupait les parties honteuses et le nez et les bras aux eunuques qui gardaient ses dames »³? On ne peut comprendre la République que si l'on commence par constater qu'elle est incompréhensible. Car si le « grand Dieu de Nature »⁴ commande toutes choses⁵, il n'en est pas moins évident aussi qu'Il « a voulu que le Mal fût entremêlé avec le Bien, et les vertus posées au milieu des vices »⁶ : l'indiscernable mutabilité des Républiques, révélée soudain à l'occasion de séditions plus ou moins brutales, montre combien une réflexion politique doit être laborieuse, et ses conclusions sans cesse questionnées. Le réel est trop riche, selon l'expression de Hegel, et comme « un labyrinthe infini qui ne reçoit pas de science »⁷, et duquel il faut démêler, dans l'accidentel, le nécessaire. Mais d'une autre côté, et malgré les persistantes erreurs des philoso-

phes et des juristes, « la vraie justice naturelle est plus luisante que la splendeur du soleil »⁸ : raison et déraison composent ensemble la réalité politique, où les contraires s'entrelacent⁹ pour faire un tissu tantôt trop lâche, tantôt trop serré, rarement harmonieux.

On comprend de la sorte le double souci de Bodin : définir les conditions premières de la légitimité d'un pouvoir durable, indispensable et indiscutable malgré des formes très diverses et parfois condamnables; et rendre compte des conditions secondes qui font varier sensiblement, même si c'est de manière toujours incertaine, les structures grâce auxquelles s'exerce l'autorité civile. Définir *a priori* la souveraineté, déduire ses droits, et reconnaître aussi objectivement ses « marques »¹⁰; et s'appuyer par ailleurs sur des témoignages, des coutumes, des actes juridiques, l'expérience d'hommes plus ou moins clairvoyants, sur l'Empirie en somme — ce sont là deux orientations qui pourraient paraître contradictoires soit au rationaliste bien-pensant, soit à l'empiriste sceptique. Elles font pourtant l'essentiel et le sérieux du travail des *Six Livres de la République*. Car il s'agit pour Bodin de mettre en œuvre à la fois la *Raison*, dont l'enseignement est irréfutable, si du moins on s'intéresse aux exigences du concept — la souveraineté — plutôt qu'à ses apparences — le brassage passionnel auquel elle donne lieu —, et l'*Histoire*, parfois trompeuse¹¹, et dont le matériau est diversifié à l'extrême, puisqu'à des événements vécus se joignent les « opinions » des juristes et des philosophes, les lettres des ambassadeurs¹², leurs expériences¹³, des considérations anthropologiques sur le « naturel des peuples »¹⁴, une géographie aussi¹⁵, voire même une astrologie¹⁶. Il faut au fond, malgré l'insurmontable difficulté que pose la confusion du réel, arriver à énoncer de façon cohérente, l'aliénation du pouvoir, qui ne signifie pas que les Princes doivent obéir à autre chose qu'à eux-mêmes, mais que leur souveraineté s'engendre comme son propre autre, et se réalise en se heurtant à cette réalité malléable, mais toujours résistante, des sujets de la République.

La difficulté est doublée du fait non seulement de l'objet à traiter, mais aussi d'un nécessaire angle d'approche en vertu duquel la philosophie politique de Bodin se rend dépendante de principes également éthiques. Car « la science politique ne gît pas en ruses tyranniques »¹⁷, la subtilité des hommes publics ne justifie rien, ni même leur force, même si, pourvu qu'elles soient mises en œuvre avec une certaine « sagesse » ou « générosité », elles s'avèrent finalement nécessaires à l'exercice de leur pouvoir. En tout état de cause, il ne serait pas sérieux de prendre Machiavel au sérieux, qui par inculture

et inexpérience, expose les Républiques aux petites habiletés mesquines des Princes et des Condottières¹⁸. Il faut plutôt s'efforcer de retourner à Platon et d'en tirer la leçon, en articulant notamment la question du pouvoir à celle de la justice, sans laquelle il est certes arbitraire, mais également éphémère parce que contradictoire¹⁹. Les *Six Livres de la République* doivent essentiellement aller contre de licencieuses théories modernes qui, sous couvert de pragmatisme, sont des ferments d'injustice et de discorde, et remettre en œuvre une idée de la justice qu'on a eu le tort de ne pas *situer* : le pointillisme juridique, fort de sa minutie, ne sait pas raisonner sur la justice, ni dévoiler sa nécessité mathématique; et les philosophes, dans leurs raisons, n'ont pas su voir la réalité sociale où se vit la justice²⁰.

La pensée de Bodin se trouve ainsi à un croisement : elle pose d'une part, à la manière des Anciens, la question du meilleur régime, qui seule donne un sens à la réflexion politique et à la réalité, au-delà, sur laquelle elle porte; mais elle fait en revanche passer l'analyse par cette Souveraineté qu'il s'agit de rendre rigoureusement incontestable, si l'on veut qu'il existe un véritable ordre politique. Les régimes ne sont pas là, dans une diversité toute première et évidente, il faut au contraire les construire et donc en dévoiler les fondements. S'il ne s'agissait que de bons ou mauvais régimes, il faudrait recueillir du chaos des Sociétés Civiles quelques normes hasardeuses pour les évaluer les uns à la lumière des autres; et s'il ne s'agissait que de Souveraineté, il n'y aurait plus guère de différence du Prince Royal au Tyran, de l'homme juste à celui qui fait un « bourdeau » ou une « boucherie » de la République, ou qui « suce le sang et la moëlle [de ses sujets] pour saouler une douzaine de sangsues qui seront autour de sa personne »²¹. La question éthique est indissociable de la question politique, même si elle perd de son autonomie antique. Mais il ne suffira pas à l'inverse de se demander ce qu'est une République, il faudra aussi savoir comment, par quoi, et contre quoi elle est et doit être *vécue*.

Exigences duelles, donc, qui portent un éclairage direct sur une méthode elle-même duelle. Il y a en effet d'abord un travail sur des *principes* : il faut définir ce qu'est la République, de quoi elle se compose idéalement, pourquoi notamment elle est à la fois semblable et dissemblable au « ménage ». De là seulement peuvent résulter l'idée de Souveraineté, point d'ancrage d'une véritable légitimité politique, ainsi qu'une série de droits, mais aussi une organisation sociale englobant la Magistrature, les finances, les relations internationales, etc. Seulement, une définition donnée ainsi *a priori* ne détermine pas adéquatement la réalité civile : l'*exemple*, quoique en soi trompeur et déficient, doit

varier comme à l'infini, avec une profusion suffisante pour que la diversité des cas particuliers et des horizons d'où ils émergent puissent donner une extension substantielle aux concepts de la science politique. La méthode de Bodin n'est ainsi ni déductive ni inductive : l'exemple ne confirme pas l'idée, qui n'est pas en retour issue de l'exemple. En discutant les thèses reconnues d'Aristote ou de Polybe, en donnant la parole aux juristes ou aux théologiens, en relevant la diversité des droits et des coutumes, Bodin élabore un statut véritablement original et positif de l'*expérience* : « maîtresse en toutes choses, et comme la pierre de touche qui fait la résolution de toutes les disputes »²², elle n'est ni matière première ni illustration, mais ce au regard de quoi la définition est comme une fonction affine, qui se conserve invariante dans l'infinie variation dont elle fait l'objet. Aucune définition ne devra ainsi être comprise de façon univoque, car une seule et même chose délivrera son essence dans l'extrême diversité des situations historiques ou passionnelles par lesquelles il faudra la penser.

L'État Civil n'est donc pas conçu dans les *Six Livres de la République* comme on peut croire qu'il le sera chez Hobbes ou Rousseau, d'abord *in abstracto*, grâce à une sorte de construction conceptuelle mais fictive qui permettrait de dégager les normes de sa viabilité. Il faut avec Bodin se placer *d'emblée* dans la réalité politique : le concept de République est donné *immédiatement* avec ses attributs spécifiques, pour donner *immédiatement* lieu aux variations qui l'affectent. Toute la difficulté de cette pensée réside donc dans son extension, qui donne l'illusion qu'il suffit de fouiller dans la masse de l'érudition bodinienne pour dégager l'essentiel de ce qui « fonctionne »²³. Ce serait cependant là une erreur : si l'on veut comprendre le « fonctionnement » interne des concepts de Bodin, il faut commencer par s'étonner de les voir varier, au prix parfois de quelques glissements sémantiques²⁴, pour ensuite s'apercevoir qu'ils désignent la réalité politique dans toute sa complexité. Car si ce qui est nécessaire est posé *a priori*, le nécessaire n'emporte toutefois pas de lui-même nécessité réelle : le nécessaire est toujours conditionnel, c'est-à-dire soumis à une exigence de réalisation. Aussi est-ce le contingent, et globalement tout l'historique, qui lui donnent son contenu. Sans deviner une dialectique de l'un à l'autre, il faut accepter immédiatement l'un *et* l'autre, afin d'éviter tout autant un idéalisme inopérant qu'un pragmatisme séditionnel. Car si l'on devait de l'expérience exhumer des universaux, l'on n'aurait finalement affaire qu'à une altière sagesse politique, cette compétence dont se targuent les actifs pour cacher qu'ils n'ont guère le loisir de penser. Il s'agit au contraire de repérer des variations, et de comprendre à travers

elles ce qu'est *évaluer* en matière politique, pourquoi il y est toujours question de juger, et comment affermir ses jugements à la rigueur des situations sociales. En bref, Bodin voudrait faire des rois obéis, et des citoyens obéissants.

Les *Six Livres de la République* ont ainsi une visée pratique au moins tout autant que théorique. D'un point de vue théorique, il s'agit de définir ce que sont une République et son « état », et d'expliquer sur qui s'exerce le pouvoir des Princes. Mais la règle, pourrait-on dire à la manière de Kant, est comme un concept vide, un « songe creux » dans le meilleur des cas, et dans le pire, et le plus fréquent, le prétexte que se donne l'arbitraire pour étendre sans ambages sa puissance : faire de la catégorie de Souveraineté un usage transcendant l'expérience, ce n'est que faire le lit de la plus ambitieuse tyrannie. D'où le rôle incontournable de l'expérience, et de l'étude de la *pratique* du pouvoir : si l'on sait ce qu'est un Prince, il faut aussi savoir comment le Prince peut commander, dans quelles limites, et quelle est, en somme, la loi vivante de son pouvoir. Ainsi comprendra-t-on la réelle portée des *Six Livres...* : une portée éducative, où l'auteur de la *Démonomanie des Sorciers* et de la *Méthode de l'Histoire* s'exprime cette fois dans la langue « vulgaire », « pour être mieux entendu de tous les français naturels »²⁵; et une portée curative, car il s'agit d'incliner la volonté de ceux qui entendent fermement recouvrer, c'est-à-dire reconstruire, la « première splendeur » du royaume, et leur montrer comment l'imiter.



Pour comprendre ce qu'est une République, il faut tenir compte de deux choses : premièrement, de ce qu'elle est une communauté formée non d'individus, mais de groupes nommés « familles » ou « ménages » ; deuxièmement, de ce qu'elle est une forme seconde d'association, ou le résultat d'une genèse. Il s'agit en effet d'abord de déterminer l'idée de *pouvoir* dans ce qu'elle a de générique, et pour cela de dissoudre la confusion que créent ceux qui, en fragmentant l'autorité, despotique eu égard au chef de famille, politique eu égard aux gouvernants, ou bien confondent les fins principales de la République avec des fins secondaires, ou bien la figurent « en idée sans effet »²⁶. Pour les premiers, il se serait agi de distinguer des fins naturelles, le « vivre », de fins civiles, le « bien et heureusement vivre »²⁷; pour les autres, les règles de la vertu justifieraient seules, et à elles seules, l'érection de la République. Cette rapide lecture d'Aristote, de Platon, et de Thomas More n'en apprend certes rien, mais révèle en revanche les prémisses de Bodin : identité de l'individu au groupe, du groupe à l'ensemble,

parce que la félicité visée naturellement par le singulier est cette même félicité que réalise politiquement le tout²⁸. Si le vrai bonheur est d'abord dans la satisfaction d'un besoin, l'autorité qui gère le désir au niveau de la cellule est du même ordre que celle qui le gère au niveau de l'organisme tout entier : l'unicité du désir est un premier principe d'unification du civil.

Il faut par conséquent partir du principe que l'essence du politique sera d'abord révélée dans son expression associative naturelle, qu'il s'agit de retrouver comme un *originnaire* à la fois conceptuel et historique : « la raison et lumière naturelle » d'un côté, l'histoire païenne ou sacrée de l'autre, doivent permettre d'appréhender les débuts de l'épopée humaine²⁹. Si donc « il n'y a point, ou bien peu d'hommes, qui vivent comme bêtes sauvages en cavernes »³⁰, il faut penser leur vie naturelle non comme une immédiateté animale, mais comme une immédiateté politique, le *ménage*. De fait, le « ménage » et la « famille » désignent une seule et même chose, suivant généralement qu'il est question de privilégier la forme civile de l'association ou sa forme naturelle³¹. C'est pourquoi le « ménage » est la « vraie source », la « vraie image », ou le « vrai modèle » de toute République³² : premier dans l'ordre des faits, il l'est aussi dans celui des raisons. Historiquement, la « famille » est reconnaissable comme la figure primitive de l'association des hommes, sa rigueur structurelle garantissant l'ordre des interactions naturelles. Conceptuellement, le « ménage » est le premier intelligible, l'unité sans laquelle « la République ne peut-être »³³, ni *a fortiori* être pensée. Aussi, la différence de la République à la « famille » n'est due qu'à une complexité des rapports sociaux qu'entretiennent l'histoire, les passions, et notamment l'esprit de conquête et l'ambition du pouvoir. Il y a, fondamentalement, et en deçà, une réelle homologie entre le « ménage » et l'État Civil. C'est qu'en effet le « ménage » suppose déjà un *pouvoir* naturel qui transcende le cadre d'un simple *échange* naturel : l'autorité despotique, pour reprendre la terminologie aristotélicienne, ne se résume pas à celle d'un chef envers ceux qui en seraient comme le prolongement physique, femmes ou enfants, mais s'étend également et surtout à ceux « qui se soumettent volontairement à l'obéissance »³⁴, hommes libres ou affranchis, aux esclaves aussi qui le sont par conquête. En d'autres termes, si le « ménage » est une forme primitive d'association, il n'en reste pas moins qu'il s'y dessine une structure ordonnée, archétypique de tout gouvernement, et où l'on commande et obéit³⁵.

Le « chef de ménage » n'est en effet qu'un sujet libre et raisonnable³⁶ exerçant sa puissance sur des êtres qui soit par nature, soit par

faiblesse, ne sont pas absolument libres. Ainsi, de même que la raison doit commander à « l'appétit bestial »³⁷, de même la virilité est supérieure à la féminité, comme le confirment d'ailleurs, insiste Bodin, l'Écriture Sainte, les lois, et la coutume³⁸ : la femme possède un statut spécifique de « reproductrice », sans lequel la famille serait contre-nature ou périrait, mais aussi elle ne peut pas être réduite à l'esclavage : il y aurait comme un « droit de la femme », relatif à sa nature, et qui interdit radicalement de concevoir dans la puissance maritale une force brute et arbitraire, mais conduit à y voir au contraire une dignité naturelle respectueuse du statut de la femme³⁹.

D'un autre côté, outre le chef et la femme, le « ménage » admet le nombre conventionnel et minimal de trois membres, trois autres *sujets* qui assurent sa viabilité économique et sa durabilité⁴⁰. Limitée à deux membres, la « famille » ne serait que le stigmate d'un accouplement occasionnel dont il n'y aurait pas à attendre bonheur mais bestialité. Or elle n'est pas de l'accidentel, mais une sorte de substance politique en soi irréductible et normalement permanente. Sa permanence en effet, naturelle et économique d'abord, puisque s'y produisent et s'y reproduisent des personnes et des biens, est aussi plus essentiellement celle de la chefferie, dont les modalités sont d'ailleurs plurielles : puissance maritale, puissance paternelle, puissance seigneuriale sur les esclaves et même les affranchis. Pour ce qui est des *serfs*, « ils ne peuvent par contrat ni convention quelconque faire aucun préjudice de leur liberté », c'est-à-dire en user comme d'une chose marchande, et ne sont à cet égard pas libres de disposer de leur liberté; ils sont néanmoins soumis à l'autorité d'un chef dans la mesure où les y portent soit leur choix, soit la nécessité; leurs libertés seront garanties par un droit certes coutumier, mais valide⁴¹. La difficulté est en revanche plus grande lorsqu'il s'agit du statut des *esclaves*, puisqu'on suppose d'une part qu'il y a cession unilatérale de liberté — ce qui semblera contradictoire — et qu'il faut d'autre part justifier l'esclavage pour justifier l'ordre familial qui le perpétue. Tout porterait ainsi à croire que l'esclavage est fondé en droit : s'il était contre-nature, il ne se fût pas perpétué ni n'eût « pris son origine soudain après le déluge »⁴²; l'esclavage étant conforme aux lois divines et humaines, n'est-ce pas aussi charitable quand on asservit au lieu de massacrer? « Ces raisons ont bien quelque apparence »⁴³ admet Bodin, mais un abîme sépare la vraisemblance de la vérité⁴⁴. Car les fins de l'esclavage l'invalident : il contrevient en réalité à la loi naturelle et de Dieu à la fois parce qu'il vise le profit exclusif du maître, et entre ainsi en contradiction avec la définition du « ménage », qui postule un bénéfice économique et le bonheur pour toute la communauté concernée; et parce qu'il ne peut

dès lors être consenti, mais seulement souffert, fors une amitié naturelle mais infiniment peu probable entre le maître et son esclave : quand le droit l'autoriserait, la variété des caractères rendrait l'esclavage immédiatement caduc⁴⁵. En fait, l'esclavage constitue au sein du « ménage » comme de la République un risque permanent⁴⁶, puisqu'il en dissocie les membres plutôt qu'il ne les lie. Sa persistance ne signifie donc pas qu'il est naturel, mais que naturellement les hommes ont une « opinion dépravée » qui « passe en force de loi, [et] qui a plus d'autorité que la nature »⁴⁷. Nous sommes naturellement contre-nature : l'esclavage est cette monstruosité qui montre, que rien ne justifie, qui ne justifie rien, et à l'inverse de quoi tout est justifié. Accepté par Bodin parce qu'il est réel, il est essentiellement réfuté, non seulement au nom d'un humanisme d'ailleurs très réel, mais aussi au nom du *profit*, auquel chaque homme a naturellement le droit de participer.

La « ménagerie » ne représente donc pas le règne de l'arbitraire, et si la matière et le lieu du pouvoir changent avec la République, leur structure est cependant homologue. Car de même qu'il faut en termes de droit cinq membres pour constituer une famille, de même il faudra cinq familles pour constituer une République. La définition est nominale, pourrait-on dire, et presque entièrement *a priori*, puisqu'elle ne relève d'aucune expérience des sociétés humaines mais repose uniquement sur des exigences juridiques. En revanche, il faut cette structure minimale pour comprendre les relations humaines comme des relations politiques : le nominal est politiquement le minimum intelligible.

Deux façons de concevoir le passage de la « famille » à la République se feront dès lors écho : la manière *historique* d'abord, développée par Bodin aux Livres I, chapitre 6; III, chapitre 7; et accessoirement IV, chapitre 1 des *Six Livres de la République*. Le regard historique permet de dégager cette idée fondamentale que le ciment des sociétés humaines n'est autre que l'*amitié*. La définition qui en est donnée n'emprunte rien à la psychologie ni à la pathologie affective : « l'amitié est [simplement] le seul fondement de toute société, et beaucoup plus requise entre les hommes que la justice »⁴⁸. Autrement dit, il y en a un usage pratique et politique : *pratique*, du fait que l'amitié est d'abord « fréquentation », et crée une solidarité spontanée entre des hommes réunis en vue de satisfaire des aspirations communes. Échange de compétences, de biens, échange de savoir aussi, et, pourquoi pas, échanges amoureux, avoir de l'amitié, c'est toujours donner et prendre, s'assimiler ou se mesurer, tirer avantage d'une sorte de « système de prestations totales » non par la quantité des richesses

engagées, mais par l'universalité des liens élaborés⁴⁹. L'amitié est une passion en deçà des passions, passion de l'humanité et d'une émulation ou d'une reconnaissance vivaces et non morbides ou destructrices : c'est un désir d'unité et de concorde, mais contrairement à une figure antique, elle n'est pas intellectuelle mais tout à fait sensible, au point que l'intérêt peut constituer le détour subjectif qui permet d'atteindre ses fins sociales : les bons amis font toujours de bons comptes.

L'amitié a par conséquent aussi un usage *politique*, puisqu'elle se définit l' « union ordinaire » des hommes⁵⁰, c'est-à-dire une union conforme aux lois de la nature. Elle permet ainsi de comprendre qu'il y a un idéal du commerce des hommes auquel seuls s'opposent un individualisme et une ambition tout aussi naturels. Politiquement, l'amitié est un concept normateur, qui révèle comme une « splendeur » originelle, et qui, donnant sa fin réelle à la justice, chargée de la recréer, l'impose comme ce qui doit entretenir « l'amour entre les hommes, et des hommes envers Dieu »⁵¹. Sans l'idée de l'amitié, le champ politique ne serait que celui d'interminables conflits, dont il serait absolument impossible non seulement de prévoir, mais aussi de concevoir une issue quelconque : elle rend pertinente l'idée politique elle-même.

Aucune contradiction n'empêchera cependant de penser l'amitié naturelle des hommes les uns envers les autres, et leur inimitié également première, dans la mesure où s'il est nécessaire que l'une ou l'autre soit, chacune est en soi tout à fait contingente : demain, il y aura ou il n'y aura pas de bataille navale ; mais peut-être aussi raser-t-on gratis, peut-être le printemps sera-t-il chaud... L' « insociable sociabilité » kantienne est déjà présente, qui fait deviner la passion et la guerre celées par le mince voile de la concorde. Car un « ménage » et son chef ne sont jamais clos sur eux-mêmes, et ne s'ouvriraient-ils que ponctuellement aux autres, le besoin et le désir créent toujours les occasions de l'amitié ou de l'inimitié. Le passage de cette forme primitive d'association à la République n'est qu'affaire d'accidents et de forces : violence, ambition, avarice, vengeance, arment les hommes les uns contre les autres et font que « la pleine et entière liberté que chacun avait de vivre à son plaisir... [est] tournée en pure servitude, et du tout ôtée aux vaincus »⁵² : on ne devient pas sujet par un libre choix, mais bien par impuissance, et sous la dure loi du glaive. Si l'on peut avoir l'idée d'une sorte d'État de Nature, qui serait en réalité plus proprement appelé un Age d'Or, il est certain qu'aucune idée de contrat ne vient ici expliquer ce qu'est la République : elle n'est, historiquement, que la forme quantitativement la plus élaborée des rapports humains,

compte non tenu des soubresauts et des hoquets qui font rendre à l'histoire sa propre immoralité.

L'autre manière de saisir le passage de la « famille » à la République est quant à elle strictement *conceptuelle*. L'histoire nous apprend la nécessité de la justice, et qu'elle est conforme à la nature des hommes, sinon à leurs velléités; le concept à quelles conditions une telle justice peut être mise en œuvre, et quel en est l'objet : il faut penser ce que l'histoire ne fait que donner à penser. Tout le problème est dès lors de comprendre une entité composée du nombre minimal de cinq « ménages », nombre à partir duquel commencerait à régner une certaine étrangeté entre compagnons. Cinq constitue un seuil de complexité qui laisse apparaître des *problèmes* politiques, impliquant outre une relation conflictuelle ou d'amitié, la mise en œuvre de moyens techniques permettant aux interactions de perdurer. Il ne faut pas y voir, comme dans les philosophies mieux connues du « contrat social », l'effet d'une espèce de projet civil, mais simplement une réalité : République signifie avant tout conflit⁵³.

Pour définir la République, il faut d'abord répondre à deux questions de principe : qui sont les sujets, et sur qui s'exerce l'autorité civile? qui détient les rênes du pouvoir, et dans quelles limites? A la *première question*, Bodin répond en distinguant à la fois la République de la ville et de la cité, et le sujet du bourgeois et du citoyen. La discussion, qui est menée au chapitre 6 du Premier Livre, présente un caractère essentiellement juridique, même si elle est sous-tendue par un propos plus polémique⁵⁴, et vise à isoler la République et sa spécificité. La *ville* est en effet une réalité d'abord géographique ne possédant pas *a priori* d'autonomie civile : elle sera florissante et solidement bâtie, elle sera réglée par la coutume, mais tant qu'une magistrature émanant d'un Souverain n'y donnera pas des lois et un droit gouvernement, « c'est une pure anarchie »⁵⁵. Assez proche d'Aristote à cet égard, Bodin ne voit pas l'unité politique dans une simple autarcie économique. Pourtant, il ne suffit pas non plus de donner à une ville un « droit gouvernement » pour en faire une République. Sans être anarchie, une *cité* n'est qu'un « mot de droit »⁵⁶ désignant une entité régionale composite, mais qui partage des lois, des coutumes, une langue aussi et une religion : indépendamment du lieu, il s'y définit une identité culturelle plutôt que politique, et une autonomie qui peut n'être à l'instar de celle de la ville que relative, « comme nous voyons les villes et cités sujettes à la seigneurie de Venise »⁵⁷.

C'est par conséquent de la *République* seule que relève l'identité

proprement politique d'une communauté, et en elle que se définit ce qu'on a aussi appelé « l'esprit d'un peuple ». Car la « République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine »⁵⁸. Sans considération de lieu ni de culture, et au-delà de toutes les différences régionales possibles, de mœurs et de traditions, la République résulte de ce que ses membres détiennent une liberté ou « franchise » dont l'usage relève de la puissance souveraine : elle ne désigne ni un lieu, ni un milieu dans lequel on puiserait sa citoyenneté, mais un rapport civil entre un sujet et son Souverain. L'unité politique n'est donc pas numérique, comme s'il suffisait de construire des remparts pour se donner un Prince; et elle n'est pas culturelle, parce qu'il ne suffit pas non plus d'une même syntaxe pour faire un même esprit. C'est l'autorité seule, et la durée qu'elle se donne, qui font la vraie République.

De là résulte donc la distinction qu'il faut prendre soin d'établir entre le « sujet », qui est une réalité générique, et le « bourgeois » d'une part, dont les privilèges émanent d'une autorisation juridique, le « citoyen » d'autre part, chez qui l'obéissance est intimement liée à une certaine liberté. La République n'est pas plus composée de « bourgeois », qui jouissent de passe-droits ou de prérogatives, et dont la classe regroupe ceux qu'un Aristote pouvait identifier comme les citoyens de certains régimes politiques particuliers, telle l'oligarchie financière; qu'elle ne l'est des simples « citoyens », qui y sont seulement les hommes libres, qui possèdent en réalité des biens qu'ils font fructifier, voire même des hommes qui leur obéissent. Car si « tout citoyen est sujet, étant quelque part de sa liberté diminuée par la majesté de celui auquel il doit obéissance, [en revanche] tout sujet, [et notamment l'esclave], n'est pas citoyen »⁵⁹. Alors que les différences individuelles entre les sujets d'une République sont infiniment variées, au point qu'il est impossible d'y concevoir aucune réelle égalité⁶⁰, la citoyenneté représente une qualité spécifique définie par l'acceptation « franche » ou libre d'une autorité civile souveraine et unique. C'est pourquoi la question de la République n'est pas celle de la citoyenneté, mais celle de la *sujétion* : le Souverain ne commande pas aux seuls hommes libres, mais à tous, quel que soit le statut que leur donnent le droit ou l'usage. Ainsi, « l'un est aussi sujet de la République, encore qu'il soit esclave d'un particulier »⁶¹, quand l'autre peut avoir des privilèges, comme nous l'apprend l'étude de la bourgeoisie romaine⁶², sans pour autant devoir moins au Prince, ni jouir d'un réel statut d'exception. On comprend ainsi que la République désigne un champ politique *unifié*, parce qu'il y a objectivement unité de ceux qui doivent obéissance au Souverain⁶³. Tout homme a un droit politique, ne

serait-ce que celui d'obéir, et il n'y a « philosophe » ni « docteur » qui légitimement puisse remettre en cause de tels fondements. Au-delà de ce principe unique, qu'il y a un gouvernant, et qu'il faut s'y soumettre, tout argument n'est jamais qu'argutie.

On est ainsi conduit à trouver réponse à la *deuxième question* : qu'est-ce qu'un Souverain, et comment le reconnaît-on ? La réponse est apportée par les chapitres 8 à 10 du Livre Premier. « La Souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République »⁶⁴, et ne se rattache ni à un homme ni à plusieurs, ni même à un titre honorifique, car, par exemple, « le titre impérial n'emporte rien de souverain »⁶⁵. La Souveraineté a partie liée avec la République elle-même, comme inversement celle-ci avec la première, en ce sens qu'on y désigne un statut ou une fonction autour desquels se cristallise l'ordre politique dans son ensemble : c'est un attribut non de fait, mais de droit, purement intelligible, et que les vicissitudes historiques trahissent peut-être, mais n'entament pas dans ses fondements. Car avoir « puissance absolue », c'est « disposer des biens, des personnes, et de tout l'État à son plaisir »⁶⁶. L'*absoluité* est le principe même de l'autorité civile, dont l'attribut essentiel est une liberté naturelle et inconditionnelle : est souverain celui qui est avant tout affranchi de toute contrainte politique. Cela n'est intelligible que si l'on pense la Souveraineté comme l'effet d'une « vraie donation »⁶⁷, qui n'est pas l'acte originaire d'un contrat, car celui qui donne effectivement est toujours contraint par la force de le faire (l'esclave), mais la pierre de touche conceptuelle qui rend intelligible le pouvoir politique : je ne puis savoir ce qu'est l'autorité civile tant que je ne comprends pas ce que serait donner à un Souverain une entière liberté d'action. En d'autres termes, dire que le Prince a « puissance absolue », c'est dire que tout membre de la République lui doit une obéissance inconditionnelle, quel que soit son « plaisir » et quelle que soit en somme sa gestion politique : c'est comprendre que la Souveraineté n'est une fonction efficace et légitime qu'à la condition d'être à elle-même son propre principe. Il ne manquera certes pas de « contre-pouvoirs » pour contester, parfois avec succès, qu'une telle autorité puisse être fondée : une force populaire, une assemblée sénatoriale, une ligne de magistrats, peuvent toujours exercer des menées séditeuses et même avoir raison du Prince souverain. Mais il ne s'agit pas, quand on traite du juste, de le réfuter au nom du crime : l'*absoluité* n'est pas une détermination réelle, mais une détermination *formelle* : le concept même d'une Souveraineté empêchée est rigoureusement impensable.

Il en découle donc l'idée de la *perpétuité* qui, dans les faits, signifie

que le Prince « peut laisser [l'État] à qui il voudra »⁶⁸, mais dont on n'a là pour autant qu'une épiphanie peu significative. Il faut au contraire tirer enseignement de l'histoire, qui montre des Princes déchus et des civilisations renversées, mais qui n'en est pas moins commandée elle-même par ce principe inconditionnel qu'il n'y a rien de public sans l'idée perpétuelle d'une autorité souveraine, ni de désordres sans l'aspiration à ce qui en devra être une nouvelle figure. La perpétuité de la fonction ne signifie en effet pas qu'un homme et sa descendance doivent perpétuellement régner sur un Peuple, et il ne s'agit conséquemment pas d'un simple attribut temporel; la perpétuité relève d'un idéal et indique, par une nécessité *logique*, que si la Souveraine Puissance était temporelle et limitée par une forme quelconque de la loi, elle ne serait pas dans les mains de son détenteur, mais dans celles de cette loi.

La limitation apparaît ainsi contradictoirement comme ce qui d'une part *nie* l'inconditionnalité du pouvoir, et *s'affirme* d'autre part soi-même comme sa condition absolue. A l'inverse, comme peuvent le confirmer d'innombrables variantes historiques⁶⁹, l'absoluité et la perpétuité ne sont pas en porte-à-faux avec les changements de Souveraineté qui surviennent inévitablement : on ne nie pas l'Histoire avec des concepts! En revanche, ces changements doivent être compris non en eux-mêmes, mais à partir des « fondements » qui sont posés⁷⁰, c'est-à-dire de l'idée qu'il n'y a pas de mutation politique qui ne soit commandée par une nécessité radicale et perpétuelle du pouvoir. Ce n'est pas la Souveraineté qui est mue, ce ne sont que les hommes; et les hommes eux-mêmes ne seraient jamais souverains, s'ils n'actualisaient pas temporellement l'intemporalité de leur fonction : en tout Prince, il doit y avoir comme l'illusion de son immortalité.

Le Souverain est ainsi la « vraie image de Dieu », non tant parce qu'il est de droit divin, que parce qu'il commande l'ordre politique comme Dieu commande l'ordre de la Nature : il faut voir dans le politique le duplicata humain du naturel. Cela implique que l'inconditionnelle liberté souveraine n'est pas seulement négative, simple indépendance à l'égard de tout ce qui est civil, et ne se résume donc pas à l'obéissance qui lui est due. S'il faut donner pour obéir, à tout le moins faut-il reconnaître celui à qui l'on a tout donné : c'est dans ses « vraies marques »⁷¹ que se révèle le contenu positif de la Souveraineté. La « *marque* » n'est pas cette impression délétible que laisse un pouvoir à ceux qui le connaissent, le tableau plus ou moins coloré qu'une autorité doit toujours exhiber comme pour faire peser par une impulsion imaginaire le joug de l'assujettissement politique. Les « vraies

marques » ne sont pas de l'ordre de la représentation, mais bien de l'essence du pouvoir, dont elles sont les dérivations « incessibles, inaliénables, et qui ne peuvent par aucun trait de temps être prescrites »⁷². En niant l'unité de la fonction princière, c'est-à-dire l'unité des « marques » qui s'y rattachent, on tomberait dans une double contradiction : contradiction politique, puisqu'en cédant aux sujets ce qui lui est propre, le Souverain les rend eux-mêmes souverains en se faisant sujet, et n'entame par conséquent pas le contenu objectif du pouvoir; et contradiction métaphysique, puisqu'il faudrait alors raisonner sur un infini dédoublé, alors qu'il « ne se peut faire qu'il y ait deux choses infinies »⁷³. Parler de Souveraineté, c'est parler d'un principe unitaire et originaire de l'ordre politique, ou de sa condition *a priori* de possibilité : on n'a affaire ni à de l'empirique, ni à de l'historique, mais à du transcendantal.

La « marque » fondamentale de la Souveraineté, c'est « la puissance de donner la loi à tous [...] sans le consentement » d'aucun⁷⁴ : être libre, ce n'est pas, pour le Prince, n'être qu'indépendant, mais, positivement, par le truchement de la loi, *produire* l'ordre civil. Le droit de légiférer, c'est dans un sens celui de faire la justice, mais certains sujets, tels qu'« officiers » et « magistrats » y sont aussi habilités; c'est en réalité plus fondamentalement celui de créer *ex nihilo* une régulation des choses civiles et des interactions : légiférer est un droit lui-même originaire, que peuvent incarner indifféremment le caprice d'un Prince ou son sens de la justice, mais qui ne peut être remis en cause sans que le soient aussi les fondements de toute la République. « Tous les autres droits sont [d'ailleurs] compris en celui-là », et il suffira de les « spécifier », c'est-à-dire de comprendre comment ils s'y trouvent subsumés⁷⁵. Ainsi du droit de guerre et de paix, dont l'exercice peut poser des problèmes techniques dans des régimes aussi confus que certaines Démocraties; ainsi de l'institution des officiers principaux, à charge pour eux-mêmes, par une sorte de transmissibilité sans perte du pouvoir, d'instituer des officiers subalternes; ainsi du droit de dernier ressort, du droit de grâce, de monnayage, d'imposition, etc. Plusieurs chapitres des *Six Livres...* seront consacrés à ces droits, et notamment aux problèmes techniques et juridiques qu'ils peuvent poser en matière de « politique intérieure », de « finances », ou de « relations internationales », leur caractéristique commune étant de toujours rattacher à la Souveraine Puissance, comme à un *primum movens*, la direction de l'Administration (Livre III), la gestion économique de la République (Livre VI, chapitres 1 à 3), la paix extérieure (Livre V, chapitres 5 et 6) comme la paix intérieure (Livre IV). Ce qui importe en réalité, c'est essentiellement de comprendre cette liberté qu'actualise le droit de

légiférer, et que semblent remettre en question soit la loi elle-même, à laquelle le Prince serait soumis pour l'avoir instituée, soit la coutume, que l'on voudrait qu'il respectât inconditionnellement. Or à l'égard de l'une comme de l'autre, il est impossible de penser la Souveraineté sans l'absolue autonomie qui la caractérise. « Car la loi n'est autre chose que le commandement du Souverain, usant de sa puissance »⁷⁶, c'est-à-dire non la trace d'un acte du passé, qui aurait ponctuellement averti de l'exercice de la Souveraineté, mais l'exercice perpétuellement actuel de la volonté du Prince. Faire la loi, ce n'est pas seulement agir, mais, par une expression un peu barbare, commencer d'agir continûment. La loi est une perpétuation du vouloir, et plus exactement, n'est que ce vouloir lui-même : le Prince, quel qu'il soit, n'est pas tenu par la loi parce qu'il est impossible d'être tenu par une volonté en acte, ou qu'une volonté toujours inachevée. La Souveraineté est le seul principe originaire de la loi, qui en est l'émanation actuelle et se perpétuant, et à laquelle elle n'est liée par aucun contrat, pas plus qu'elle ne l'est aux sujets, qui ne sont précisément que des sujets, et dont le consentement, peut-être aléatoire, ne commande pas le pouvoir législatif. Le pouvoir d'instituer et de changer la loi n'est cependant pas un pouvoir du caprice, même si tous les Princes sont spontanément capricieux, mais témoigne d'un certain pragmatisme : légiférer a un sens, c'est celui d'établir un ordre qu'exigent des circonstances particulières, qui conduisent à corriger sans cesse une activité politique « selon l'occurrence des cas »⁷⁷. Ce que le langage juridique appelle la pérennité des lois est une réalité, mais elle ne concerne pas les lois : la pérennité est la représentation légitime de la loi, son impératif technique, qui renvoie en dernier ressort à la pérennité de la volonté souveraine : dire que la loi est éternelle, c'est dire que le Prince a un pouvoir éternel de la casser, c'est-à-dire de vouloir : toute loi est abrogeable, et c'est cela même qui ne l'est pas.

A plus forte raison, « la loi peut casser les coutumes, et la coutume ne peut déroger à la loi »⁷⁸. Les faits ne sont jamais légitimes de ce qu'ils sont des faits, mais de ce qu'ils sont reconnus par l'autorité souveraine. Une coutume n'a pas de sens : on tolère l'histoire, on reconnaît ses exigences, mais on n'a pas à accepter ses certitudes. Ce n'est pas un devoir pour le Prince d'être sociologue ou historien, et s'il doit s'accommoder de ses sujets et de leurs usages, c'est aussi à lui qu'il revient de créer l'élément politique dans lequel se développera cette confuse vitalité culturelle. La culture, c'est de la matière première, et n'y a d'ordre pour elle que par l'unité architectonique et ouvrière qui l'organise.



L'analyse de la République ne doit cependant pas se résumer à la mise au jour d'une règle conceptuelle de Souveraineté. La pensée de Bodin n'est ni un formalisme, qui s'épuiserait en vaines condamnations de l'anormalité des sociétés civiles, ni d'ailleurs un dualisme, qui passerait leur indiscernable pluralité au crible de quelques concepts clés, comme si d'un côté régnait l'intelligible, et que de l'autre nous fussions les spectateurs d'interminables drames historiques. Le réel est une permixtion du sensible et de l'intelligible, ou de la « matière » et de la « forme »⁷⁹. Aussi faut-il penser ce qui en politique relève non plus du « Même », mais bien de « l'Autre », qui n'est pas autre chose que le pouvoir, mais le Même dans son altérité radicale. Le concept de Souveraineté est en effet la condition nécessaire mais non suffisante d'une compréhension adéquate de la République, qu'il faut soumettre à une opération doublement différentielle : il faut évaluer les choses politiques en fonction d'une part de la diversité des « états », d'autre part de la diversité des manières de gouverner ces « états ». Il ne suffit donc pas de montrer que tous les régimes ne sont pas identiques. La réalité, c'est que des constitutions politiques diverses sont elles-mêmes diversement conduites, et qu'à une pluralité restreinte de formes étatiques se surajoute la pluralité plus complexe des vécus politiques. La « différence » n'est pas ainsi la figure du concret, tandis que « l'identité » appartiendrait à l'essence. Au contraire, Bodin pense l'essence *avec* sa variation, et cette variation à la fois formellement et réellement.



Formellement, « l'état » d'une République désigne la façon dont elle *est*, ou la figure qu'y adopte la Souveraineté. Le principe fondamental de cette première différenciation n'est autre que l'indivise unité du Souverain, qui ne permet pas de concevoir un partage des marques du pouvoir, ni en conséquence des régimes aux formes complexes. Seul un critère numérique permettra donc de distinguer des « états », selon que la Souveraineté reposera sur un seul, sur une minorité, ou sur une majorité d'hommes : un État n'est jamais que monarchique, aristocratique, ou populaire, et la disjonction est bien exclusive. « Essentielles et formelles »⁸⁰, ces différences permettent d'exclure une appréciation toujours provisoire et partisane des gouvernements civils, issue tout naturellement de la « variété des gouverneurs bons ou mauvais »⁸¹. Peu importe qui gouverne et comment, il faut d'abord savoir de quelle manière est constitué et composé le gouvernement.

S'en tenir au nombre, c'est s'en tenir à l'essence et aux « vives raisons »⁸² que permet de produire une analyse simple et scientifique du pouvoir. On évitera ainsi de confondre l'appellation que se donne une République, et qui est une question de *fait* : Rome a pu s'appeler « Principauté », parce qu'un homme y était « maître de la force »⁸³ ; avec le véritable « état » de la République, qui est une question de *droit*, et qui rappelle « ce qu'on [y] doit faire »⁸⁴, c'est-à-dire sur qui repose, en dernière analyse, la Souveraineté : Rome n'était, suivant l'époque, « qu'une Aristocratie ou Démocratie »⁸⁵.

L'intérêt de l'argument mathématique est ainsi double : *premièrement*, il permet de substituer à l'autorité des Anciens et des Modernes, d'Herodote à Machiavel, l'autorité incontournable de la « raison », et de réfuter de la sorte l'approche descriptive de l'érudition scolastique, qui voudrait qu'aux trois constitutions fondamentales s'ajoutent des constitutions mixtes. Mais en admettre de telles, c'est discuter des vices des Républiques, quand il faut seulement les définir. La confusion qu'on crée là est double, puisque non seulement on invente des régimes politiques historiquement impossibles, mais qu'aussi et surtout une question théorique glisse subrepticement à une évaluation morale : les constitutions mixtes seraient les « bonnes » constitutions. En réalité, « il n'y a point et ne se trouva onque République composée d'Aristocratie et de l'état populaire, et beaucoup moins des trois Républiques »⁸⁶. L'impossibilité est certes historique, mais seulement parce que le passé témoigne contre la mixité ; c'est en fait une impossibilité logique : « la mixtion des trois Républiques ensemble ne fait point d'espèce différente »⁸⁷, mais revient toujours à l'un des trois « états » simples.

Deuxièmement, l'argument mathématique permet de réfuter l'idée que l'autorité civile puisse ou doive être partagée entre des instances diverses, et qu'il soit ainsi légitime que se constituent ce que nous appelons des « contre-pouvoirs » : s'ils existent de fait, partage n'en signifie pas moins lutte de factions, c'est-à-dire Guerre Civile. Ainsi par exemple une monarchie bicéphale n'est-elle pas viable. En excluant quelques rares moments d'entente, la « Binarchie »⁸⁸ se résout nécessairement soit en une Monarchie, parce qu'un Prince aura su se débarrasser de l'autre, soit en deux Monarchies, parce que le royaume aura dû être divisé : le bicéphalisme est monstrueux, et stigmatise un « état » qui serait « en guerre perpétuelle »⁸⁹.

Plus fondamentalement, le problème du partage des pouvoirs se fait jour quand il s'agit de discuter les prérogatives du Sénat ou de la

Magistrature, dans la mesure où une Monarchie, une Aristocratie, ou une Démocratie ne sont jamais à proprement parler sénatoriales ou judiciaires, mais sont *simplement* Monarchie, Aristocratie, ou Démocratie : la variation essentielle ne souffre pas l'attribut. Car si « le *Sénat* est l'assemblée légitime des Conseillers d'État », sa fonction n'est que de « donner avis à ceux qui ont la Souveraine Puissance »⁹⁰, et non de commander ni d'exécuter. L'existence du Sénat ne signifie pas que la sagesse politique consiste dans un équilibre harmonieux des pouvoirs, mais rappelle au contraire que la sagesse des Princes suppose seulement qu'ils sachent prendre avis auprès des « plus sages et mieux expérimentés »⁹¹ : le Sénat indique une qualité morale et subjective des souverains, et non une exigence politique et objective de la Souveraineté. De même, tous les membres, sans exception, de la *Magistrature*, qu'il s'agisse des « officiers » qui ont une « charge ordinaire », des « commissaires » dont la charge est « extraordinaire »⁹², voire des « magistrats » eux-mêmes, qui ont de surcroît pouvoir de commander⁹³, sont comme une émanation de la Souveraine Puissance, et lui doivent une soumission sans nuance. On pourra certes dénoncer verbalement ou par des voies de droit l'iniquité du Prince et l'arbitraire de ses commandements, que la Magistrature est dans son ensemble chargée de mettre à exécution; jamais cependant on ne pourra, en tant que personne publique, prendre sa conscience pour mesure de son devoir, mais seulement la nécessité de respecter la hiérarchie souveraine. Le statut de toute la *Magistrature* repose sur ce principe fondamental qu'il « n'est pas à présumer qu'[un Prince] voulût commander chose contre la loi de Dieu et de Nature »⁹⁴. Quoi que nous apprennent les faits de l'injustice des Souverains, la fonction de l'homme public n'est pas de « donner exemple de rébellion aux sujets »⁹⁵, mais bien d'assurer techniquement la pérennité de l'ordre public. Il n'est dès lors plus question de partage des pouvoirs, car tous ceux qui ne participent pas à la Souveraine Puissance, sénateurs, magistrats, citoyens ou esclaves, ne sont jamais à son égard que des *sujets*.

En matière d'« état » des Républiques, les institutions n'importent donc pas, et ne déterminent pas ce qu'elles *sont*, au contraire du nombre de la Souveraineté, qui rappelle sans cesse qu'un régime est toujours simple. Dès lors que l'*État Populaire* est celui où la plupart commande la moindre partie du peuple, il n'est plus question que de savoir ce que signifient « la plupart » et « la moindre partie ». La question a un caractère plus juridique que politique, c'est une affaire de gestion des âmes. Car le principe de l'énumération repose soit sur le décompte d'individus, soit sur celui de groupes, à savoir de « lignées », de « paroisses », ou de « communes »⁹⁶. Une Démocratie n'est

pas un régime où chacun a nécessairement droit de cité en tant qu'individu, mais un régime où des « classes » hiérarchisées ou non⁹⁷, et diversement importantes, se commandent les unes les autres en vertu d'une loi majoritaire. Il faut pour saisir la spécificité d'un « état » avoir égard au principe de son fonctionnement, et ne pas se perdre dans l'infinie diversité des façons dont il fonctionne. Quels que soient les gouvernants effectifs, riches ou pauvres, nobles ou simples citoyens, la loi arithmétique de majorité entre seule en ligne de compte dans l'intelligence que l'on peut avoir de l'État Populaire. On ne peut ainsi admettre ni les arguments de ceux qui récuse la possibilité d'une telle République, sous prétexte qu'il est impossible de réunir la majorité d'un peuple : la moindre partie, en nombre, donnera loi à la plus nombreuse, pourvu que chacune soit constituée en lignées, et que la majorité se dégage du comptage des groupes, et non des des individus ; ni les arguments d'Aristote qui voit plusieurs États Populaires quand il remarque plusieurs sortes de citoyens : la simplicité de la Démocratie n'admet pas la différence des statuts et des privilèges entre les citoyens comme des critères significatifs de ce qu'elle est : indépendamment de toute hiérarchie sociale, la majorité est le seul critère nécessaire et suffisant de la distinction de l'État Populaire.

De même, l'*État Aristocratique* est celui où la moindre partie commande à la plupart, c'est-à-dire où la majorité d'une assemblée restreinte commande d'une part à la minorité de cette assemblée, d'autre part à l'ensemble plus ou moins vaste des citoyens qui sont la majorité des membres de la communauté⁹⁸. Héritage de mots, mais non héritage d'idées. Le nombre l'emporte sur l'évaluation : Aristocratie ne signifie pas « gouvernement des plus vertueux », et une définition éthique serait tout à fait irrecevable : les plus « sages », précisément parce qu'ils sont sages, sont ceux-là mêmes qui ou bien refuseraient de se coopter, décelant présomption dans l'appointement, ou bien refuseraient le pouvoir politique, présumant dans l'activisme l'aliénation de la sagesse. Là où peu gouvernent, l'histoire enseigne plutôt qu'il n'y a que « méchants » et que sans doute « il n'y a point, et n'y eut peut-être jamais de pures aristocraties, où les plus vertueux eussent la seigneurie »⁹⁹. La qualité des « états » est finalement indécidable, tout autant que l'est la nature des gouvernants, et contraint de confiner la science politique dans les questions d'une arithmétique pure.

C'est ainsi que l'on est conduit à l'examen de la *Monarchie*, « en laquelle la Souveraineté gît en un seul Prince »¹⁰⁰. L'analyse de la Monarchie est l'un des foyers des *Six Livres de la République*, précisément parce qu'elle ne pose aucun problème arithmétique : la sim-

plicité de l'État y est tout entière à elle-même et pleinement manifeste. En revanche, l'unité de la Souveraine Puissance rencontrant l'unicité du Prince souverain, la détermination arithmétique et formelle de l'État s'avère insuffisante, et oblige de poser la question du *gouvernement*, qui appelle une compréhension *réelle* de l'exercice du pouvoir : si l'on peut affirmer que l'essence de la République varie, ce n'est pas seulement parce qu'il y en a plusieurs formes, mais surtout parce que ces diverses formes sont diversement conduites. De même donc qu'une Démocratie ou une Aristocratie pourront être indifféremment gouvernées populairement ou aristocratiquement, suivant le partage des privilèges sociaux et politiques qui s'y fera, indépendamment de la nature de l'État, de même une Monarchie pourra être « seigneuriale », « royale », ou « tyrannique », et être de surcroît gouvernée aristocratiquement ou populairement. La Monarchie est typique parce que la figure la plus manifestement variée. C'est là un climax des *Six Livres...* : sans être remplacée par elles, la rigueur formelle doit se conjuguer à des normes éthiques, et la question de la République engendrer celles du meilleur régime et de la justice, que l'on fait sortir du champ idéal du discours, dans lequel les avait confinées l'Antiquité, pour les situer et les ancrer dans celui, pratique, de la réalité politique. L'erreur des Anciens avait été double : ils faisaient « trop tôt » de la morale, et confondaient la détermination formelle des régimes politiques avec leur détermination réelle, et idéalisaient par ailleurs la justice et la meilleure constitution, croyant qu'il eût suffi de les penser pour que ce fussent des réalités.

Aussi, le point de vue formel s'avère avec la Monarchie immédiatement insuffisant, puisqu'il n'y a pas de monarchies, mais des monarchies seigneuriales, royales, ou tyranniques. Le *Seigneur* règne par un droit « de bonne et juste guerre »¹⁰¹ que corrobore « le consentement de tous les peuples »¹⁰², et par conséquent du fait que dans certaines conditions « la force est réputée juste »¹⁰³. La force ne constitue certes pas un principe de droit, comme s'il ne s'agissait que de fonder sur elle la légitimité du pouvoir politique; mais un certain droit du plus fort n'est pas non plus une absurdité, si tant est qu'il est par exemple louable à un Prince de délivrer par la conquête un peuple opprimé, et de s'en rendre ainsi maître seigneurial¹⁰⁴. Comme tous les droits positifs, celui que confère la force est relatif, et quoiqu'il n'ait en soi aucune valeur, du moins est-il toléré et justifié par la doxa. On peut mesurer cette évidence à l'aune de la *Tyrannie*, qui s'impose « par guerre ou par autres moyens injustes », c'est-à-dire par le mépris des *lois de nature* et l'abus de la liberté de tous les sujets¹⁰⁵ : les monarchies seigneuriale et tyrannique se distinguent par leur origine, qui relève pour la première d'un usage guerrier des lois de nature, qui veulent que

le vaincu soit soumis au vainqueur comme sa propriété, et pour la seconde d'un usage contre-nature de la guerre et du pouvoir qu'elle consacre, qui en fait un brigandage plutôt qu'un gouvernement. La *Royauté* enfin est cette monarchie où le Prince « se rend aussi obéissant aux lois de nature, comme il désire les sujets envers lui, laissant la liberté naturelle, et la propriété des biens à chacun »¹⁰⁶ : antonyme de la tyrannie, la royauté se distingue par son fondement moral et l'unité harmonieuse qu'il est *possible* d'y réaliser entre le gouvernant et les gouvernés, ainsi que parmi les sujets.

Ces types de la Monarchie constituent cependant plus un problème qu'ils ne permettent de décrire une réalité diversifiée, dans la mesure précisément où « la différence des monarques ne se doit pas prendre par le moyen de parvenir à l'État, mais par le moyen du gouvernement »¹⁰⁷ : au moment où l'on explique la Monarchie Seigneuriale par une origine conforme au droit coutumier, la Monarchie Tyrannique par la corruption de ses racines, et la Monarchie Royale par le mouvement naturel qui porte le seigneur à affranchir ses sujets et leur donner la pleine et libre jouissance de leurs biens, le critère de l'origine est évacué comme n'étant pas significatif de la constitution réelle d'une République ni de sa véritable orientation. Il faut ne pas s'en tenir aux seuls faits : que les Républiques aient toutes quelque origine historique et soient du même coup muables, qu'il y en ait de justes comme d'injustes, cela n'indique pas quelles elles doivent être, c'est-à-dire comment elles peuvent et doivent assurer leur viabilité et leur pérennité, ni en somme sous quel gouvernement elles sont pleinement politiques et affranchies du caprice des Princes comme des aspirations confuses et des mouvements intempestifs des foules. Comprendre la politique, c'est comprendre les conditions optimales de la durabilité et de la fermeté des liens sociaux, en un mot la justice politique. Or il ne peut être question de justice ni en soi, ni relativement à l'État, mais seulement relativement au gouvernement, à la pratique et non à l'institution. Toute la difficulté consiste dès lors à mettre précisément en place des critères d'évaluation éthiques, tout en conservant intacte et indiscutable la rigueur formelle des définitions aussi bien de la Souveraineté que des « états ». Le problème théorique auquel est ainsi confrontée la science politique consiste dans l'adéquation de l'essentiel au pratique, de la catégorie à son contenu, en somme à assurer la validité d'un « schématisme » politique.

Toute la question est celle du jugement que l'on est en droit de porter en matière politique. Pour en faire l'épreuve, il conviendrait donc de

mesurer le haïssable par excellence, et de discuter ainsi d'abord l'acceptabilité du gouvernement *tyrannique*. Car « les tyrans furent extrêmement haïs et mal voulus »¹⁰⁸, nous apprend d'une part l'histoire, quand à l'inverse, la raison nous enseigne que « l'opinion n'a pas moins, et bien souvent a plus d'effet que la vérité »¹⁰⁹. Il est difficile de juger de la tyrannie, et cela ne tient pas tant à sa nature objective, justement condamnable, qu'à la représentation qu'on se donne des choses politiques, et qui seule est réelle parce que seule elle renvoie au *vécu* de la Société Civile. Passer de l'« état » au « gouvernement », c'est passer de l'essence à sa réalisation, et de l'intelligible pur à son polymorphisme historique et doxologique. Il faut alors prendre au sérieux l'opinion, non pour la valider comme un critère d'intelligibilité du pouvoir, mais pour valider la science politique par sa contre-épreuve. La tyrannie s'avère ainsi à la limite du discutabile, au sens où il s'agit de chercher à y déterminer ce qui peut en être discuté, au moment où l'on a préalablement admis que la Souveraine Puissance était en soi indiscutable. Or, quand les peuples parlent de la cruauté et de l'arbitraire de leurs Princes, force est d'admettre que leurs discours et leur vécu, si admissibles soient-ils, ne sont que l'épiderme sensible du Corps Civil. C'est pourquoi la question ne peut être résolue si l'on s'en tient simplement au caractère psychologique des Princes, auquel font écho le caractère des sujets, leurs aspirations, et ce qu'ils conçoivent comme leur bien. L'indécidabilité de la valeur intrinsèque de la Tyrannie tient en fait en trois points : il est incontestable d'abord qu'un même Souverain peut être seigneurial, royal, ou tyrannique, suivant les hommes auxquels il est amené à commander, sans que l'on puisse objectivement faire prévaloir une figure de son pouvoir contre une autre : quand la réalité politique est commandée par des apparences, quand il est question de séduire au moins autant que de commander¹¹⁰, il faut se garder de juger un gouvernement à l'incommodité qu'en ressentent les sujets, et bien plutôt s'en tenir aux principes qu'il met en œuvre : un Prince « suspect de tyrannie »¹¹¹ est-il fondamentalement un Tyran? Bien plus, on trouvera par ailleurs toujours « quelque vice notable » chez le meilleur Souverain, « quelque vertu ou quelque chose de louable » chez le plus exécrationnel Tyran¹¹² : comment juger de la Tyrannie, s'il est impossible de juger de ceux dont elle dépend? Enfin, ce ne sont pas seulement les hommes, mais des situations politiques diverses et complexes qui « contraignent souvent les Princes à faire choses qui semblent tyranniques aux uns, louables aux autres »¹¹³ : la vision que l'on a du gouvernement est-elle la même selon qu'on souffre, ou selon qu'on s'enrichit? Il ne s'agit certes pas pour Bodin de se faire, sous couvert d'absolutisme, le chantre de l'arbitraire et du caprice; ce qu'il faut avoir présent à l'esprit, c'est qu'il

n'est pas question pour la philosophie politique de se substituer au vécu des citoyens, mais que ce n'est pas non plus au vécu *en tant que tel* que revient le bénéfice de la clarté et du vrai. Il y a un certain courage théorique à assumer en analysant la Tyrannie, qui tient essentiellement à la distance qu'il faut tenir entre le vécu et l'intelligence que l'on peut en avoir. Sans nier que la souffrance *doive* légitimement chercher à s'affranchir de son joug, il revient à la science de la considérer comme souffrance, et d'évaluer tout son caractère phantasmatique : la prendre au sérieux, c'est comprendre qu'elle est irréductible au discours, partant aussi incapable de le construire. Ainsi, juger de la Tyrannie suppose finalement que l'on sache avant tout juger non pas d'une forme de gouvernement, mais des impressions qu'il suscite, et plus radicalement de l'effort représentatif et intellectuel auquel se livrent non seulement les peuples, mais aussi les « Docteurs et Théologiens »¹⁴ qui en émanent. Il s'agira donc d'un travail propédeutique, où l'on apprendra à débarrasser l'analyse strictement scientifique du support imaginaire dans lequel se perdent les appréciations populaires ou érudites du gouvernement tyrannique; et d'inclure en somme à la démarche analytique une phase « métapolitique » — au sens où l'on parle d'une « métaphysique » fondatrice d'un discours — dans laquelle on aura su voiler l'inintelligible : on ne discute pas de ce que pensent les peuples, mais on peut discuter de ce qu'*est* la Tyrannie, et des principes sur lesquels elle se fonde.

Penser la Tyrannie, c'est ainsi penser deux choses : d'une part que le tyran méprise les lois de nature, d'autre part qu'il substitue à ces règles éthiques une loi d'oppression. Être tyran, c'est croire que la force brute est une condition *nécessaire et suffisante* du gouvernement des peuples. Ce n'est pas la cruauté du Prince qui est en question, laquelle est certes nécessaire, voire parfois plus louable qu'une bonté mal gérée¹⁵, mais ce sont ses *fins*, ou ses principes, ce qui revient au même : la cruauté qu'il faudra condamner est celle qui porterait en elle-même sa propre fin, et qui s'avérerait ainsi un facteur de désorganisation sociale plutôt que d'ordre, du fait que le Prince s'abuserait sur l'usage qu'il croirait pouvoir en faire et sur son efficacité : ce n'est pas d'être cruel qui fait le tyran, c'est de ne pas *savoir* l'être.

S'il est par conséquent possible de cette manière de dégager un type du tyran, il n'en est pas plus aisé pour autant de rattacher le type au Prince dont il s'agit de juger¹⁶ : savoir ce qu'est un tyran ne permet pas avec certitude d'évaluer le caractère tyrannique d'un Souverain, comme s'il y avait une impossibilité de donner un contenu intuitif et

empirique à l'idée dégagée par l'analyse normative. En d'autres termes, l'idée de Tyrannie est à la fois pierre d'achoppement et pierre de touche de la science politique : *pierre d'achoppement*, parce qu'elle enseigne qu'il est radicalement impossible de juger rigoureusement des gouvernements, et qu'ainsi leur réalité n'est pas en soi pleinement intelligible. Gouverner est affaire de jugement, et il est en quelque sorte impossible de juger absolument d'un jugement : on en apprécie les effets, on peut même les condamner, mais la pratique du gouvernement relève toujours d'un certain ineffable. *Pierre de touche* aussi cependant, parce que la Tyrannie révèle en même temps de quelle manière il est possible de traiter du pouvoir politique : en le rattachant à son origine, il faut d'une part savoir reconnaître la Souveraineté en tant que telle, et qu'elle est rigoureusement infrangible, d'autre part savoir qu'un gouvernement met toujours en œuvre des principes éthiques, négativement dans le cas d'une tyrannie, mais il n'appartient à personne de juger de cette négativité; positivement dans le cas de la Royauté, et il revient alors à la science politique d'évaluer cette positivité et son efficacité. Le tort de la Tyrannie ne sera pas tant d'engendrer crainte et tremblements, mais d'être insuffisamment républicaine, de révéler insuffisamment, et comme une ombre, l'essence de la République. Politiquement parlant, le tyran est apolitique, gouverne non une République mais une communauté où les liens sociaux tendent avec l'inimitié naturelle qui s'y engendre à se dissoudre.

L'opposition ainsi élaborée entre la Tyrannie et la Royauté sera l'opposition de gouvernements-limites¹¹⁷. Le passage de l'une à l'autre assurera non seulement un renversement de l'injuste au juste, au sens où dans l'absolu l'irrespect des lois de nature est politiquement le négatif, et leur respect le positif; mais aussi et surtout un renversement de l'indécidable, dans lequel est typiquement confinée la monarchie tyrannique, au décidable, c'est-à-dire à la clarté à la fois formelle ou arithmétique, et réelle ou politique de la Royauté. Ce qui caractérise foncièrement la « vraie » monarchie, la monarchie réglée, c'est le gouvernement sous la figure historique duquel elle se réalise est parfaitement adéquat à l'« état » sous la forme duquel elle est définie *a priori*. Meilleure pratiquement, la Royauté l'est déjà théoriquement, parce qu'elle est la seule dont on puisse réellement comprendre le fonctionnement, dont les principes apparaissent enfin clairs et évaluable. On mesurera ainsi la précellence de la monarchie royale à la critique qui sera faite non de la Tyrannie, dont il n'est plus question de traiter quand on cherche à définir le « meilleur régime »¹¹⁸, mais des états populaire et aristocratique, dont on pourrait être porté à louer

l'excellence, et qui ne sont pourtant jamais que de fallacieuses images d'eux-mêmes et de la République.

Ainsi, dans les principes, l'*état populaire* serait comme le meilleur régime concevable, puisque « égalité et droiture en toutes lois, sans faveur ni acception de personne [...] y réduisent...] les constitutions civiles aux lois de nature »¹¹⁹ : Démocratie égale justice naturelle, donc justice absolue. Cependant, la représentation idéale d'une sorte d'Âge d'Or social ne concorde pas avec la réalité des états populaires. Bien plutôt, la perfection de l'ordre démocratique apparaît comme l'alibi que donnent les plus habiles, ces magistrats « qu'il faut ranger bien souvent à coups de bâton »¹²⁰, pour gérer leurs affaires privées avec les moyens publics, et contre l'intérêt de la communauté : « le peuple ne sert que de masque »¹²¹ à des hommes qui ou bien jouissent impunément des désordres qu'ils créent, ou bien créent l'ordre qui sert leurs propres ambitions politiques. Les peuples, éperdus, engendrent toujours des César.

Critiquer l'État Populaire, c'est ainsi faire valoir l'argument de la raison contre ceux des mots. Il faut être étourdi comme un philosophe pour rattacher la liberté à la Démocratie, quand en réalité la liberté n'acquiert de substantialité qu'avec la jouissance d'un bien privé; et il faut être insensé comme un grammairien pour croire que l'égalité naturelle n'est qu'une égalité stricte et mathématique. En fait, donnant l'illusion du Bien, l'État Populaire est « la plus pernicieuse tyrannie qu'on puisse imaginer »¹²² parce qu'il donne une fausse idée de l'égalité et contrevient réellement à l'ordre de la Nature, où l'on constate une distribution des talents, et donc des biens. Pour être démocrate ou communiste, ce qui revient au même, il faut être fou, ou bien platonicien, à moins de fréquenter *L'Utopie* de More comme on fréquente un salon : avec inconséquence.

La réalité de l'État Aristocratique est tout aussi inadéquate à ce qu'il est idéellement. Il serait en raison des plus louables : le commandement serait confié aux hommes les plus vertueux, voire si l'on veut aux plus riches, moins honnêtes, mais plus intéressés au « florissement » de la République; bien plus, la forme aristocratique de l'État conditionne ne serait-ce que partiellement démocraties et monarchies, qui ne fonctionnent jamais sans un conseil consultatif de sages; enfin, l'État Aristocratique n'est-il pas intermédiaire, « médiocre », et par là seulement le plus mesuré? Ces ratiocinations cachent cependant un paralogisme : tout l'argument en faveur de l'Aristocratie repose sur ce qu'on parle de « médiocrité », c'est-à-dire de juste mesure, sans

réellement savoir de quoi l'on parle. Car l'État Aristocratique est, quant à sa forme, celui où ceux qui commandent ne sont ni en trop grand ni en trop petit nombre, partant celui où l'on a affaire à une « médiocrité réelle »¹²³, quantifiable, empirique, et toute contingente. Or dans l'absolu, et pour défendre l'Aristocratie, il faudrait pouvoir parler d'une « médiocrité louable », relative à la façon de gouverner, et non aux membres constitutifs de l'État; il faudrait que la pratique du pouvoir dépendît effectivement de ces règles de vertu qu'un réalisme sans prétention ni cynisme ne peut rigoureusement attribuer à aucune assemblée, même restreinte : « l'État de peu de seigneurs est l'État de peu de tyrans »¹²⁴. On ne peut finalement jamais précisément savoir ce qu'est une aristocratie, parce qu'on ne peut jamais réellement répondre à la question : « qui gouverne ? ». Il faut s'en tenir à de l'arithmétique, et conclure qu'il est en quelque sorte impossible de subsumer une réalité empirique définie sous le concept d'Aristocratie, comme, d'ailleurs, sous celui de Démocratie. Leur rejet tient ainsi moins à leurs inconvénients pratiques qu'à leur inadéquation aux fins réelles de la communauté civile, et plus fondamentalement à l'inadéquation de ce qu'elles devraient être avec ce qu'elles sont effectivement. Si l'on peut présumer que de tels « états » sont toujours diversement gouvernés, aristocratiquement ou démocratiquement, sans préjugés de leur forme, il faut avouer aussi qu'on n'en peut guère savoir plus, et qu'on se résignera à ne pas spécifier leur gouvernement, à ne pas comprendre leur réalité. Aristocratie et Démocratie souffrent d'être trop formelles, trop « intelligibles », c'est-à-dire de n'être pas suffisamment déterminables du point de vue de l'expérience, et de ne pas recevoir un *contenu* invariant : on n'y comprend que l'« état » sans le gouvernement, et donc pas la République, qui est l'un et l'autre ensemble.

Seule la Royauté admettra donc la double perspective de la forme, l'unicité numérique, et de la réalité, les modalités du gouvernement. D'une monarchie royale, il est toujours possible de dire comment s'exerce le pouvoir politique, quels sont ses principes et quels sont ses effets. L'analyse qu'en fera Bodin sera tout inverse de celles de l'Aristocratie et de la Démocratie, pourtant tout aussi « légitimes » : alors que c'étaient leurs qualités formelles qui rendaient indécidable l'évaluation de leur gouvernement, ce sont au contraire les défauts réels et immédiats de toute Monarchie qui rendent possible l'évaluation pointue des royautés. On ne devra cependant pas parler d'un relatif meilleur régime, comme si d'une pratique soutenue de l'histoire devaient être dégagés des critères plus ou moins probants de préférabilité. C'est un véritable renversement théorique de perspective qui s'opère avec la définition de la Royauté : là où à un certain type de forme se

conjugue un certain type de réalité, là où à un « état » spécifique se joint un « gouvernement » spécifique, on passe de ce qui n'était que partiellement déterminable à quelque chose qui l'est entièrement. Sans être de l'idée pure, la Royauté est malgré les vicissitudes dans lesquelles il faut la penser toujours parfaitement intelligible, en vertu de l'adéquation qu'elle réalise entre le concept d'une absolue Souveraineté et les exigences naturelles d'un ordre aussi historique que politique : la Monarchie Royale *est* la République¹²⁵.

Pour mesurer l'affinité de la forme au réel, l'approche de la Royauté se fait d'abord de façon doublement métaphorique. « L'homme, dit *premièrement* Bodin, est la vraie image de la République bien ordonnée »¹²⁶, parce qu'en lui la diversité des appétits et des facultés peut être commandée par « l'intellect », qui le guidera vers une vie contemplative et béatifique. Il n'est certes pas nécessaire qu'un homme soit « sage », mais l'existence dérégulée est un vivre qui perdure dans la simplicité d'esprit et la bestialité; et de même, des états aristocratiques et populaires auront une certaine durabilité, mais dans leurs propres désordres et sans autre finalité qu'une sorte d'instinct animal de survie. Comme donc il faut une âme réglée à un homme, il faut un roi à une République, « de la puissance duquel dépendent tous les autres »¹²⁷. Seulement, si le Prince doit être l'analogie de l'intellect, l'exercice de son pouvoir doit aussi, contrairement à ce que manifeste la Tyrannie, être réglé par des principes immanents de justice, et réaliser effectivement un ordre qu'il ne suffit pas de souhaiter ni de penser, mais qu'il faut vérifier.

C'est pourquoi, *deuxièmement*, « traitant ses sujets et leur distribuant la justice comme un père fait à ses enfants »¹²⁸, le roi est celui par qui l'unité civile n'est pas seulement une unité de la nécessité et de la contrainte, mais bien de l'amitié et de la justice : dans la Royauté, cette homologie déjà postulée entre la Famille et la Cité est enfin *réalisée*, non plus d'un point de vue définitionnel ou formel, mais bien existentiel : des manières de gouverner, « la monarchie est la plus sûre, vu que la famille qui est la vraie image d'une République ne peut avoir qu'un chef »¹²⁹. Comme il n'y a « qu'un Dieu souverain » ou « qu'un Soleil », il ne peut y avoir de République réglée que d'un Prince rayonnant de la même bonté et de la même efficacité. Dans la Royauté, il y a plus qu'un simple régime étatique, il y a entre-expression du politique et du naturel, comme si le roi exerçait naturellement son pouvoir, et comme si une amitié naturelle des sujets entre eux et à l'égard de leur souverain se substituait aux contraintes de la vie communautaire.

La supériorité de la monarchie royale ne tient donc pas à de simples impératifs techniques, et si elle est plus stable et politiquement plus juste et plus efficace, elle n'est pas que cela; la précellence de la Royauté repose au contraire sur ce qu'elle *est*, et sur la *façon* dont elle l'est, c'est-à-dire sur ceci que d'une part « la monarchie est naturelle »¹³⁰, et que d'autre part sa naturalité est entièrement exprimée dans le gouvernement royal. Toute la question de la Royauté, c'est d'arriver à expliciter cette naturalité qui inscrit la République en continuité avec la famille, et par quoi l'on comprendra qu'un roi ne peut être tyran, et qu'un tyran n'est jamais vraiment roi. Que signifie, quand il est question de Souveraineté, ce principe fondamental, qui hérissera Hobbes, qu'à ses sujets « par obligation [un Prince] doit la justice »¹³¹? A quoi l'ordre naturellement politique de la Royauté tient-il, qui ne doit rien, ni à un tyranique et capricieux automate, ni à l'aléatoire adresse de certaines assemblées bien-pensantes?

La nature, dans cette forme achevée de politique, est présente sous un double point de vue. Celui, *premierement*, des *principes* du gouvernement qui consistent à respecter dans toutes les occurrences de l'exercice de la puissance civile les « lois naturelles et de Dieu ». Très fréquemment impliquées dans les développements des *Six Livres...*, ces lois de nature ne seront cependant jamais explicitées, comme s'il suffisait d'être homme pour que leur contenu fût parfaitement manifeste à une intelligence simplement attentive. Ce sont en réalité de ces règles qu'on n'interroge pas parce qu'elles seraient immédiatement intelligibles, sorte de discernement moral dont dépendent tout jugement et toute activité, et qui formerait un critère originaire et métaphysique de définition de l'Homme. On n'a pas seulement une conscience morale, on *est* bien plutôt cette conscience, que les efforts qu'on accomplit lui soient conformes ou qu'ils l'expriment dans une affligeante négativité. Il n'y a pas à énoncer le contenu de principes si « proches », malgré même leur importance théorique et pratique; c'est qu'il s'agit de ces termes primitifs dont on dira plus tard « que l'éclaircissement qu'on en voudrait faire apporterait plus d'obscurité que d'instruction »¹³². On n'interroge pas la Nature, précisément parce qu'elle est immanente et transparente aux énoncés primitifs.

L'ordre que réaliseront ces lois naturelles exprime ainsi le plus éminemment l'idée et la réalité de la République. L'assimilation qu'élabore Bodin entre politique et naturel se cristallise en effet *deuxièmement* autour de l'idée d'une *justice harmonique*, comparable en politique à ce que sont l'harmonie du corps, du monde, de l'entendement divin : de la Nature. Comme dans *Le Politique* de Platon,

enfin retrouvé, le roi juste doit savoir être tisserand, savoir mêler la trame à la chaîne, c'est-à-dire les nobles aux roturiers, les riches aux pauvres, les hommes de vertu à tous¹³³, savoir aussi, à l'inverse, faire le meilleur usage des plus mauvais sujets¹³⁴, de manière à donner à une diversité irréductible l'atour d'une unité indivise; « en quoi faisant, le sage Prince accordera ses sujets les uns aux autres, et tous ensemble avec soi »¹³⁵. L'analyse, parfois laborieuse mais très diversifiée, de la « justice harmonique », qui s'applique non seulement aux affaires civiles et pénales, mais aussi à l'économie (problèmes de l'« usure » et des salaires) ou au droit constitutionnel (problèmes du régime de succession), doit être comprise par opposition à une distinction antique et mieux connue entre une « justice arithmétique » et une « justice géométrique », respectivement appelées par Aristote « correctrice » et « distributive ». Encore une fois, la fidélité aux sources, et la critique qui en résulte, sont très relatives, mais manifestent en revanche la volonté très ferme de repenser *originellement*¹³⁶ l'idée de la justice, comme si d'être trop bien connue empêchait qu'elle fût caractérisée spécifiquement à l'ordre politique qui s'y réalise. Distincte aussi bien de la première, qui procède par « raisons égales » (le crime : un prêté pour un rendu), que de la seconde, qui procède par « raisons semblables » (on ne prête qu'aux riches), la justice harmonique veut éviter à la fois le piège d'un nivellement contre-nature des classes sociales, et le développement monstrueux parce qu'indépendant de chacune d'elles¹³⁷; éviter et l'État Populaire et l'Aristocratie, non en les niant, mais en les conjuguant. C'est ainsi que le Prince est comme un « symposiarque »¹³⁸ qui doit placer ensemble des hommes de tempéraments contraires et instaurer entre eux une amitié véritable, de sorte qu'à des sujets divers doivent correspondre des modalités de gouvernement elles aussi diverses, aristocratiques ou populaires selon les cas. « La nature de la proportion harmonique unit toujours les extrémités par un moyen qui s'accorde avec l'un et l'autre », gouvernement arithmétique et gouvernement géométrique¹³⁹, mais aussi esclave, citoyen, bourgeois ou noble.

Le souci majeur de Bodin est ainsi de penser la République comme un tout organique et indivisible. Privilégier l'harmonie, ce n'est pas une manière de théoriser et de flatter l'empirie des plus habiles à ménager le plus grand nombre de sujets; c'est bien plutôt une manière de comprendre que tous dans la République sont intéressés par sa viabilité, qu'ils le sachent ou non, tous ceux qui la composent, « bons ou mauvais, ... riches et pauvres, ... sages et fols, ... forts et faibles »¹⁴⁰. L'harmonie figure la durée politique, dans la mesure où elle exprime l'effort d'un gouvernement sans exclusives, et donc cette paix qui est

à l'horizon de toute visée politique, serait-ce d'un tyran qui se donne par la violence l'illusion de la tranquillité, cette paix qui ne peut exister qu'en vertu d'un équilibre parfait entre les diverses tendances qui contribuent à la *vie* d'une République. S'il y a des problèmes politiques, c'est bien en raison de l'adversité inhérente aux Sociétés Civiles, et qu'il ne s'agit ni de nier, par une sorte d'oubli politique, ni d'éteindre, par une Terreur aussi violente qu'abstraite et inefficace, mais à partir de laquelle il faudra apprendre à composer, à laquelle il faudra donner forme et unité. L'État n'est pas une institution qui « du dehors » viserait à contraindre des individus dont la multitude serait informe, c'est cette multitude même, mais avec un ordre, mais avec une forme qui ne relève pas d'elle et sans laquelle pourtant elle ne serait pas même multitude. Le Roi, c'est la Souveraineté en tant qu'elle *fait* de l'Un.



Il s'avère donc incontestable que la problématique bodinienne est complexe, que rien ne satisfait, ni une simple prise en charge des avatars de l'Histoire, ni un effort strictement théorique qui, en rapportant tout le politique à quelques idées directrices, confondrait la vie des communautés civiles dans les limbes d'une rassurante conceptualité. Bodin veut penser politiquement le politique, ce qui est une façon de penser à la fois l'ordre et le désordre politiques, en comprenant qu'ils dépendent toujours de cette catégorie « vivante » du « jugement ». De même que les *Six Livres de la République* sont les livres du jugement de la République, de même tout Prince, homme ou peuple, n'est rien d'autre qu'un juge des affaires politiques, duquel dépend le sort d'une communauté. S'il s'agit d'un travail sur le jugement, c'est qu'en somme il n'est pas simplement question de dire ce qu'est la Société Civile, ni quelle est sa mécanique : on ne dirige pas des Républiques comme on remonte des horloges, et l'on pourrait ainsi, avec les yeux de Bodin, porter un regard très critique sur la fascination hobbiennne pour un tel déterminisme horloger¹⁴¹. Ce qui importe, c'est plutôt l'aspect quasi « existentiel » des structures politiques, qu'on apprend à connaître en apprenant à connaître, avec leur rigueur formelle, leur mutabilité et leur précarité. Le jugement des hommes politiques est une nécessité, mais précisément aussi une chose contingente. La volonté des hommes, c'est finalement quelque chose de vaguement inintelligible, autant que la volonté divine, même si c'est pour d'autres raisons¹⁴². Or puisque tout dépend d'elles, ou presque, car il faut aussi savoir que les étoiles ont autant d'effet sur les Républiques que les rayons gamma sur les marguerites¹⁴³, « il n'y a point de République qui par trait de temps ne souffre changement, et

qui ne vienne enfin à ruiner »¹⁴⁴. L'absence de continuité des pouvoirs, une postérité qui sera « discutée », la pauvreté de l'État, de trop fortes inégalités sociales, les ambitions, l'esprit factieux, la cruauté, la crainte, le changement des lois ou de la religion, ce sont autant de ferments de discorde, autant de raisons, avec les débauches et les « voluptés illicites » des Princes¹⁴⁵, de voir s'effondrer ce qu'un entendement pur pouvait avoir la présomption de croire inaltérable.

Les Six Livres de la République sont donc une sorte de critique de la politique impure, où l'on découvre une théorie des éléments constitutifs des « états », à la fois théoriques et historiques; et où l'on trouve un « canon » de la raison d'État, où l'on apprend que toute réalité politique est d'emblée et nécessairement « en situation », projectuelle et inachevée. Un Prince n'est jamais un homme de compétence, une sorte de mathématicien de la politique, ou bien il n'est pas un Prince, mais juste un économiste. « L'état fleurissant d'une République, quand elle atteint le plus haut de sa perfection et beauté, ou pour mieux dire, alors qu'elle est moins imparfaite : ce qui ne peut être connu qu'après la déclination et changement, ou ruine d'icelle »¹⁴⁶ — cette perfection en matière politique, que n'atteint qu'une juste Royauté, ce n'est encore que le moins imparfait, non certes quelque chose de relatif à d'autres formes de gouvernement, et le « meilleur » n'est jamais d'ordre comparatif, mais quelque chose dont on connaît *a priori* les conditions, et qu'on ne reconnaît jamais qu'*a posteriori*, avec le constat essentiel d'un irréductible hiatus entre le concevable et le vécu. La grande force de Bodin, et sa rigueur, c'est de prendre immédiatement au sérieux une pléthore de réalité dont il s'efforce de comprendre en quoi et dans quelle mesure elle transcende l'ordre malgré tout aisé à structurer des concepts. Il y a chez lui une *Idée* de la République, dont le sens n'est certainement pas à chercher du côté des Anciens ou des Modernes. Le détour qu'opèrent les *Six Livres...* par l'Antiquité n'a pas un statut conservateur, qui aurait consisté à repenser les conditions théoriques de la Société Civile en s'appuyant sur une sagesse passée. Il aurait plutôt une fonction dynamique de remise en cause, d'abord de la Modernité, à savoir, en 1576, de Machiavel, de Th. More, et des théories politico-religieuses issues de la Réforme, et des mouvements populaires qui agitaient le Siècle et l'Europe; ensuite de l'Antiquité elle-même, renvoyée à sa propre impuissance, à cette impossibilité de penser avec les idées « philosophiques » de vertu et de justice les révolutions de la Renaissance et l'idée tout juste naissante des Nations. Refus de l'Antiquité, refus de la Modernité, cela s'avère chez Bodin une très large ouverture dans le sens d'un *modernisme*.

L'Idée bodinienne de la République, c'est en effet l'idée qu'une République est toujours République, dans l'innombrable diversité de ses formes, et quels que soient les intérêts qui s'y trouvent en jeu, les rivalités qui la secouent, les puissances qui s'affichent avec leur superbe et leur arbitraire. Il y a certes un Bodin l'Ancien, qui tient fort peu compte des sujets de la République, et qui cherche à penser des normes. La volonté subjective n'est pas une valeur, comme elle le sera chez Hobbes, Rousseau, Kant, ou Hegel, mais un facteur de désorganisation sociale. Mais il y a aussi un Bodin des Lumières, voire très hégélien, qui, en interrogeant la Souveraineté dans son exercice, ne recuse *absolument* aucune de ses formes ou de ses modalités, mais cherche à montrer qu'il faut toujours précisément interroger et mesurer non leur légitimité, mais leur intelligibilité, c'est-à-dire leur stabilité. La démarche de Bodin est très « fluide », dans la mesure où elle refuse l'arrêt, où l'intelligible et l'insaisissable, le stable et l'instable, ne sont pas des catégories adverses, mais forment un entrelac qui se conserve dans une éternelle distorsion. « Les États imparfaits, dira plus tard Hegel, sont ceux où l'Idée de l'État demeure encore cachée, où les déterminations particulières de cette Idée ne sont pas encore parvenues à leur libre indépendance »¹⁴⁷. Les Républiques étant toujours en souffrance d'un Pericles, on peut toujours faire l'effort de lire un Bodin.

PAUL MATHIAS
Paris, 1986

NOTES

Les notes relatives aux *Six Livres* comportent quatre chiffres : le premier, romain, indique le livre (dans l'édition FAYARD du *Corpus*, il correspond aussi au tome); le second arabe, indique le chapitre dans le livre; le troisième indique la page dans l'édition du *Corpus*, tandis que le quatrième, entre crochets, indique la page dans l'édition de 1583 (*fac simile* de 1960).

1. V, 5, p. 140 [762]; cf. aussi IV, 6, p. 156 [615].
2. V, 1, p. 28 [679].
3. V, 1, p. 35 [684].
4. IV, 3, p. 109 [581].
5. Préface.
6. VI, 6, p. 311 [1060].
7. II, 1, p. 8 [252]; cf. aussi la « variété infinie » des faits, en VI, 6, p. 265 [1024].
8. III, 4, p. 104 [419].
9. Cf. VI, 6, pp. 311-312 [1059].
10. I, 10, *passim*.
11. II, 1, p. 13 [256]; BODIN fait varier l'exemple de manière à dévoiler un contenu que la définition n'a pas d'elle-même. C'est là l'usage des lettres, des récits, et en général de tout le foisonnant matériau qui lui paraît indispensable.
12. Cf. par exemple I, 9, p. 279 [200].
13. II, 7, p. 123 [340].
14. V, 1, *passim*.
15. V, 1, pp. 45 *sqq* [692 *sqq*].
16. IV, 2, p. 58 [543].
17. Préface.
18. VI, 2, p. 37 [686].
19. Le tyran est toujours décrit par BODIN comme celui qui croit pouvoir faire tourner les événements à son avantage, et qui succombe finalement tôt ou tard à sa propre logique; car que peut-il contre un homme réellement décidé à le supprimer, quel qu'en soit le prix à payer?
20. VI, 6, p. 253 [1015].
21. VI, 4, pp. 177-178 [961].
22. VI, 4, p. 188 [969].
23. A cet égard, toute tentative sur BODIN est en quelque sorte vouée à l'échec, parce qu'elle sera toujours parcellaire ou partielle. Aucune lecture ne peut rendre un juste hommage à la boulimie bodinienne de savoir.
24. « Seigneurie », par exemple, désigne suivant le contexte le pouvoir d'un seigneur sur son vassal, ou bien celui, pourtant différent, d'un roi sur ses sujets, ou encore, plus ordinairement, l'État Aristocratique lui-même.

25. Préface.
26. I, 1, p. 31 [4].
27. *Ibid.*, p. 30 [4].
28. Cf. I, 1, p. 31 [5].
29. I, 6, p. 111-112 [68-69]; une autre « épopée » sera évoquée aux pp. 174-175 [474-475].
30. V, 1, p. 13 [667].
31. Cf. III, 7, p. 173 [474] : « la famille est une communauté naturelle, le collège est une communauté civile »; *or* tout ménage suppose, suivant la définition donnée en I, 2, p. 40 [11], un collège; *donc*, si une famille est un ménage, elle est aussi une « communauté civile ».
32. I, 2, p. 39-40 [10-11].
33. I, 6, p. 111 [68].
34. I, 2, p. 40 [11].
35. Cf. I, 3, p. 51 [19] : « le droit gouvernement de toute République... et ménages dépend de savoir bien commander et obéir. »
36. Cf. I, 3, pp. 51-52 [19].
37. *Ibid.*
38. Cf. I, 3, *passim*.
39. I, 3, p. 60 [27].
40. Cf. I, 2, p. 40 [11] : il faut en termes de *droit* cinq membres pour composer un ménage.
41. I, 5, pp. 87 *sqq* [48 *sqq*] : il y a comme une consonnance rousseauiste dans l'analyse du statut des serfs : un homme qui disposerait de sa liberté en l'aliénant de lui-même ne serait plus un homme; il n'y a donc qu'un choix pathologique, et contre lequel on ne peut souvent rien, pour conduire à la servitude.
42. I, 5, p. 89 [49].
43. I, 5, p. 90 [50].
44. La différence entre la vraisemblance et la vérité est fréquente dans la recherche bodinienne. Cf. par exemple V, 5, p. 141 [763].
45. I, 5, pp. 107-108 [65].
46. Cf. I, 5, p. 96 [55].
47. I, 5, pp. 90-91 [51].
48. III, 7, p. 177 [477].
49. La formule, bien sûr, est de Marcel MAUSS.
50. III, 7, p. 177 [477].
51. *Ibid.*
52. I, 6, p. 112 [68].

53. Il n'est pas sûr que le nominalisme de BODIN, qui appelle « République » un ensemble de cinq ménages, soit juste un formalisme juridique : la République est un lieu d'adversité, et cinq pourrait être le nombre minimal d'une adversité permanente, quoique larvaire et contenue.

54. L'époque de BODIN est encore celle des revendications des « Communes », qui prétendaient à une autonomie séparatiste. On trouve donc dans les *Six Livres... une réflexion sur le « présent »* qui insiste sur l'exigence d'unité des communautés historiques, par l'effet de l'unité du pouvoir politique dans la Souveraine Puissance.

55. I, 6, p. 120 [75].

56. *Ibid.*, p. 119 [74].

57. *Ibid.*, p. 120 [75].

58. I, 1, p. 27 [1]; c'est nous qui soulignons.

59. I, 6, p. 114 [70].

60. Cf. I, 6, p. 150 [100].

61. I, 6, p. 115 [70].

62. *Ibid.*, pp. 125-127 [80-81].

63. Ce souci d'unité est explicitement énoncé en I, 6 : « la nature de la définition ne reçoit jamais division, et ne faut qu'il y ait ni plus ni moins d'un seul point en la définition, qu'en la chose définie, autrement tout n'en vaut rien » (p. 123 [78]).

64. I, 8, p. 179 [122].

65. I, 9, p. 253 [180].

66. I, 8, p. 187 [128].

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*

69. I, 8, *passim*.

70. I, 8, p. 180 [123].

71. I, 10, *passim*.

72. I, 10, p. 299 [215].

73. *Ibid.*

74. I, 10, p. 306 [221].

75. *Ibid.*, p. 309 [223-224].

76. I, 8, p. 221 [155].

77. I, 8, p. 204 [142].

78. I, 10, p. 308 [222].

79. Commentant le *Timée*, BODIN note à la fin du Livre VI que « la matière était inutile sans la forme, et [que] la forme ne pouvait subsister sans la matière, ni en tout l'Univers, ni en ses parties » (p. 309 [1059]). N'y a-t-il pas plus, ici, qu'un simple héritage terminologique?

80. II, 1, p. 8 [252].
81. *Ibid.*, p. 7.
82. *Ibid.*, p. 9 [253].
83. *Ibid.*, p. 30 [269].
84. *Ibid.*, p. 30 [270].
85. *Ibid.*
86. *Ibid.*, p. 25 [266].
87. *Ibid.*, p. 11 [254].
88. II, 2, p. 32 [270].
89. *Ibid.*, p. 33 [271].
90. III, 1, p. 7 [342].
91. *Ibid.*, p. 10 [345].
92. III, 2, p. 45 [372].
93. III, 3, p. 71 [393].
94. III, 4, p. 97 [414]. On retrouvera la même idée chez KANT, dans *De ce proverbe* : « *Cela est bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique* », où l'on peut lire que « le sujet qui n'est pas indocile doit pouvoir admettre que son souverain ne *veut* pas lui faire d'injustice ».
95. III, 4, p. 113 [427].
96. II, 7, p. 114 [333].
97. *Ibid.*
98. II, 6, p. 91 [314-315].
99. *Ibid.*, pp. 90-91 [314].
100. II, 2, p. 31 [270].
101. II, 2, p. 36 [274].
102. *Ibid.*, p. 41 [278].
103. *Ibid.*
104. Cf. II, 5, p. 72 [300] : « est chose très belle et très magnifique à un Prince, de prendre les armes pour venger tout un Peuple injustement opprimé par la cruauté d'un Tyran. »
105. II, 2, p. 36 [274], et II, 4, p. 55 [287].
106. II, 3, p. 43 [279].
107. II, 3, p. 49 [284].
108. II, 4, p. 56 [288].
109. III, 1, p. 11 [345].
110. Cf. IV, 6, pp. 150-151 [611]; IV, 7, pp. 198-200 [648-649]; et V, 4, p. 118 [746].
111. II, 5, p. 71 [299].

112. II, 4, p. 57 [289]. S'agit-il d'un clin d'œil à MACHIAVEL? On trouve en tout cas l'idée dans les *Discorsi...*, I, 27 (*Œuvres Complètes*, Paris, Pléiade, p. 442).
113. II, 4, p. 63 [294].
114. II, 5, p. 72 [300].
115. Cf. II, 4, pp. 64 *sqq* [295 *sqq*].
116. Cf. II, 4, p. 63 [294] : après avoir distingué par des normes le Roi du Tyran, BODIN affirme qu' « il n'est pas si aisé à juger, quand un Prince tient quelque chose d'un bon roi et d'un tyran ».
117. Cf. II, 4, p. 57 [289] : « Nous mettons en contrepois les deux extrémités d'un bon et juste roi, contre un tyran détestable. »
118. Cf. VI, 4, p. 146 [937] : « Fuyons donc ces vices-là, et faisons choix de la meilleure des trois formes légitimes. »
119. *Ibid.*, cf. aussi p. 147 [938] et « la douceur de la vie sociale » qu'engendre la Démocratie.
120. VI, 4, p. 152 [942].
121. *Ibid.*, p. 158 [947].
122. *Ibid.*, p. 163 [950]; cf. aussi II, 4, p. 64 [295], la « licence du populace effréné ».
123. Cf. VI, 4, pp. 165-166 [952].
124. *Ibid.*, p. 167 [953].
125. Cf. *ibid.*, p. 178 [961] : « Le principal point de la République, qui est le droit de souveraineté, ne peut être ni subsister, à parler proprement, sinon en la Monarchie. »
126. VI, 6, p. 307 [1057].
127. *Ibid.*, p. 308.
128. *Ibid.*, p. 299 [1051].
129. VI, 4, p. 186 [968] : on remarquera, comme cela a déjà été signalé, que certains glissements de sens n'effraient pas particulièrement BODIN : suivant le contexte, il faut savoir rattacher au concept « Monarchie » soit l'idée d'un « état », soit celle d'un gouvernement juste ou « royauté ».
130. *Ibid.*
131. IV, 3, p. 107 [580].
132. PASCAL, *De l'Esprit Géométrique*, Paris, 1963, Le Seuil, L'Intégrale, p. 350.
133. VI, 6, p. 303 [1055].
134. *Ibid.*, p. 305 [1056].
135. *Ibid.*, p. 306.
136. Cf. *ibid.*, p. 253 [1015] : « Quant à la Justice Harmonique, pas un des anciens Grecs ni Latins ni autre n'en fit onques mention. »

137. VI, 6, pp. 255-256 [1016].
138. *Ibid.*, p. 257 [1018].
139. *Ibid.*, p. 258 [1019].
140. *Ibid.*, p. 312 [1060].
141. Il est très vrai, par ailleurs, que la lecture que l'on peut faire de HOBBS à travers BODIN sera tout aussi partisane et infidèle que celle de BODIN par HOBBS.
142. Cf. IV, 2, p. 57 [542].
143. Cf. IV, 2, *passim*.
144. IV, 1, p. 52 [539].
145. IV, 1, p. 23 [516].
146. *Ibid.*, p. 15 [510].
147. HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, Additif au § 260, traduction R. DERATHE, Paris, Vrin, 1975, p. 264.

**« Bodin », in Dictionnaire historique
et critique de BAYLE (1)**

BODIN (Jean) nâtif d'Angers, l'un des plus habiles hommes qui fussent en France au XVI. siècle*, *fit ses études de Droit à Toulouse, et après y avoir pris ses degrez, il y fit des** leçons de Droit avec grand applaudissement de ses auditeurs... Il avoit dessein en ce tans-là de s'établir à Toulouse en qualité de Professeur en Droit. Et dans ce dessein, pour captiver la bienveillance des Toulousains, il fit son Oraison de instituenda in Republica juventute, qu'il adressa au Peuple et au Sénat de Toulouse, et qu'il récita publiquement dans les Ecoles de Toulouse. On a dit aussi que dans (A) ce même dessein, il fit l'Épitaphe de*** Clémance Isaure gravé à Toulouse en 1557. sous la Statue de cette Clémance. Mais il préféra enfin la Plaidoirie à la Jurisprudence, et quitta l'École de Toulouse pour le Barreau de Paris. Loysel et Sainte Marthe disent que la (B) plaidoirie ne lui fut pas glorieuse. Et c'est sans doute ce qui l'obligea de quitter le Barreau, pour s'adonner à la composition des livres, où il réussit admirablement. Il commença par faire imprimer son Commentaire sur les livres de la Chasse d'Oppian, et sa Traduction en vers Latins de ces memes livres. On l'accuse d'y avoir été (C) plagiaire. Je donnerai dans une remarque la liste (D) de ses autres livres, et n'oublierai point ce qui concerne son Heptaplomeres, qui n'a jamais été imprimé, et où l'on pretend qu'il debita beaucoup de choses impies.*

* *Menage, Remarques sur la vie de Pierre Ayrault page 141.*

** *Voiez sa lettre Latine à Pibrac, au devant de sa République.*

*** *Institutrice des jeux Floraux de Toulouse à ce qu'on pretend faussement.*

*****Sa réputation d'homme savant et de bel-esprit, le fit souhaiter par (E) Henri III. qui aimoit les gens de lettres, et qui se plaisoit dans leur entretien. Henri III. appela donc Bodin auprès de lui : et comme Bodin avoit la conversation agréable; car il avoit une*

**** *Menage ibid. page 145.*

(1) Les notes appelées par une lettre commencent en page 72 (N.D.L.R.).

* *Voiez la remarque O lettre k.*

** *Voiez l'Abbé le Laboureur page 385. de son 2. Volume de Castelnau.*

*** *Menage ubi supra page 146.*

**** *Thuan. lib. 63. page 183. ad ann. 1576.*

***** *Voiez la remarque I.*

grande lecture, et il se souvenoit de tout ce qu'il avoit lu; Henri III. se plaisoit dans sa conversation. Il eut d'abord tant de considération pour lui, qu'il fit emprisonner* Jan de Serre qui avoit fait contre Bodin un Ecrit injurieux, et qu'il lui fit défense sur peine de la vie de publier cet Ecrit. Mais sa faveur ne fut pas de longue durée. Ses envieux lui rendirent aussi-tost auprès du Roi de mauvais offices qui firent que le Roi cessa de le considérer. Ce fut en ce tans-là que se voyant caressé de François de France, Duc d'Alençon et d'Anjou, frère des Rois François II. Charle IX. et Henri III. il prit parti avec lui. Le Duc d'Alençon le fit son Segretaire des Commandemens**, un des Maistres des Requestes de son Hostel, son Grand Maistre des Eaux et Forests. Et il le mena avec lui en Angleterre et en Flandre, comme un de ses principaux Conseillers. Estant en Angleterre, il eut le plaisir et la gloire de voir (F) lire publiquement dans l'Université de Cambrige ses livres de la Republique, traduits en Latin par les Anglois : car il les avoit faits en François. Ce qui l'obligea de les traduire ensuite lui-mesme en Latin... L'Histoire de Flandre remarque, que ce fut lui qui conseilla au Duc d'Alençon de se saisir d'Anvers. Après la mort du Duc d'Alençon, arrivée peu de tans après l'entreprise d'Anvers, Bodin se voyant déchu de ses espérances songea à sa retraite. Il se retira à Lân (G), où il épousa une femme qui étoit sœur d'un Magistrat. Il eut une charge dans le Présidial de (H) la même ville***, et ce fut apparamment à cause de cette charge qu'il fut député en 1576. par le Tiers Estat de Vermandois aux Estats de Blois : quoyque dans la Relation qu'il a faite de ces Estats, il ne prenne d'autre qualité que celle de Député du Tiers Estat de Vermandois. Il s'y montra bien intentionné pour (I) les droits du peuple, et il a cru que cela fut cause qu'il n'obtint point une charge de Maître des Requêtes qui lui avoit été destinée. Il eut le courage**** de s'opposer fortement à ceux qui vouloient que tous les sujets du Roi fussent contraints***** à professer la Religion Catholique. Il representa vivement que cette demande étoit une infraction des Edits, et qu'une telle infraction exciteroit nécessairement la guerre qui avoit été si souvent funeste à tout le Roiaume. La liberté avec

laquelle il representoit cela lui fit beaucoup d'ennemis, c'est pourquoi aiant aperçu qu'il y avoit complot pour faire passer cette demande, et que par un aveuglement fatal du Roi, et des Conseillers du Roi, ceux qui eussent pu détourner cette mauvaise resolution, n'osoient rien dire, il s'abstint de* proposer son sentiment qui lui étoit en particulier préjudiciable, sans servir de rien au public. Il y eut des villes qui se plainquirent qu'il avoit passé sa commission en s'opposant à la demande, mais le Conseil du Roi qui examina ces plaintes le disculpa**. Chacun sait que dans les *Ragguagli* du Boccalin*** il fut condamné au feu comme un Athée *notorio Atheista*, pour avoir dit dans ses livres de la République qu'il faut accorder aux sectes la liberté de conscience. **** « L'Abbé le Laboureur, à la page 385. du 2. volume de son Castelnau, a écrit qu'il avoit été Lieutenant General de la Table de Marbre. Il est constant que du tans de Charles IX. il fut Procureur du Roi d'une Commission (K) pour les Forests de Normandie. » Il avoit été de la (L) Religion****, *pendant en 1589, il persuada aux habitans de Lân de se declarer pour le Duc de Maine; leur remontrant que le souslèvement de tant de Villes et de tant de Parlemens en faveur de Mrs. de Guise, ne devoit pas estre appelé rebellion mais révolution. Et il fit imprimer en ce tems-là une***** lettre sur ce sujet... Il mourut de peste à Lân en 1596... dans (M) sa soixante settieme année, et fut enterré aux Cordeliers de la même ville, comme il l'avoit ordonné par son testament*****. Il avoit été Carme dans sa jeunesse, si l'on en croit Mr. de Thou; mais Mr. Baudri***** Avocat au Grand Conseil, et petit neveu de Bodin, a dit plusieurs fois affirmativement à Mr. Menage que Mr. de Thou avoit esté mal informé de cette particularité. Il me semble qu'il y a autant d'hyperbole dans les loüanges que Gabriel (N) Naudé a données à Bodin, que d'injustice dans le mépris que Cujas, Scaliger, et quelques autres lui ont témoigné. Possevin n'est pas le seul qui l'accuse (O) d'avoir écrit bien des choses qui sont contraires à la Religion, et il y eut des gens qui***** le soupçonnerent de Magie, ou qui assurèrent qu'il étoit mort Juif**. Notez qu'il se déclara assez librement contre ceux qui soutenoient*

* *Mr. de Thou s'est contredit et a refuté ceci lui-même : voiez la remarque I à la fin.*

** *Ex Thuano ib. Voiez la remarque I lettre f.*

*** *Centur. I. cap. 64. p.m. 195.*

**** *Menage, ib. p. 146.*

***** *Menage ibid. page 147.*

***** *Datée de Lân du 29. de Janvier 1590. id. ib.*

***** *Id. ib. pag. 148.*

***** *Id. ib. page 141.*

***** *Voiez la remarque O à la fin.*

***** *Voiez la remarque O. lettre g.*

* Bodin, de la
republ. liv. 2. ch.
5. p. m. 302.

** Tobiat
Magirus
eponymol. p. m.
137. et seq.

*** Pope Blount
cens. Author.
page 524. et seq.

**** Page m.
301.302.

***** A la pag.
103. et suiv.

(d) Menage,
Remarq. sur la vie
de Pierre Ayrault
page 141.

(e) Catel,
Memoires de
l'Hist. du
Languedoc
p. 400.

que l'autorité des Monarques est (*P*) illimitée, mais il ne laissa pas de déplaire aux esprits Republicains. Je croi que ce fut entre autres raisons parce qu'il* soutint d'un côté qu'il y avoit dans l'Europe quelques Monarques absolus, et de l'autre qu'il *n'appartient à pas un des sujets en particulier ni à tous en general d'attenter à l'honneur, ni à la vie* de tels Monarques, soit par voye de fait, soit par voye de justice, quand même ils auroient commis toutes les meschancetez, impietez et cruautez qu'on pourroit dire. Ce sentiment ne paroît pas bien lié avec le dogme qu'il avoit aussi soutenu que la puissance de ces Monarques a des bornes, et qu'ils sont obligez de regner selon les loix; mais après tout on peut conoître dans l'une et dans l'autre de ces doctrines qu'il avoit à (*Q*) cœur le bien public, la paix et la tranquillité de l'État. Les allemans se plaignent beaucoup de lui, et le maltraitent. Voiez sur cela plusieurs passages dans les Recueils de** Magirus, et dans ceux de Pope Blount***. Consultez aussi la harangue**** de Thomas Lansius contre la France. Il y a néanmoins des Allemans qui lui attribuent un esprit, et un jugement sublime, et une très-grande erudition. Voiez les mêmes Recueils. Les Italiens se sont aussi appliquez à le critiquer. Nous en avons des preuves dans les discours politiques de Fabio Albergati, dont la methode ne plaisoit pas trop à Bonifacio Vannozi. Voiez le premier volume***** de ses lettres. On fit à Bodin en Angleterre une reponse très-ingénieuse qui (*R*) pouvoit lui faire conoître qu'il n'avoit pas eu assez de prudence dans ses discours. Il avoit l'estomac si bon qu'il ne fut jamais (*S*) incommodé dans les voïages qu'il fit par mer. Son sentiment sur les Cometes étoit un peu étrange. Voiez la remarque O.

(A) On a dit... qu'il fit l'épithaphe de Clémance Isaure.] Mr. Menard (*d*) l'assure dans ses hommes illustres d'Anjou; mais Catel dans ses Memoires de l'Histoire du Languedoc a écrit que Bodin, estimé l'Auteur de cet Epithaphe, n'en estoit pas l'Auteur, et que c'estoit Martin Gascon. C'est ainsi que Mr. Menage s'est exprimé : voions les paroles de Catel : (*e*) « Il n'y a personne qui doute que l'inscription qui a été apposée au pied-d'estal de ladite statuë ne soit nouvelle, et faicte en

l'année 1557. bien que l'on doute qui est celui qui l'a faite : car quelques uns disent que ce fut Bodin qui a écrit le Livre de la République étudiant à Tolose; les autres que ce fut un nommé Dutil Avocat : mais je croy que ce fut un Avocat nommé Maître Marin Gascon, natif de l'Isle de Rhodéz, qui estoit Capitoul en ladite année, homme fort bien disant en Latin; suivant le tesmoignage du Docte Medecin Ferrier, lequel dans un petit Poëme qu'il a fait imprimer des excellens hommes de Tolose parle dudit Gascon en cette façon.

*Ipsaque de longis regionibus inclyta fama
Gasconum adduxit Rhodium, Ciceronis alumnum ».*

(B) *Que la plaidoirie ne lui fut pas glorieuse.]* Voyez ci-dessus (f) les Paroles d'Antoine Loysel, et joignez y ce passage de Ste. Marthe : *Neque vero quam scriptis comparaverat existimationem praesentia sua minuebat, si quando in familiari hominum congressis de quacunque re proposita diserte copioseque disputaret. Quo magis mirandum est, hominem ea facultate praeditum inter nobiliores curiae Parisiensis advocatos locum obtinere non potuisse : praesertim cum aequales haberet Brissonios, Pascasios, Pithaeos et alios complures, ingenii laude praestantes vires, qui amoenioribus etiam disciplinis incumbere, nec eo minus celebriter in fori luce versarentur (a).*

(f) Page 128.
lettre e.

(a) Sam. marth.
elog. l. 4. page m.
92. 93.

(C) *On l'accuse d'y avoir été plagiaire.]* « Jâque Bongars dans une de ses lettres à Conrad Rittershusius, Commentateur et Traducteur d'Oppian, prêtant que Bodin avoit composé cet ouvrage des écrits de Turnébe : ce qui paroist peu vray-semblable; Bodin n'étant pas moins savant que Turnébe : et en 1555. que Bodin fit imprimer son Oppian, dont il avoit obtenu le Privilège dès 1553. Turnébe estant encore en vie; car il ne mourut qu'en 1565. Cependant Turnébe lui-mesme, à la fin de son édition d'Oppian de 1555. se plaint qu'on lui a volé ses corrections sur cet Auteur. *Septem ab hinc annis, leviter emendaveram Oppianum de Venatione, partim animi conjecturâ, partim libri veteris ope. Eas emendationes quidam usurpavit, et sibi dona-*

vit : quas tamen non putabam tanti, ut in furtivis rebus esse deberent. Eas à nobis vindicatas et recuperatas esse, nemo conqneri debbit : nam rerum furtivarum, lege, aeterna est auctoritas. Ce qui aparemment doit s'entendre de Bodin. Bodin de son costé se plaint dans sa Méthode de l'Histoire, qu'on s'est servi avec ingratitude de son travail sur Oppian. *Quos ego de Venatione libros, cùm Latino versu et Commentariis illustrâsem, quidam Grammaticus, quantum libuit de meo labore detrahens, iterum pervulgavit.* Guillaume Morel imprima en la mesme année 1555. la Traduction en vers Latins des Livres d'Oppian de la Pesche : et les livres d'Oppian de la Chasse, en prose Latine. Et c'est, aparemment aussi, de cette Version des livres de la Chasse d'Oppian, dont a voulu parler Bodin » (b). Notez que la lettre de Bongars citée par Mr. Menage se trouve à la page 82. et 83. du *Gallia Orientalis*. Elle est datée de Francfort le 4. d'Avril 1600. Le Pere de Mr. Colomiés en avoit reçu une copie l'an 1648. Celui qui la lui avoit envoyée la tenoit de Mr. Gronovius le pere qui avoit copié l'original à Nuremberg l'an 1632. chez Nicolas Rittershusius fils de Conrad. On voit dans cette lettre plusieurs choses desavantageuses à Bodin. Ce qui regarde le plagiarisme est conçu en ces termes : *Jam edidisse illum lectiones Turnebi in Oppianum pro suis, nemo nostrorum ignorat* (c). Notez aussi que Mr. Menage a donné pour le justifier une raison qui n'est pas solide. C'est celle qu'il fonde sur ce que Bodin *n'estoit pas moins savant que Turnebe*. Je croi qu'à tout prendre il a raison, car Bodin sans doute étoit plus habile que Turnebe dans la Jurisprudence, dans la Poltique, et dans l'Histoire moderne; mais il lui étoit inferieur dans la Critique, et dans tout ce qui s'appelle les Humanitez; or le livre dont il s'agit appartient à cette espece de science.

(b) Menage ubi supra p. 142.

(c) Voiez la Gaule Orientale de Colonies p. 83. Voiez aussi les lettres de Richterus p. 205.

(D) La liste de ses autres livres, et n'oublierai point ce qui concerne son Heptaplomeres.] Il publia sa methode de l'histoire l'an 1566. et son discours sur le fait des monnoies, et responce aux Paradoxes de Malestroit touchant l'encherissement de toutes choses, et le moyen d'y remedier, l'an 1568. Sa replique fut imprimée in

folio l'an 1576. et ensuite plusieurs (d) fois in 8. et lui donna une très-grande reputation » (e). Mornac en parle en ces termes :

« *Jani Bodini Gallicam Rempubicam
Qui viderit, majus nihil fatebitur
In erudita luce prisici saeculi.
Gallis hic, olim quod Quiriti Tullius. »*

« Le Président de Thou ne parle pas moins avantageusement de cet Ouvrage; quoi qu'il parle de l'auteur moins avantageusement; l'accusant de vanité, qu'il appelle le vice (f) des Angevins. *Opus magnum de Republica Gallicè publicavit : in quo, ut omni scientiarum genere, non tincti, sed imbuti ingenii sidem fecit, sic nonnullis, qui rectè judicant, non omnino ab ostentationis innao genti virio vacuum se probavit.* Ces grans éloges de la République de Bodin me font souvenir de faire part en cet endroit à mes Lecteurs de ce que j'ai ouï dire autrefois à Mr. Naude : que la Rhetorique d'Aristote, la Poétique de Scaligêr, la Sagesse de Charron, et la République de Bodin, estoient de tous les livres ceux qui estoient faits avec le plus d'art. En 1578. Bodin publia ses Tables de Droit, intitulées *Juris universi Distributio*. Elles sont imprimées à Lyon par Jan de Tournes pour Jâque Dupuy, Libraire de Paris. Dans la Dédicace de sa Méthode de l'Histoire, il fait mention de cet Ouvrage de Droit en ces termes : *Juris universi formam sic adumbravimus in Tabula quam tibi exhibuimus spectandam, ut ab ipsis caussis summa genera, generumque partitionem ad infima deducere-mus : ea tamen rationae, et omnia membra inter se apta cohaerent. In quo verissimè à Platone dictum intellexi, nihil difficilius ac divinius, quàm rectè partiri.* Il fit ensuite en 1579. sa Démonomanie des Sorciers, qu'il adressa à Christophle de Thou, Premier Président du Parlement de Paris : à la fin de laquelle il ajouta une Réfutation du livre *de Lamiis* de Jan Wier, Médecin du Duc de Clèves. Il avoit fait en 1576. une Rélation des Estats de Blois. Cette Rélation a esté imprimée, mais sans le nom de son Auteur. Et il fit peu de tans avant sa mort, son Théâtre de la Nature Universelle. Outre tous ces livres, il a fait un Dialogue des Religions, qui n'a point encore été imprimé, intitulé *Hep-taplomeron, sive de Abditis rerum sublimium arcanis*. Il

(d) *Voiez la remarque N lettre n.*

(e) *Menage, ubi supra p. 142. 143.*

(f) *M. Menage se trompe, car M. de Thou veut parler des Français en général, et non pas des Angevins en particulier.*

donne dans ce Dialogue l'avantage à la Religion Juive : ce qui a fait croire à plusieurs personnes qu'il estoit Juif... Dans sa Méthode de l'Histoire, au chap. 6. il fait mention de son livre *de Decretis. Sed haec uberiùs in libro de Decretis disservimus*. Ce livre n'est pas imprimé. Il ordonna par son Testament, dont j'ay vu l'original, que ses livres *de Imperio*, et *Jurisdictione*, et *Legis actionibus*, et *Decretis*, et *Judiciis*, seroient brûlez : ce qui fut fait avant sa mort en sa présance. Auger Ferrier de Toulouse, Médecin et Astronome, et Jan de Serre de Montpellier, et Pierre de l'Hostail, écrivirent contre lui. Il leur répondit sous le nom de René Herpin, qui estoit un homme de la Ville d'Angers. » Mr. Teissier (g) lui attribué la (h) version Française de la harangue Latine que Charles des Cars Evêque de Langres fit aux Ambassadeurs de Pologne dans la ville de Mets l'an 1573. et *consilium de principe recte instituendo, et paradoxon quod nec virtus ulla in mediocritate, nec summum hominis bonum in virtutis actione consistere possit, et historica narratio profectionis et inaugurationis Alberti et Isabellae Austriae Archiducum, et eorum in Belgio adventus*. Il se trompe à l'égard de ce dernier livre; car Bodin mourut avant ce voiage de l'Archiduc Albert, et de l'Infante Isabelle Claire Eugenie.

(g) *Teiss. addit. aux élog. t. 2 pag. 249.*

(h) *Du Verdier Vaux-Privas en fait mention à la page 654. de la Bibliothèque française.*

(i) *M. Menage ib. p. 143. en cite trois passages.*

(k) *Mois de juin 1684. art. 3.*

(l) *Teiss. ibid. p. 250. édit. 1696.*

Quant au Manuscrit que M. Menage nomme *Heptaplomeron* etc. et duquel Mr. Huet a parlé (i) dans sa *demonstratio Evangelica* comme d'un livre abominable, je vous renvoie aux nouvelles (k) de la République des lettres, et je fais cela pour éviter les redites. Mr. Teissier s'abuse quand il dit (l) que Mr. Diecman a publié cet Ouvrage de Bodin à Leipsic. Il falloit dire que l'on trouve beaucoup de particularitez concernant ce livre dans un *Schediasma inaugurale de naturalismo cum aliorum, tum maxime Jo. Bodini* que Mr. Diecman fit imprimer l'an 1683. à Kiel, et qui fut reimprimé à Leipsic l'année suivante.

(m) *Thuan. lib. 117. p. 771.*

(E) *Le fit souhaiter par Henri III.* Mr. de Thou raporte cela d'une maniere qui est fort glorieuse à Bodin. (m) *Dum haec scriberet à Rege Henrico III. qui*

literatis disceptationibus per otium oblectabatur, ad familiare secretum cum plerisque aliis viris doctis saepius est admissus, magnamque laudem ex iis reportavit, quippe qui ingenium in numera haberet, et paratam ad omnia, quae proponerentur, pulcherrimarum rerum copiam qua pollebat acri memoria effunderet. C'est-à-dire selon la version de Mr. Teissier : « Pendant qu'il travailloit à ce Livre, le Roi Henri III., lequel aux heures de son loisir prenoit plaisir dans la conversation des Sçavans, s'entretint diverses fois avec lui en présence de quelques hommes doctes, et ces conférences lui acquirent beaucoup de gloire; car comme il avoit l'esprit présent, et que, s'il faut ainsi dire, il avoit en argent comptant toutes les richesses de son esprit, il étaloit une incroyable abondance de choses curieuses, que son excellente memoire lui fournissoit sur le champ. » Cette narration de Mr. de Thou renferme un Anachronisme que Mr. Menage auroit dû rectifier, et qu'au contraire il a adopté. Mr. de Thou prétend que la faveur de Bodin auprès de Henri III. duroit encore quand cet Auteur composoit la *Demonomanie*. Il suppose aussi que Bodin se sentant disgracié s'attacha au Duc d'Alençon, et obtint chez lui un rang honorable. C'est confondre les tems. Il n'entreprit (a) le livre intitulé *de la demonomanie des sorciers*, qu'en consequence d'un jugement qui avoit été conclu contre une sorciere, et auquel il avoit été appelé le 30. d'Avril 1578. et il (b) étoit Maître des Requêtes et Conseiller du Duc d'Alençon dès l'an 1571. Nous verrons ci-dessous (c) un passage de Mr. de Thou qui nous apprendra que la conduite de Bodin aux Etats de Blois l'an 1576. lui fit perdre les bonnes graces du Roi.

(a) Bodin,
Preface de la
Demonomanie.

(b) Id. de
Republica lib. 1.
cap. 10. p. 255.
edit. Ursell. 1601.

(c) Dans la
remarque I.

(F) *Le plaisir et la gloire de voir lire publiquement dans l'Université de Cambrige ses livres de la République.* J'ai observé bien des fois que pour bien reduire à leurs justes bornes les idées que les Auteurs nous inspirent touchant la prospérité glorieuse des gens dont ils parlent, il faut consulter la personne même qu'ils ornent avec tant d'éclat; il arrive qu'encore qu'elle se soit fait bonne mesure, elle fournit dequoi redresser les hyperboles de ses historiens. Bodin n'en fera pas

(d) Bodinus epist. dedicat. libror. de republ. editionis Latinae.

(e) C'est-à-dire à mettre en Latin son Ouvrage de la Republique.

(f) Sam. marth. elog. 1. 4. p. m. 93.

(g) Menage ubi supra pag. 146.

(h) Id. ib. pag. 147. 148.

ici un exemple aussi clair que je voudrais, mais cependant je puis dire que ses expressions ne sont pas aussi précises que celles de Sainte Marthe. Voici ce qu'il dit : (d) *Tametsi nova occasione ad id (e) maxime impulsus essem, cum Londini Olybium Gallum hominem in privatis illustrium virorum aedibus; alium item apud Cantabriges in ipsa Academia difficili ac molesta ratione Anglis Rempubicam nostram interpretari comperissem.* Ceux qui savent que dans les Colleges des Universitez d'Angleterre il y a des leçons de chambre, et des leçons publiques, trouveront que Sainte Marthe s'est plus avancé que Bodin, car il décide que la Republique de Bodin étoit expliquée à Cambrige dans les Auditoires publics : *Quem (Andium ducem) in Angliam secutus, cum illic E SUGGESTU PUBLICO sua scripta juvenibus enarrari comperisset, ex hoc inusitatae gloriae proventu non mediocrem vigiliarum suarum fructum sibi visus est collegisse (f).* Mr. Menage a suivi la même idée.

(G) *Il se retira à Lân, où il épousa.] (g) « Il épousa Françoise Trouillart, veuve de Claude Guyart, Controleur du Domaine du Roi en Vermandois, et sœur de Nicolas Trouillart Procureur du Roi au Bailliage et Siège Présidial de Lân. Les articles de son mariage sont du 25. Février 1576. » Cette date montre qu'il est nécessaire de rectifier le recit de Mr. Menage. Je m'y suis accommodé, mais c'étoit dans la pensée d'en faire voir ici le défaut. Mr. Menage suppose que l'an 1576, est postérieur aux voyages que fit Bodin avec le Duc d'Alençon en Angleterre et au Païs-Bas : il prétend même que cette année-là est postérieure à la mort du Duc; mais c'est une grande fausseté. Ce Duc alla en Angleterre l'an 1579. Il y retourna l'an 1582. Il entreprit de se rendre maître d'Anvers l'an 1583. et il mourut l'année suivante. Il falloit donc dire non pas que Bodin dechu de ses esperances après la mort de ce Prince se retira à Lân, et s'y maria, mais qu'il retourna chez lui à Laon, où il s'étoit marié l'an 1576. Notez (h) qu'il eut 3 enfans de son mariage, deux garçons Elie, et Jean, et une fille. Il survêcut à Elie, et Jean mourut jeune sans avoir été marié. La fille*

tomba en demence, ne fut jamais mariée, et vécut plus de 80 ans.

(H) *Il eut une charge dans le Présidial de Laon.] (i)* « Le Président de Thou dit qu'il y fut Lieutenant General. C'est au liv. 117. de son Histoire. Mr. Menard dans ses Hommes Illustres d'Anjou, dit qu'il y fut Procureur du Roi. Mr Joly dans ses Notes sur le Dialogue des Avocats de Paris de Loysel, et M. de Mezeray dans son Histoire de France, disent qu'il y fut Avocat du Roi. Ste. Marthe dans l'Eloge de Bodin, dit en général, qu'il y exerça une charge de Magistrature. Il est certain qu'il y fut Procureur du Roi, en la place du Sr. Trouilliart son beaufre. Il dit dans son Testament, qu'il est un des plus pauvres Procureurs du Roi de France. » Notez que Mr. de Thou suppose qu'il n'eut la charge de Lieutenant general qu'après la mort du Duc d'Alençon. (i) *Menage ubi supra.*

(I) *Bien intentionné pour les droits du peuple, et il a cru que cela fut cause.] (k)* « Il y remontra avec une liberté Gauloise, pour user des termes de Mr. de Mézeray, que le fonds du Domaine Royal appartenoit aux Provinces, et que le Roi n'en estoit que le simple usager. Ce que le Roi Henri III. ne trouva point mauvais : disant que Bodin estoit homme de bien. Voyez la Relation de Bodin. Il y remontra aussi que les Députez de deux Côrs ne pouvoient rien décider au préjudice du troisième : et sur sa Remontrance les Députez de l'Ordre Ecclesiastique et les Députez de la Noblesse, qui avoient esté d'avis contraire, changèrent de sentiment : ce qui fit dire au Roi Henri III. que Bodin avoit esté ce jour-là le maistre des Estats. Voyez le chap. 7 (l) du livre 3. de la République de Bodin. » (k) *Id. ib.*
Voyez aussi la lettre Latine qu'il écrivit à Pibrac, et qui se trouve au devant des éditions Françoises de sa République, vous y trouverez ce qui suit : *Res ipsa planum fecit, me in legatione ad Galliae conventus pro populi commodis adversus potentiorum opes, non sine capitis mei periculo, dimicavisse : ac primum omnium ne bella civilia, popularis fundi calamitas, renovarentur, accerrimè restitisse : deinde authorem fuisse ne quis è numero legatorum cooptaretur, qui populi rogationibus* (l) *Pag. m. 485.*

judicandis interesset : contra quam ab omnibus ordinibus una omnium voce decretum erat, cum ipsa popularis ac speciosa videretur, esset tamen à populi commodis valdè aliena : ego ad collegium pontificum et patricos ire jussus, ordinis nostri decreto, illos à proposita, susceptaque sententiae deduxi. Cùm vero praedia publica sub hasta vendere, et quidem alienatione sempiterna, ac tributa duplicare specie levandae plebis propositum esset, idque modis omnibus tentaretur, nos tanto studio intercessimus, ut cùm nihil obtineri potuisset, Rex ipse Homaro Burdegalensium Praeside Molineorum, Ripuario Aquitaniae sindico, ac plerisque alis audientibus dixerit, Bodinum ab ejus commodis non modò dissentire, verumetiam collegarum voluntates ac studia à se avertere consuesse. Si tamen procurator regius tunc fuisset, non aliter sentirem : quia necesse est si lien intumescat, ut caput ipsum, ac caetera membra contabescant, quid igitur facere decuit plebis legatum? Cùm autem nullis illecebris flecti potuissem, omnes penè Viromanduorum civitates, quae me absentem, et certè repugnantem communibus suffragiis elegerant, literis quorundam persuasae, procuratores ad conventus miserunt, ut Bodinum, si fieri posset, à suscepta legatione revocarent, quasi qui duplices in Republica religiones tueretur : sed non prius procuratorias tabulas in comitio aperuerant, quam summa cum ignominia explosi fuere. Ex eo tamen quantum detrimenti meis rationibus allatum sit, satis intelligunt, qui saepius audierunt libellorum in regia magistrum me designatum à Principe ante à fuisse.

(a) Thuan. lib.
63. pag. 187.

Ce que Mr. de Thou narre touchant ces mêmes choses est très-glorieux à Bodin. Il dit (a) que les Cahiers des Estats aiant été présentez au Roi, on proposa au Tiers Etat de nommer douze Commissaires qui assisteroient à l'examen qui seroit fait de ces Cahiers au Conseil du Roi. On avoit agréé cela au commencement; mais la chose aiant été de nouveau examinée Bodin opina qu'il ne faloit point en user ainsi; et conseilla à ses Collegues de ne nommer aucun Deputé; et de s'oposer aux deputations que le Clergé et la Noblesse voudroient faire. Il fut envoyé aux deux autres Chambres, et leur fit voir par plusieurs raisons

le peril qu'il y avoit à commettre à un petit nombre de personnes la decision de ce qui avoit été demandé par tous les trois Ordres du Roiaume; que quand même les Commissaires qu'on nommeroit seroient à l'épreuve de la corruption, la présence du Roi pourroit les intimider, les brigues, et les instances des courtisans pourroient les seduire. On lui repondit, il repliqua, et enfin il gagna sa cause par la fermeté avec laquelle il fit entendre que le tiers Etat s'oposeroit aux deputations. Henri trois fut fort fâché de cela, et en voulut du mal à Bodin. (b) *Itaque Rex Bodinum, quem unice diligebat, et ob raram eruditionem ac multam variarum rerum experientiam, dum cibum caperet, libenter audiebat, ab eo tempore non tam benigno vultu dignatus est, quod ordinib. prioris sententiae mutandae auctor extitisset, et ea in re quantum ad circumagenda ordinum ingenia momenti haberet, minus grato regi experimento docuisset.* Ce Prince fit représenter aux Etats la (c) nécessité où il étoit d'aliéner une partie de son domaine; mais ils rejeterent cette proposition, et ce fut Bodin qui les y determina principalement, car les plus considerables Deputez corrompus par des promesses chanceloient déjà. (d) *Pessimum de domanio affectatae necessitatis obtentu alienando commentum, Bodino praecipue auctore (nam praecipui jam promissis corrupti nutabant) evanuit, quod si locum tunc habuisset, sub principe profuso misere dilapidatum fuisset.* Le même Bodin résista courageusement aux cabales des partisans de Mrs. de Guise, qui vouloient faire conclure la guerre contre les Huguenots (e). Inferons de ceci que Mr. de Mezerai se trompe quand il assure que le Roi louïa les opositions de Bodin à l'alienation du Domaine. Il confond deux choses qu'il auroit dû distinguer. La conduite de Bodin fut aprouvée au Conseil du Roi, quand quelques villes se plainquirent (f) de ce qu'il avoit combattu la proposition de ne point souffrir deux Religions dans le Roiaume, cela fut antérieur aux deux affaires dont Mr. de Thou vient de nous parler, et qui firent perdre à Bodin les bonnes grâces d'Henri trois. Remarquons aussi une contradiction de Mr. de Thou. Il dit dans la page 183. que Bodin aiant aperçu que ces remontrances contre les complots de ceux qui vouloient enfreindre les édits de pacifi-

(b) *Id. ib.*

(c) *Necessitate quae potentissimum telum est, urgente, id licere continderet quippe cum constet salutem populi legem esse debere. Id. ib.*

(d) *Id. ib. pag. 188. col. 1.*

(e) *Id. ib. col. 2.*

(f) *Homines a factiosis subornati venerunt qui Bodinum contra mandatua sua intercessisse dicerent, quibus in consistorio regio auditis nihilominus prononciatum est, Bodinum nihil nisi recte fecisse. Id. ib. pag. 183.*

cation seroient inutiles, s'abstint de parler de cette matiere. *Cum videret homo futuri providus, conjuratione facta eo animos inclinare, et fatali Regis ac consiliariorum ejus caecitate effecit, ut ab illis, qui prohibere poterant, praepostera prudentia in ea re dissimularetur, hujusmodi publicis sibi perniciosis et in publicum nihil profuturis admonitionibus deinceps abstinuit (g).*

(g) Thuan. ubi supra, pag. 183.

Mais dans la page 188. il nous apprend que ce même Jurisconsulte s'oposa vigoureusement à la faction de Mrs. de Guise, lors même que les Cahiers des Etats aiant été presentez au Roi, il sembloit que la commission des Deputez étoit expirée. L'opposition rouloit sur le dessein de renouveler la guerre contre ceux de la Religion. Les partisans du Duc de Guise avoient gagné le Clergé et la Noblesse : ces deux corps formoient souvent des conventicules pour éloigner les propositions de paix. Bodin qui à cause que les Deputez de Paris étoient absens, se voioit alors à la tête du Tiers Etat, s'oposa (h) avec beaucoup de courage à ces pratiques, et quand on lui dit que la chose avoit été ainsi resoluë dans les Etats, et que l'assemblée n'avoit plus d'autorité, vous êtes donc des rebelles, leur répondit-il hardiment, puis que vous reconnoissez que vôtre deputation est finie, et que vous ne laissez pas de vous assembler; mais je suis d'un autre avis, nous pouvons encore presenter au Roi une Requête, les assemblées où l'on traitoit de la paix à Rome pouvoient être moins solennelles que celles où il s'agissoit de commencer une guerre : (i) *Et cum illi ita in comitiis conventum dicerent, et postulatis semel Regi oblatis nullas ordinum partes esse, quippe extinctis mandatis, audacter respondit, in perduellionis crimen ipsos incurrere, qui cum potestatem agendi vel propria confessione non habeant, tamen cotidie conventicula celebrent, verum se aliter censere, et licere adhuc Regi supplicare. Nam ut* etc. Il étoit nécessaire que je fisse voir la contradiction de Mr. de Thou; il avoit diminué notablement et sans sujet l'honneur de Bodin.

(h) Summa fiducia intercessit. Id. p. 188.

(i) Id. ib.

(k) Gréard, défenses pour les particuliers qui possèdent des bois en Normandie contre la prétention des droits de Tiers et Danger, apud Menage ubi supra, pag. 146. 147.

(K) Procureur du Roi d'une Commission pour les Forests de Normandie.] (k) « Maistre Jean Bodin Avocat au Parlement de Paris, persuada au Roi Charles IX. que le droit de Tiers et Danger estoit un

droit general sur tous les Bois de Normandie, et se chargea des soins de cette recherche en qualité de Procureur de la Réformation. Il n'y eut presque point de famille dans la Province qu'il n'attaquast. Il instruisit, comme il le dit lui-même dans ses écrits, jusqu'à quatre cens procès. Et il poussa l'affaire jusqu'au point qu'il ne manquoit plus à l'exécution de son dessein, que la déposition actuelle de tous ceux qui avoient des Bois. Toute la Normandie fut émeuë de son entreprise. Le Parlement s'assembla plusieurs fois sur ce sujet. Il nomma des Députez : et la Noblesse suivit son exemple. Enfin le Roi fut touché de leurs plaintes, et convaincu par les raisons qui lui furent représentées, et pour finir cette recherche, qui avoit duré plusieurs années, il fit un Edit en l'année 1571. par lequel il ordonna l'aliénation des droits de Tiers et Danger qui lui appartenoient sur les Bois de la Normandie. Et par ce mesme Edit il reconnut que ces Bois estoient en petit nombre, et que le revenu qu'il en tiroit, n'estoit pas considérable. Bodin qui ne se pouvoit rendre, s'opposa à l'enregistrement. Mais le Roi donna une Déclaration, par laquelle, sans avoir égard à son opposition et à ses protestations qu'il declara nulles, il ordonna qu'il seroit passé outre à l'exécution. » Ce passage m'a paru digne d'être rapporté tout entier, 1. parce qu'il contient un fait curieux et peu connu; 2. parce qu'il est propre à faire conoître le naturel de Bodin, je veux dire son ardeur, son activité, sa vigilance, et sa fermeté.

Il va nous dire lui-même quelques circonstances de sa procedure qui confirmeront la chose. *(bb) Et me souvient que le Roy Charles IX. ayant decerné ses lettres patentes l'an M.D.LXX. pour la reformation generale des eaues et forests de Normandie, qui tiroit apres soy la cognoissance du plus beau de son domaine, les Presidents et Conseillers du Parlement de Rouën furent interdits d'en cognoistre : et combien qu'ils eussent remué ciel et terre pour empescher l'interdiction, si est-ce qu'en fin ils l'accorderent, apres que je leur eu presenté les jussions réitérées, et que je tenois en proces XXII. Conseillers, et le premier President à partie, pour les cas resultans de la commission : et tout le corps de la ville*

(bb) Bodin, de la république, liv. 3. ch. 2. p. m. 381. Voyez le aussi au chapitre 6. du livre 6. p. m. 1031.

de Rouën, pour les droits qu'ils pretendoient contre le Roy, et que c'estoit la cause pour laquelle j'avois obtenu l'interdiction.

- (L) Il avoit été de la religion, cependant en 1589, il persuada aux habitans de Lân de se declarer.] Mr. Menage (a) dit qu'il a su le Protestantisme de Bodin par une de ses lettres à Jan Bautru des Matras Avocat celebre du Parlement de Paris. Mr. Colomiés a publié une partie de cette lettre dans sa *Gallia (b) Orientalis*. Il est clair comme le jour que c'est la lettre d'un bon Huguenot : elle n'est point datée, on y peut conoître seulement qu'elle fut écrite après la premiere guerre civile, j'entens celle qui fut terminée au mois de Mars 1563. Mr. de Thou (c) raconte que la Ligue aiant envoyé à Laon l'ordre de ne plus reconoître le Roi Henri III. Bodin qui avoit été autrefois de la Religion, et qui depuis n'en avoit jamais été guere éloigné, loua la conduite de la Ligue, et par le conseil de l'Evêque harangua le peuple, et dissipa les scrupules et les craintes des habitans. Il n'épargna point au Roi les noms de perfide et d'hypocrite, ni les mauvais augures, c'est, disoit-il, le Roi 63. de France; il sera le dernier comme l'an climaterique 63. est ordinairement le dernier de la vie humaine. C'est ainsi qu'il poussa la ville de Laon à s'associer avec les ligueux : il écrivit (d) sur ce sujet une lettre qui fut imprimée (e). Voila comment les Nicodemites font quelque fois plus de mal qu'un ennemi déclaré : ils savent qu'ils sont suspects : cela fait que dans la crainte d'être perdus sans ressource s'ils n'effacent les soupçons, ils temoignent plus de zèle pour le parti qui prevaut, que ceux qui ont déjà donné assez de preuves de ce même zèle. Notez bien ces paroles de Mr. de Thou; *Videri regem huic regno Francico fatalem, et ultimum ex ea familia fore*, que vouloit dire Bodin par ce passage? pretendoit-il qu'Henri troisième seroit le dernier Roi de la branche de Valois? Il ne faloit pas être grand Prophete pour deviner cela à l'égard d'un Prince qui étoit le seul de reste de cette branche, et qui étoit marié à une jeune femme sterile. Pretendoit-il qu'aucun Prince de la 3. Race ne monteroit sur le thrône après Henri troisième? En ce cas l'évenement l'a dementi. Cependant
- (a) *Menage ubi supra pag. 147.*
- (b) *Pag. 76. et seq.*
- (c) *Thuan. lib. 94. pag. 262. ad. ann. 1589.*
- (d) *Au President Brisson.*
- (e) *Thuan. ibid.*

Mr. de Thou fait un grand cas des predictions de Bodin. (f) « Il repara cette faute (g) par l'admirable prédiction qu'il fit de l'issuë inesperée de ces troubles; car quoiqu'il n'y eût point d'apparence de paix, il publia par avance l'année et le mois qu'elle devoit être concluë, et l'évenement fut conforme à ce qu'il avoit prédit. »

(M) *Il mourut... en 1596 dans sa soixante settième année.* Il témoigne (h) dans son testament daté du 7. de Juin 1596. qu'il passe l'âge de 66. ans. Cela refute ceux qui disent (i) qu'il mourut l'an 1585. et ceux qui assurent qu'il (k) vécut plus de soixante dix ans, ou qu'il (l) n'en vécut que 55. Notez que l'épître dedica-toire de son *universae naturae theatrum* est datée de Laon le 25. de Fevrier 1596. Cela est un peu mortifiant pour ceux qui mettent sa mort à l'année 1585.

(N) *Autant d'hyperbole dans les louanges que Gabriel Naudé... que d'injustice dans le mepris que Cujas, Scaliger, et quelques autres.]* Voici le jugement que Naudé faisoit de Bodin dans un Ouvrage qu'il publia en 1625. (m) *Ce premier homme de la France Jean Bodin... apres avoir par une merveilleuse vivacité d'esprit accompagnée d'un jugement solide, traicté toutes les choses divines, naturelles et civiles, se fut peut-estre mescogneu pour homme, et eust esté pris infailliblement de nous pour quelque intelligence, s'il n'eust laissé des marques et vestiges de son humanité dans cette Demomanie, qui a esté fort bien jugée par le defunct Serenissime Roy de la grande Bretagne, (1) majori collecta studio quam scripta judicio : ce qui peut estre arrivé parce que ce grand Esprit qui entendoit fort bien la langue sainte, s'est amusé plus qu'il n'estoit à propos à la doctrine des Rabins et Thalmudistes, quibus, comme remarque le Jesuite Possevin. (2) hoc libro tam videtur addictus, ut ad eos saepius recurrat quàm ad Evangelium.* Naudé publié en 1627. son *Advis pour dresser une Bibliotheque*, et observa (n) que s'il est question de la Republique de Bodin il faut *inferer qu'on la doit prendre, parce que l'Auther a esté des plus fameux et renommez de son siecle, et qui a le premier entre les modernes traicté de ce sujet, que la matiere en*

(f) *Id. lib. 117. pag. 771. apud Teissier addit. to. 2. pag. 247.*

(g) *C'est celle d'avoir dit beaucoup de choses injurieuses au Roi Henri III. et au Roi de Navarre.*

(h) *Menage ubi supra pag. 147.*

(i) *Moreri, Hosman, Bucholcerin indice Chronol. p. m. 682 Paul Freher in Theatro pag. 895.*

Saldenus Ot. Theol. pag. 797. (où il ignore que nôtre Bodin soit l'auteur des dialogues de abditis rerum sublinium arcanis) sont de ceux-là.

(k) *Thuan, ubi supra.*

(l) *Menard apud Menage ubi supra.*

(m) *Naudé Apolog. des grans hommes. chap. 7. pag. 127.*

(1) *In lib. de strigib.*

(2) *In Judicio librorum Bodini.*

(n) *Bodin. Advis pour dresser une Bibliotheque pag. m. 96.*

est grandement nécessaire, et recherchée au tems où nous sommes, que le livre est commun, traduit en plusieurs langues, et imprimé presque tous les cinq ou six ans. Joignez à cela ce qu'il disoit (o) à Mr. Menage, et ce qu'il a publié dans sa Bibliographie politique, (p) où il ne paroît pas être de sang froid en louant Bodin, mais plutôt saisi du plus violent enthousiasme qui ait fait voler jusques aux nues les hyperboles des Poëtes. Comme c'est un livre aisé à trouver, et que le passage qui concerne nôtre Bodin contient plusieurs lignes, j'y renvoie mon lecteur, et n'en copierai rien.

(o) Ci-dessus
p. 636. lettre F.

(p) Pag. 513. et
seq. in édit.
Rotterdam.
1692.

Parlons du mepris de Cujas. On apprend par une lettre de Bongars que Cujas aiant ouï dire qu'il avoit été censuré dans la République de Bodin, et n'aïant pu trouver cet Ouvrage chez les Libraires l'emprunta de (q) Bongars, et declama quelques jours après contre Bodin pendant plus de deux heures. Cette leçon de Cujas fut envoyée à Bodin, et l'obligea de mettre au devant de la 2. édition de sa République une épître Latine où il maltraita Cujas : il profita des remarques de celui-ci, car il effaça dans cette 2. édition toutes les choses que Cujas avoit censurées, *eorum quae Cujacius notaverat in ista altera editione nec volam reliquit nec vestigium* (r). Cujas repondit dans le chapitre 38. du livre 8. de ses observations, et se servit de l'anagramme *Andius sine bono* pour designer son Antagoniste. Voyez Mr. Menage (s) qui observe outre cela que Bodin avoit maltraité Cujas sans le nommer, dans ces paroles de la preface de sa methode de l'histoire, *Hostium aspectum ferre non magis possunt, quam is qui in Scholis Biturigum tanta cum gloria florebat : id est, strabo inter caecos acutissime cernebat. Cum in forum venisset, de levissima quaestione consultus obmutuit : non sine acerba Riandi reprehensione.* Notez en passant que Moreri et plusieurs autres qui disent que Bodin fut nommé *Andius sine bono*, à cause de sa pauvreté se trompent. Cujas dans cette anagramme ne faisoit aucune allusion à la fortune de Bodin, il consideroit seulement les dispositions de l'ame. Quelcun (t) debite que la Reine Elizabeth emploia cette expression en parlant à nôtre Bodin, et il cite Burgoldensis. Il se trompe dans sa citation; car ce Burgoldensis dit seu-

(q) Ce fut en
1576. Bongars
étoit venu
d'Allemagne
depuis peu pour
étudier en Droit
sous Cujas.

(r) Tiré de la
lettre de Bongars
à Conrad
Rittershusius que
Colomiés a
publiée dans sa
Gallia Orientalis.

(s) Menage ubi
supra p. 144.

(t) Diecman. de
Naturalismo
pag. 2.

lement que cette Reine l'apella Badin. (v) *Homo iste sine bono, sive Badin (uti illum Elizabetha Angl. Regina appellavit) licitum esse putat suorum popularium dignitatem honesto mendacio tueri in suâ Methodo Histor. c. 4.* Un autre pretend que la manière peu avantageuse dont Bodin a parlé des femmes au chapitre 5. du 6. livre de la Republique, lui attira « *une raillerie fort piquante... La Reyne Elizabeth qui en faisoit d'ailleurs pourtant assez de cas, prit plaisir à le faire passer exprés en Angleterre pour le renvoyer froidement avec ces mots, Bodin apprenez en me voyant que vous n'estes qu'un Badin (w).* » Un Docteur de Louvain remarque que lors que Bodin étoit à Londres pour negocier le mariage de son maître Hercule (x) Duc d'Alençon, la Reine avoit accoutumé de l'apeller Maitre Jean Badin : *Pro Bodino solebat eum Regina Magistrum Joannem Badinum appellare (y).* Rien n'empêche de croire qu'elle n'ait parlé ainsi, car la Cour alors n'étoit guere moins dans le goût des pointes que le peuple, mais il est faux que cette Princesse ait fait venir tout exprés cet Ecrivain afin de le mortifier par cette turlupinade. Il fut à Londres à la suite du Duc d'Alençon son maître. Il y fut aussi en qualité d'Envoié de ce même Duc.

(v) *Burgold. notitia rerum Imperii Romano-Germanici part. 1. pag. 33.*

(w) *Ancillon, Mélanges critiques to. 2. p. 5.*

(x) *Mr. Crenius Animad. parte 1. p. 93. n'a pas raison de critiquer ce nom et ce titre.*

(y) *Libert. Fromondus Meteorolog. lib. 5. cap. 1. art. 4. p. m. 240.*

Ce que Scaliger disoit de Bodin étoit bien desobligeant (z). *Bodinus patrem Jul. Scaligerum falso ignorantiae Matheseos arguit, ipse indoctrissimus valdeque jejunus, cum quicquid à multis annis doctrinae consequutus est, transcripserit ex aliorum laboribus, imo et ex meo libello in Varronem de lingua Latina, cujus paginas integras suas fecit fur impudentissimus, et in unum velut chaos congescit, plurima scribens quae ipse non intelligit. Denique librum de Methodo legendae historiae inscripserit, in quo nihil minus quam ea de re tractat, ut titulo suo nullo modo respondeat oratio, quod quidem Verrius Flaccus notavit in Originibus Catonis quae nihil minus inquirunt quam Italiae origines. Porro si quis velit in illum scribere, je luy dresseray tout son fait : neque enim mihi honoris loco ducam aliquid proferre quod meo nomine circunseratur.* Vous voyez qu'il le nomme très-ignorant, et qu'il tiendroit à deshonneur de le refuter. Quelle arrogance, et qu'elle sied mal aux gens

(z) *Scaligerana l. pag. m. 30. 31.*

de lettres, quoi qu'elle soit fort commune parmi eux. Apellons de ce jugement de Scaliger à celui de Mr. de Thou, et si nous voulons disputer à Jean Bodin la qualité d'Ecrivain exact, et judicieux, laissons lui sans controverse un grand genie, un vaste savoir, une memoire, et une lecture prodigieuses. Les Ouvrages d'où il a tiré sa gloire n'ont pas eu besoin des emprunts d'un Commentaire sur Varron. Ils n'étoient pas d'une espece à tirer de là quelque éclat, et il y a lieu de croire que Scaliger et Cujas n'eussent pas été capables de produire ce qu'il fit avec tant de force aux Etats de Blois.

(O) *Possevin n'est pas le seul qui l'accuse d'avoir écrit bien des choses... contraires à la Religion.*] Alleguons d'abord son panegyriste Naudé, qui observe que ceux qui ont écrit contre la Republique de Bodin n'ont été que les Pygmées attaquant Hercule, de sorte que cet Auteur hors de crainte de ce côté-là, ne doit redouter que les censures de l'Eglise. (a) *Scio equidem, Fabium Albergatum hominem Italum, et Serrium, ac Augerium Ferrerium, Gallos (b), magnis conatibus, et libris ad id consequendum editis, periculum illi ac ruinam intente : sed eventus docuit eundem fuisse istius pugnae eventum, quem Pygmaeorum cum Hercule : ut non jam ad miniatas alicujus Attici aut Hyperattici ceras trepidare debeat, sed ad Ecclesiae solius judicium; cujus censuris quoniam vehementius urgetur, quam inimicorum argumentis, hinc est, quod ipsius libri e volvi minime debeant, nisi obtenta prius et hunc et quoslibet auctores politicos legendi facultate.* Un peu plus bas il le blâme d'avoir trop commis les intérêts de la vraie foi, et il approuve à cet égard-là les plaintes de Possevin. (c) *Quibus (quaestionibus) certe compescendis dirigendis-que ad finem Religionis Christianae praeceptis ac instituto consentaneum, sane haud necesse erit, diversas inter se Religiones committere; quemadmodum non sine dispendio verae pietatis superioribus annis fecere, Petrus de Alliaco Cardinalis et Episcopus Cameracensis, in opusculo quodam astrologico de tribus sectis; Hieronymus Cardanus in libris suis de subtilitate; et Joannes Bodinus, composito, sed nondum edito, (atque utinam nunquam edatur), de rerum sublimium arcanis ingenti*

(a) *Naudaeus Bibliogr. polit. pag. m. 23. 24.*

(b) *Notez que Bodin au commencement de l'Apologie de René Herpin fait mention non seulement d'un Ostatus Vasco (c'est celui que M. Menage ci-dessus pagee 636 lettre f nomme Pierre de l'Hostail) mais aussi d'un Andreas Frankebergerus Saxo qui avaient écrit contre sa République.*

(c) *Naudaeus ib. p. 33.*

volumine; quod equidem, Jesuitam Possevinum non perperam de ipso iudicium tulisse, argumento esse potest validissimo certe manifestissimoque. L'Auteur du livre de *justa Reip. Christianae in reges impios et haereticos auctoritate*, accuse Bodin (d) d'indifference sur le chapitre de la Religion, et de n'être pas contraire aux Protestans. Le Jesuite Martin del Rio soutient que la Demonomanie de Bodin est pleine d'erreurs, et que dans l'édition même d'Anvers que l'on donna comme corrigée, il reste beaucoup de choses dangereuses, et qui marquent la Religion amphibie de l'Auteur, (ee) *Manent multa noxia, et quae ambiguam auctoris fidem satis contestantur, nocereque legentibus possunt.* C'est pourquoi, ajoute-t-il, cet Ouvrage-là a été justement mis par l'inquisition de Rome dans le catalogue des livres defendus. Il promet de faire voir que le *Theatrum universae Naturae* du même Auteur contient des dogmes si contraires à la Theologie, que pour le moins on peut les qualifier erronez et entierement temeraires. Notons que l'Ouvrage de la Republique eut le même sort à Rome que celui de la Demonomanie, quoi que l'on eût inseré (f) dans la traduction Italienne certaines choses que des amis officieux jugerent capables de conserver à Bodin la reputation de bon Catholique. Sa Methode de l'histoire, et son Theatre de la Nature n'eurent pas un meilleur sort auprès des Inquisiteurs. Voici quelque chose de terrible : (g) *Ceux qui montent en chaire icy font des contes, declament contre Bodin tout un Sermon, et le deschirent, sans se souvenir que le vilain a esté de la ligue et est mort Juif, sans parler de Jesus Christ par les dernieres paroles que j'ai en vers de lui.* Voilà ce qu'on trouve dans une lettre de Jaques Gillot à Scaliger datée de Paris le 9. de Fevrier 1607. Ce que Mr. Diecman a trouvé dans un manuscrit, et qu'il a inseré dans son Ouvrage de *Naturalismo* est encore plus terrible. *Naudaeus in ἀποσπασματιώ Gallico ex MScto laudati Patini mecum benevole a Viro Nob. communicato, de hoc opere.* C'est un livre bien fait, *inquit*, mais fort dangereux, parce qu'il se mocque de toutes les religions, et enfin conclud, qu'il n'y en a point : aussi n'en avoit il point luy mesme : il mourust comme un chien, sine ullo sensu pietatis, n'estant ny Juif, ny Chrestien, ny Turc. *Alius ἀδέσ-*

(d) *Unius viri indifferentis, et Protestantibus non iniqui testimonio comparationem hanc transigam. G. Guillelmus Rossaeus de justa reip. cap. 4. n. 3. p. 194. edit. Antverp. 1592.*

(e) *Del Rio, disq. Magic. 1. 1. cap. 3. p. m. 23.*

(f) *Loscher de Patrocino in script. publ. pag. 41. apud Diecmannum de Naturalismo pag. 4.*

(g) *Epistres françaises écrites à Scaliger pag. 439.*

(h) *Diecmannus*
ubi supra p. 12.

(i) *Voiez la Gallia*
Orientalis de
Colomies p. 86.

(k) *Apologie de*
René Herbin
fol. 2. verso.

(l) *Possevin. in*
Biblioth. selecta
lib. 16. cap. 9.
pag. 269. 270.
to. 2.

ποτου *ibidem* in *MSC. Patini* : Bodin estoit un étrange compagnon en fait de religion. Il mourut de la peste à Laon 1596. assez vieil, et ne dit pas un mot de Jesus Christ en mourant (h). Je ne sçai si ceux qui prechoient contre Bodin dans les chaires de Paris l'an 1607. avoient ouï dire quelque chose des dispositions qu'il temoigna en mourant, ou des doctrines pernicieuses de *l'Heptaplomeres*. Scaliger ne pouvoit comprendre d'où venoit leur dechainement. *Illud velim ex te scire*, écrivoit-il à Charles l'Abbé vers (i) la fin du mois de Fevrier 1607. *quare Pontificii tam acerbe quotidie in Bodinum declament. Certe quod mancipium ambitionis fuerit, propterea odio illis esse eum non crediderim. Aliam subesse causam necesse est; quam ex te scire velim. Hujus igitur tam inopinati odii causam, et quare hominem pridem mortuum canes ex tumulo eruant, neque ejus manes quiescere sinant, à vobis expecto.* Il ne faut pas oublier qu'aussi-tôt que la Republique de Bodin eut paru il y eut des predicateurs qui declamerent contre lui. Lisez sa lettre Latine du 13. de Mars 1581. au commencement de l'Apologie de René Herpin : vous verrez qu'il y remarque deux choses, l'une que de Serres qui avoit publié contre lui un million d'injures en avoit été chatié severement, l'autre qu'encore que ceux qui medisent de quelcun en chaire soient aussi coupables que ceux qui l'offensent par écrit, il y a neanmoins des predicateurs qui ternissent impunément sa reputation et celle de plusieurs autres gens de bien. (k) *Serranus ille qui inaudito genere scribendi; ac probris inusitatis libellum complevit, ipsius principis jussu poenas graviores dedit, quàm optare potuissem. Ac tametsi eodem scelere obligantur, qui publicis in concionibus nomen cujusquam laeserunt, videmus tamen legibus solutes, non modo meam, sed etiam optimi cujusque existimationem impune violare, qui prudenter ferendum putat, quod aufferri non potest.*

Mais il n'y eut personne parmi les Catholiques Romains qui temoignât plus de chaleur contre ce Jursiconsulte que le Jesuite Possevin. Voiez (l) avec quelle envie de censurer il épluche la méthode de l'histoire, et avec quels tours de Sophiste il empoi-

sonne des propositions qui peuvent avoir un bon sens. Son grand grief est que Bodin parle de Luther, de Calvin, et de Melanchthon en termes honnêtes, et qu'il voudroit que l'on mit des bornes à la puissance papale. Voiez sur tout le petit livre (m) où Possevin a donné son jugement *de quatuor Scriptoribus, Philippo la Nua, Jo. Bodino, Philippo Mornaeo, et Nic. Machiavello*. Il a pretendu que les Ouvrages de Bodin étoient remplis d'un très grand nombre d'erreurs, d'heresies et d'impietez (n).

Les Protestans n'ont point gardé le silence sur les erreurs de cet Ecrivain, car pour ne rien dire de Grotius, (o) qui déclare que Bodin avoit fait de grandes breches à sa foi par ses habitudes avec les Juifs, nous pouvons citer Meric Casaubon (p) qui avouë qu'il ne sait que croire de la religion de ce personnage, s'il le doit compter ou parmi les Catholiques ou parmi les Protestans. Le Ministre Lutherien (q) qui m'apprend cela, étend beaucoup plus ses doutes, et paroît fort disposé à croire qu'enfin cet Auteur se dépouïlla de tout sentiment de Christianisme. Il s'attache particulièrement à le convaincre d'avoir tout réduit à la religion naturelle. Un Docteur Lutherien (r) a remarqué qu'il y a dans les discours physiques de Jean Bodin plusieurs choses qui doivent être en abomination aux Chretiens. Il observe aussi qu'on les debite sous le personnage de Theodore, et qu'un autre personnage sous le nom de Mystagogue repond assez froidement, *il ne faut rien prononcer à la legere sur des sujets si difficiles, de rebus tam arduis nil temere esse affirmandum*. Je trouve en effet que le Mystagogue de Bodin à la page 222. du Theatre de la Nature, édition de Hanaw 1605. emploie cette reponse, *de rebus tam arduis et à communi sensis remotis nec temere quicquam affirmare, nec leviter cuiquam assentiri velim : mihi satis est certissimis argumentis et ad assentiendum necessariis demonstravisse cometas non esse incendia ab exhalationibus concepta*. Cette reponse se raporte à un sentiment fort étrange que Bodin venoit d'exposer sous le nom de Theodore, c'est que les Cometes sont des esprits qui aiant vecu sur la terre pendant des siecles innombrables, et étant enfin parvenu au voisi-

(m) Il fut imprimé à Rome l'an 1592 et à Lion l'an 1593.

(n) Teissier ubi supra p. 248.

(o) Grotius epist. ad Cordesium apud Colomesium in gallia Orient. pag. 85.

(p) Meric. Casaub. apud Diecman. ubi supra p. 5.

(q) Diecman. Ibid. p. 6.

(r) Joh. Henricus Ursinus in S. Jeremiae Virga vigilante et olla succensa p. 40. apud Th. Crenium animadv. philolog. et histor. parte 2. p. 176.

(a) Bodin in
Theatro naturie
lib. 2. pag. m. 221.
222.

(b) Cette omission
est dans l'édition
dont je me sers,
qui est celle
d'Allemagne in 4.
Elle est aussi
dans celle
d'Amsterdam in
folio 1668. car
Mr. Crenitus qui
raporte ce
passage de
Vossius ubi supra
pag. 175. avec
l'omission du
viguerunt in
terris, cite cette
édition
d'Amsterdam.

(c) Vossius de
Orig. et Prog.
Ideol. 1. 3. cap. 9.
p. m. 774.

(d) Thuan. lib.
117. pag. 771.

nage de la mort celebrent leur dernier triomphe; ou sont rapellez au firmament comme des étoiles brillantes. Cela est suivi de famine, et de peste, etc. parce que les villes et les peuples perdent les Gouverneurs et les chefs qui apaisoient le courroux de Dieu. Il est nécessaire que je mette ici ses paroles. (a) *Democriti sententia in mentem mihi recurrit, ut existimem cometas esse illustrium virorum mentes, quae posteaquàm innumerabilibus seculis viguerunt in terris, tandem obiturae, ut omnia quae oriuntur occasum minantur, extremos peragunt triumphos, aut in coelum stellatum quasi splendida syderae revocantur : ac propterea sequuntur famas, morbi populares, civilia bella, quasi civitates ac populi ducibus illis optimis et gubernatoribus qui divinos furores placabant, desererentur.* Il est visible qu'il y a une faute à *illustrium vivorum*, ou que Bodin donne à ces mots-là un sens tout particulier; car le sens ordinaire d'*hommes illustres* ne convient point à ce qui suit, c'est-à-dire à ces siècles innombrables de vie passez sur la terre que Bodin accorde aux esprits dont il fait mention. Disons donc qu'il veut parler des Genies, ou des Anges, et qu'il suppose qu'ils sont sujets à la mort. Vossius en rapportant ce passage a sauté (b) deux ou trois mots très-essentiels : *Viguerunt in terris*, il n'a pas laissé d'y trouver une impiété, *ubi quod animas mori ait*, dit-il, (c), *id si non aliud voluit dicere quam verba videntur sonare, sane impietate summa non vacat. Tolerabilius quod aetherorum animas in sidera revocari.*

Finissons par des paroles de Mr. de Thou, qui nous apprenent que l'on crut que Jean Bodin étoit Magicien : *Postea et Daemonomaniam Gallice itidem scripsit, in qua dum materiam ab aliis tantopere agitatam ad versus Joannis Wieri plerunque sententiam, enucleatius retrahat, magicae rei ac vetularum istiusmodi artium crimen minime effugit (d).*

(P) Il se declara assez librement contre ceux qui soutenoient que l'autorité des Monarques est illimitée. Il soutint que les Monarques ne peuvent imposer des tributs sans le consentement du peuple, et qu'ils sont plus obligez à observer les loix de Dieu, et celles de la nature que leurs sujets, et les conventions qu'ils

passent leur imposent la même obligation qu'aux sujets. Il dit que la plupart des Jurisconsultes avoient enseigné le contraire, et ce qu'il fut le premier qui osa combattre l'opinion de ceux qui écrivirent sur les moïens d'étendre les droits du Roi. Voici ses paroles :

(e) *Miror tamen esse qui putent unius potestati tribuere me plus aliquantum, quàm deceat fortem in Republica civem : cùm alibi saepe, tùm vero libro primo, capite octavo nostrae Reipublicae, eos ego qui de jure fisci ac regalibus amplificandis scripsère, sententias primus omnium, et quidem periculosissimis temporibus refellere non dubitarim, quod Regibus infinitam supraque divinas et naturae leges tribuerent potestatem : quid autem magis populare quam quod scriberè ausus sum, ne regibus quidem licere, sine summa civium consensione, imperare tributa? aut illud quanti est quod item tradidi principes arctiori vinculo divinis ac naturae legibus teneri, quam qui sub imperium subjecti sunt? illos etiam pactis conventis perinde ut alios cives obligari? contra quam tamen omnes pene juris scientiae magistri docuere.* S'il n'avoit fait que cela il n'aurait pas ofensé les esprits Republicains, mais comme il soutint d'autre côté que les sujets ne pouvoient entreprendre de déposer un Monarque legitime qui gouvernoit tyranniquement, il y eut beaucoup de personnes qui furent choquées de sa doctrine. Il nous apprend la raison qui le porta à soutenir ce sentiment, c'est qu'il voioit presque par tous les peuples en guerre contre leurs Princes; c'est qu'on repandoit de toutes parts une infinité d'Ecrits, qui en soutenant qu'on peut déposer les Rois, et regler la succession des couronnes comme il plait aux peuples, n'étoient propres qu'à ébranler tous les fondemens des societez. Il crut donc que son devoir l'apelloit à s'opposer à des maximes qu'il jugeoit si pernicieuses. (f) *Sed cum viderem ubique subditos in principes armari, libros etiam, veluti faces ad rerum publicarum incendia, palàm proferri, quibus docemur principes divinitus hominum generi tributos, tyrannidis objecta, specie de imperio deturbare, reges item non à stirpe, sed à populi arbitrio peti oportere : easque disciplinas, non solum hujus imperii, verumetiam rerum omnium publicarum fundamenta labefactare : ego boni viri, aut boni civis esse negavi suum principem quantum-*

(e) Bodin. epist. ad Vidum Fabrum in limine operis Gallici de Republica.

(f) Id. ib.

(g) Bodin de la
Republique liv. 2.
ch. 5. p. m. 305.

(1) Mart. Luth.
Calvinus in
Joannem, et in
Instit. cap. ul.
li. 4. sect. 31.

(2) 4. Reg. cap. 6.
et 10.

(h) Genevates
Bodinum
reprehendentes in
libris ejusdem de
Republica
pleraque
immutarunt.
Possev. Biblioth.
tom. 2. pag. 269.

(i) Bodin. epist.
ad Vidum
Fabrum.

vis tyrannum ulla ratione violare : hanc denique ultionem immortalis Deo aliisque principibus relinqui oportere : idque cum divinis et humanis legibus ac testimoniis, tum etiam rationibus ad assentiendum necessariis confirmavi. Notez qu'ayant voulu dire que les Protestans avoient bonne part à cette espece d'Ecrits-là, il le fait d'une maniere fort moderée, et en disculpant Luther et Calvin. Voici ses paroles : (g) « De répondre aux objections et argumens frivoles de ceux qui tiennent le contraire, ce seroit temps perdu : mais tout ainsi que celui qui doute s'il y a un Dieu, merite qu'on lui face sentir la peine des loix, sans user d'arguments : aussi font ceux-là qui ont revoqué en doute une chose si claire, voire publié par livres imprimez, que les sujets peuvent justement prendre les armes contre leur Prince tyran, et le faire mourir, en quelque sorte que ce soit : combien que leurs plus apparens et sçavans (1). Theologiens tiennent qu'il n'est jamais licite, non pas seulement de tuer, ains de se rebeller contre son Prince souverain, si ce n'est qu'il y eust mandement special de Dieu, et indubitable : comme nous avons de (2) Jehu, lequel fut esleu de Dieu, est sacré roy par le Prophete avec mandement expres de faire mourir la race d'Achab. » Il temoigne ailleurs assez de moderation envers Mrs. de Geneve, quoi qu'il crut avoir sujet de se plaindre de l'édition qui s'étoit faite de son Ouvrage dans leur ville. Il ne descend pas dans le detail, il ne dit point comme Possevin (h) que les Genevois changerent beaucoup de choses dans cet Ouvrage, il se tient dans une assez grande generalité. Vous allez vous en convaincre si vous entendez le Latin : (i) *Alterum reprehensionis genii est eorum qui apud Genevates secundam editionem Reipublicae nostrae promulgarunt : quam vel typis mandare, suisque civibus ad intuendum proponere minimè debuerant, vel authorem à calumnia vindicare si meminissent legis illius quae à S.P.Q. Genevate lata est Nonis Jun. M.D.LIX. qua Sanctissime vetitum est secundo capite, in eos scriptores invehi quos interpretere. Quid autem à me scriptum est quod vel à privati cujusquam dignitate, vel ab illius Reipublicae majestate sit alienum? at etiam laudavi quae ab illis sunt laudabiliter instituta. Quae vero reprehensione digna putarunt, abundè, ut nobis*

quidem videmur, et suo quisque loco et ordine refutavimus, cum ea qua decuit animi temperantia, quam in illius civitatis scriptoribus plerique populi desiderare solent. Prenons garde qu'il fait une grande distinction entre les sujets d'un tyran d'administration, et les Princes étrangers, car il desaprouve que les sujets prennent les armes pour se delivrer de la tyrannie, mais il aprouve que leurs voisins viennent les en delivrer. (k) « Il y a bien difference de dire que le tyran peut être licitement tué par un Prince étranger, ou par le subject. Et tout ainsi qu'il est tres beau et convenable à qui que ce soit, de defendre par voye de faict les biens, l'honneur, et la vie de ceux qui sont injustement affligez, quand la porte de justice est close : ainsi que fit Moyse, voyant battre et forcer son frère, et qu'il n'y avoit moyen d'en avoir la raison : aussi est-ce chose tres belle et magnifique à un Prince, de prendre les armes pour venger tout un peuple injustement opprimé par la cruauté d'un tyran, comme fit le grand Hercules, qui alloit exterminant par tout le monde ces monstres de tyrans : et pour ses hauts exploits a esté deifié : ainsi fit Dion, Timoleon, Aratus et autres Princes genereux, qui ont emporté le titre de chastieus et correcteurs des tyrans. » Voiez la marge (l).

(k) *Id. de Republica ubi supra pag. 300.*

(Q) *On peut conoître dans l'une et dans l'autre de ces doctrines qu'il avoit à cœur le bien public.* Il soutint la premiere lors qu'il vit que les flateurs ou les creatures de Henri III. proposoient des choses d'où pouvoient naître de grans abus, à la charge et à l'opression du peuple, et il soutint la seconde lors qu'il vit la France pleine de factions, et dechirée par des guerres civiles qui firent eclorre une infinité de manifestes et d'autres livres où l'on sapoit les loix les plus essentielles et les plus fondamentales du gouvernement. On parloit, et l'on écrivoit touchant le pouvoir des peuples aussi librement que si l'on eût vécu dans un état Democratique, et l'on travailloit à reduire en acte ce pouvoir-là : on machinoit la translation de la Couronne. On aprouvoit même les assassins qui sous prétexte de tyrannie attentent à la vie des Monarques. Cela ne pouvoit être suivi que des plus afreuses desolations. C'est pourquoi Bodin en s'oposant à une telle licence

(l) *Richeome dans le chapitre 13 de son examen categorique de l'Anticoton pag. m. 113. et suiv. fait bien des réflexions sur ce passage de Bodin.*

(a) Bodin, *Epist. ad Vidum Fabrum.*

se montra très-afectionné au bien public. (a) *Qui regias opes et honores popularibus commodis posthabui, idem scriptis ac sermonibus execratus sum eos qui tyrannidis specie suo principi manus afferre, deque regibus populi suffragio creandis rogationes promulgare, et è manibus legitimorum principum spectra violenter extorquere conantur.* Il eut le malheur de dementir ses principes après la mort d'Henri III. car il entra dans le parti de la Ligue; mais la chute d'un pecheur n'empêche pas que les bonnes actions qu'il avoit faites ne soient bonnes.

(1) *Quiconque est né hors de l'Angleterre ne peut rien prétendre à la couronne. Voy. l'Hist. de Mr. de Thou.*

(b) *C'est celle de Genève 1620. Li. 8.*

(c) *A la 2. narration du livre 6. p. 527.*

(d) *Menage ubi supra p. 145.*

(R) *On lui fit en Angleterre une reponse tres-ingenieuse.]* « Bodin estant en Angleterre au voyage de Mr. de Mompensier, se rendit odieux aux Anglois et indiscret aux François pour sa curiosité. Disnant en la Maison d'un Seig. du pays, il se jetta sur les pretentions des Princes à la Couronne d'Angleterre, et dit qu'une Princesse en estoit l'heritiere presomptive, sinon qu'elle en fut (1) excluse comme née hors le País, par une loy dont il n'avoit jamais sceu l'autheur ny l'origine, et n'avoit peu aprendre où elle se trouvoit. Vous la trouverez, respond le Seigneur Anglois, au dos de la Salique. Repartie qui mit à roüet ce discoureur, et luy fit cognoistre qu'il n'estoit pas beau aux Estrangers d'esplucher les Secrets d'un Estat. » Voilà ce qu'on lit dans la page 82. du *Gallia Orientalis* de Mr. Colomiés; il cite ces paroles comme tirées de la page 237. du 2. tome de l'histoire d'Henri IV. composée par Pierre Matthieu. J'ai consulté mon (b) édition, et j'y ai trouvé non pas *Bodin estant en Angleterre au voyage de Mr. de Mompensier*, mais (c) *un homme docte qui avoit suivi feu Monsieur au voyage d'Angleterre.* Je suis sûr que cet homme docte est nôtre Bodin, mais l'on auroit tort de dire qu'il alla en Angleterre avec Mr. de Mompensier; il y alla avec le Duc d'Alençon qui au temps de Pierre Matthieu pouvoit être qualifié *feu Monsieur*, Mr. Menage ne s'accorde pas quant aux circonstances avec cet Historien. *Le sujet*, dit-il, (d), *du voyage du Duc d'Alençon en Angleterre, estoit son mariage avec la Reine Elisabeth. Bodin s'entretenant un jour de ce mariage avec un Anglois, cet Anglois lui dit que ce mariage ne se feroit point, les*

Etrangers par une loi d'Angleterre estans exclus de la Royauté d'Angleterre. Bodin qui étoit très-informé de toutes les Loix d'Angleterre, comme de celles de tous les autres Royaumes, n'aïant point de connoissance de cette loi, demanda brusquement à l'Anglois, où elle se trouvoit : à quoy l'Anglois lui répondit, brusquement aussi, qu'elle se trouvoit au dos de la Loi Salique : ce qui depuis a passé parmi nous en proverbe. Je tiens cette particularité de Mr. du Puy. Notez qu'il y a dans Pierre Matthieu deux citations, et que Mr. Colomiés n'en raporte qu'une (e). Bodin nous apprend qu'il fut envoyé en Angleterre l'an 1581. par le Duc (f) d'Anjou son maître, pendant la seance du Parlement où l'on defendit de parler du Successeur de la Reine, sous peine de leze-majesté; qu'il harangua la Reine, et lui proposa l'adoption du Roi d'Ecosse, et puis un (g) mariage.

*(S) Il ne fut jamais incommodé dans les voïages qu'il fit par Mer.] Il narre cela lui-même dans son Theatre de la Nature. Pourquoi est-ce; demande-t-il, que la mer excite le vomissement, et le flux de ventre? Il repond que cela n'est pas general, et qu'il s'est trouvé sept fois sur l'Ocean, et même qu'il y a essuié une tempête furieuse sans éprouver rien de semblable. (h) *Id quidem insuetis navigare, nec tamen omnibus contingit : septies mari Oceano vectus, nihil tamen ejusmodi passus sum, etiamsi saevissima procella jactatus, ac ruptis velis extrema pericula subierim : vidi tamen qui sanguinem vomerent.* Il n'est pas nécessaire de rapporter la raison physique qu'il donne, mais le fait personnel qu'il nous apprend m'a paru digne d'être allegué. C'est une partie de son histoire.*

(e) L'autre est, Voy. l'Ambassadeur de M. Hotman.

(f) Le même que le Duc d'Alençon.

(g) Deinde Lenoxiae principis connubio et arctissima foederis conjunctione. Haec mea fuit ad Reginam oratio. Bodin, de Rep. lib. 6. p. m. 1132.

(h) Bodin. Theatr. naturae lib. 2. p. m. 196. 197.

BAYLE,
Dictionnaire historique et critique,
Rotterdam HIS, 3^e ed., 3 vol.

Arnauld et Malebranche, la querelle des idées

Tant de bruit pour un maigre sujet

« On doit avoir honte de se battre devant le monde; et quoiqu'on soit injustement attaqué, et peut-être en état de se bien défendre, la prudence et la charité veulent qu'on s'échappe plutôt, que d'amasser le peuple, et le divertir, ou l'émouvoir par ses plaintes. C'est un malheur d'avoir trouvé dans son chemin un fâcheux. Il faut se tier d'affaire, et le laisser là, si on le peut.¹ »

J'aime à voir en Malebranche cette pudeur d'honnête homme, quoiqu'impuissante à modérer une ardeur au combat si forte, qu'elle survécut à la mort du fâcheux : la polémique dura vingt ans, onze écrits de Malebranche répondant à onze d'Arnauld, soit, de part et d'autre, plus d'un millier de pages. Le *Traité de la Nature et de la Grâce*, publié en 1680, en fait l'enjeu : Arnauld, et Bossuet d'ailleurs, ont tenté d'empêcher sa publication, pour ce qu'il contenait beaucoup de choses nouvelles et surprenantes qui risquaient de blesser la doctrine de l'Église. L'Auteur il est vrai ne se cache pas, dans sa *Réponse*, d'avoir voulu réfuter « certains théologiens et philosophes outrés qui prétendent que Dieu n'a pas une volonté sincère de sauver tous les hommes ». Les thèses du *Traité* concernant la grâce et la volonté générale, autant que l'efficace laissée à la volonté humaine, ne pouvaient manquer de froisser le théologien de Port-Royal : celui-ci cependant différa l'examen du livre, et lança la polémique par le biais de la doctrine des idées.

Arnauld présente son livre *Des vraies et des fausses idées* comme un préambule nécessaire à l'étude du *Traité de la Nature et de la Grâce*, alléguant ce qu'écrivit son Auteur dans la Lettre-Préface de la seconde édition, et au premier Article du *Troisième Discours*, qu'il faut se référer aux principes établis par *La Recherche de la Vérité* pour entendre parfaitement les thèses du *Traité*. Arnauld invoque un rapport logique entre les deux ouvrages, que Malebranche, dans la *Réponse* (ch. II) transforme en simple liaison rhétorique : la citation que relève Arnauld

« n'est qu'une entrée de discours, qu'on pourrait absolument retrancher, sans nuire à la suite. Mais dans les discours, il y faut des ornements ou des préambules ». Je ne sais lequel des deux est de mauvaise foi; mais si Malebranche en tient pour les préambules, le voici bien servi, car le Livre fait trois fois le *Traité*. Faut-il, ou non, fonder celui-ci sur les principes de *La Recherche*? Arnauld l'affirme, mais s'appuie sur les plus mauvais endroits, et Malebranche au même chapitre de sa *Réponse*, a beau jeu de rectifier : il convenait plutôt d'alléguer le septième Article du *Premier Discours*, où se trouvent liés les concepts de l'ordre, de la raison universelle et de l'union des créatures à Dieu — car si la raison universelle n'éclaire pas les esprits finis, ceux-ci n'ont aucun moyen de connaître l'ordre ni la justice : et c'est donner des armes aux libertins... Or la théorie de la vision en Dieu, et partant celle des idées, au *Dixième Éclaircissement de La Recherche*, soutient la thèse de l'union à Dieu. Il faut dire, à la décharge d'Arnauld, que parfois *La Recherche* inverse le rapport, et soutient la première par la seconde; les chemins déductifs se croisent, et, face à Malebranche, le critique a aussi souvent tort que raison : signe de force plus que de faiblesse, car la seule déduction offre un fil bien mince pour comprendre un tel système.

Malebranche s'est plaint du changement de cible, et juge plus urgente, pour la religion, la critique de son *Traité* : pourquoi son adversaire amuse-t-il le tapis avec la doctrine des idées? Aussi soupçonne-t-il quelque perfidie, chose probable, le solitaire de Port-Royal ne brillant point par la bénignité — Leibniz aussi redoutait son humeur bilieuse, et s'étonnait que la méditation des choses divines n'eût point rendu doux et charitable ce théologien fameux. Non seulement il quitte le *Traité* pour *La Recherche*, mais, sur celle-ci, choisit mal ses questions : « M. Arnauld pouvait mieux faire, en combattant le *Premier Éclaircissement de La Recherche de la Vérité*; car j'y explique la liberté; ou en réfutant l'*Éclaircissement sur le péché originel*, car le péché originel aussi bien que la liberté a beaucoup de rapport à la grâce. » (*Réponse*, ch. II). Son but secret : ruiner la réputation du philosophe pour mieux discréditer le théologien. On appréciait fort en effet Malebranche philosophe, Arnauld convient que son esprit, sa piété, sa manière d'écrire si noble et si vive en imposent. Le chapitre XVIII des *Vraies et fausses idées* met au nombre des préjugés — mot grave pour un cartésien — la haute réputation dont jouit le P.M. : dans cet aveu dénué d'artifice, Arnauld ne donne-t-il pas le secret de son propos, en lançant la querelle des idées comme ouverture de la vraie dispute? Malebranche ne s'y trompe pas, et accuse son adversaire « d'avoir cherché le sentiment le plus métaphysi-

que et le plus abstrait qui soit dans *La Recherche de la Vérité...* pour faire croire que je suis un visionnaire, qui me perds dans ma nouvelle philosophie des idées. » (*Réponse*, ch. II).

La querelle préalable fit pendant deux ans couler beaucoup d'encre : aux *Vraies et fausses idées* (1683) Malebranche oppose la *Réponse de l'Auteur de la Recherche de la Vérité au livre de M. Arnauld, Des vraies et des fausses idées* (1684), à laquelle répond la *Défense de M. Arnauld contre la Réponse au livre Des vraies et des fausses idées* (1684), qui suscita les *Trois Lettres de l'Auteur de La Recherche de la Vérité touchant la Défense de M.A. contre la Réponse au livre Des vraies et des fausses idées* (1685)². Les *Nouvelles de la République des Lettres* et les *Acta Eruditorum* en informèrent aussitôt l'Europe savante. Qu'on n'attende point, au terme de tant de pages, d'y voir plus clair : les *Réponses* et *Défenses*, de part et d'autre, s'épuisent dans la répétition des mêmes thèses ou des mêmes attaques, et chacun reste sur ses positions, c'est-à-dire sur son incompréhension globale. Arnauld prétend éclairer une matière fort obscure et embrouillée par les équivoques où se complait Malebranche ; celui-ci s'impatiente, au vingt-quatrième chapitre de sa *Réponse* : « si je m'arrêtais à débrouiller toutes les brouilleries de M. Arnauld, je me donnerais une peine assez inutile, et je ferais un livre fort ennuyeux. » Ennuyeux, ces livres le sont, comme serait plus encore le projet de trancher entre le janséniste et l'oratorien : mieux vaut tenter de déjouer la querelle en montrant ses enjeux. En un mot, Arnauld voudrait que Malebranche restât cartésien : mais celui-ci se nourrit de l'intelligence augustinienne du monde. D'où un malentendu profond, l'absence de discussion réelle, faute d'un objet commun. Mais Arnauld trouve l'affaire d'importance, car la nouvelle philosophie des idées mène à des conséquences fâcheuses pour la religion, contre son but avoué. Malebranche la réduirait volontiers à rien, et tourne en dérision les craintes de son adversaire : « à quoi bon combattre par un livre de trois cents pages le sentiment que j'ai que c'est Dieu qui nous éclaire ? Cette dépendance ne peut point faire assez de mal, pour en faire tant de bruit. M. Arnauld a fait un livre exprès, pour prouver que nos modalités sont essentiellement représentatives. Je n'ai écrit que quelques pages pour défendre l'honneur de la Raison universelle. Lequel de nous deux fait plus de bruit sur un plus maigre sujet ? » (*Réponse*, ch. V).

Y a-t-il, ou non, sujet à polémique ? La querelle, en sa plus simple expression, se résume ainsi : les idées sont-elles en Dieu ou en nous-mêmes ? Le lecteur du vingtième siècle, écrasé sous cette horrible masse de livres, peut bien trouver vaine la question, mesquins les interlocuteurs, et inutile la discussion, qui n'aboutit à rien. Pour ceux de

l'époque, le problème avait un sens, et dépassait la discussion entre Cartésiens, fidèles ou dissidents, pour un enjeu plus large. La querelle eut par bonheur, dès son ouverture, un bon lecteur : Leibniz, instruit par les journaux savants, et le livre de Jurieu, *L'Esprit de Monsieur Arnauld*, publié en 1684 ses *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, qu'il présente à Foucher — partisan d'Arnauld — comme « une remarque sur les idées vraies et fausses que j'ai mise dans le Journal de Leipzig ». Qu'on n'espère pas qu'il soutienne l'un ou l'autre parti, non pour cet irénisme qu'on lui impute tantôt comme vertu, tantôt comme stratégie, mais parce qu'il ne tient pas la polémique pour une méthode féconde — les écrits postérieurs concernant le jansénisme et le quiétisme en font foi. D'où cette façon fort tranquille d'annuler purement et simplement la dispute : « quant à la question discutée de savoir si nous voyons tout en Dieu... ou si nous avons nos propres idées, il ne faut pas ignorer, qu'alors même que nous verrions tout en Dieu, il serait cependant nécessaire que nous ayons aussi nos propres idées, je n'entends point des espèces de petites images, j'entends des affections ou modifications de notre esprit, correspondant à cela même que nous percevons en Dieu.³ » Leibniz pose la compatibilité des hypothèses, soutenue par sa théorie globale de la correspondance, et ne fait pas cas de la châtiment, d'autant que celle-ci cache un enjeu autrement important : la validité même de la méthode cartésienne. Ses *Méditations* de 1684 mettent en garde contre un abus : « l'appel aux idées n'est pas toujours sans danger... beaucoup d'auteurs abusent du prestige de ce terme pour donner du poids à certaines de leurs imaginations. » Les Lettres à Foucher vont dans le même sens, et quelque quinze ans plus tard, Leibniz critique encore le prestige que gardent les idées, qu'entretient soigneusement la secte des Cartésiens : « la voie des idées, qui est si en vogue aujourd'hui... asile de l'ignorance aussi bien que les qualités occultes d'autrefois » fait souvent « passer pour clair ce qui ne l'est pas assez »⁴. La question de l'origine des idées, dont débattent éperdûment Arnauld et Malebranche, leur fait oublier celle, plus grave, de leur validité pour la connaissance. L'idée claire et distincte à la cartésienne peut bien donner le critère du vrai : mais quelle est la marque du clair et du distinct? Leibniz remplace l'immédiateté de l'évidence par l'analyse régressive et complète des Géomètres, qui seule assure qu'une idée représente une chose vraie, parce qu'elle en démontre au préalable la possibilité. Or la fameuse méthode des idées a un enjeu crucial : la démonstration de l'existence de Dieu. Les Cartésiens — car Leibniz ne distingue pas, et les prend à dessein, et non sans quelque raison, pour une secte parmi d'autres — se vantent d'avoir mis au point une démonstration parfaite : mais Leibniz montre qu'elle n'aboutit pas, et indique les moyens de la rectifier. Dans le

corpus leibnitien, la réforme de la notion d'idée va de pair avec la démonstration de l'existence de Dieu, pierre de touche pour la connaissance.

Arnauld avait donc bien des raisons de s'alarmer de la nouvelle philosophie des idées, pour ce qu'elle met en danger l'édifice cartésien, la connaissance de l'âme, du monde extérieur, et surtout de Dieu. Les dernières lignes du vingt-cinquième chapitre donnent le fin mot de l'histoire : Malebranche ne fait-il pas comme « quelques adversaires de M. Descartes... pour avoir plus de moyen d'affaiblir ses démonstrations de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, fondées sur les idées de l'un et de l'autre »? Je préfère imputer la longueur et la violence de la querelle à la gravité de l'enjeu plus qu'à l'aigreur d'Arnauld : philosophe, ses arguments font maigres devant la magnifique architecture de Malebranche; mais le théologien pouvait-il ne pas broncher devant une théorie qui refuse à la raison humaine le pouvoir de concevoir Dieu par idée claire et distincte? Cela le détermina peut-être à différer la querelle de la grâce pour parer au plus pressé, la défense de nos « sciences humaines purement humaines ».

Le vrai (ou le faux) problème : la représentation

La doctrine des fausses idées, sous la plume d'Arnauld, désigne tout simplement la théorie de la connaissance que propose Malebranche : non point des idées fausses, mais une fausse définition de l'idée. Or le titre qu'il choisit, *Des vraies et des fausses idées*, prête à confusion, et pourrait laisser entendre qu'on débat ici d'une question dans laquelle justement Arnauld ne rentre pas : celle de la fausseté ou de la vérité des idées prises en tant que telles. Cartésien, il nie qu'une idée puisse comporter une fausseté formelle, suivant la leçon de la *Méditation Troisième* : « si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses. » L'idée conçue comme mode de représentation, modification de l'âme, c'est-à-dire façon dont l'âme se représente quelque chose, ne tombe pas sous le critère du vrai et du faux. Aux *Quatrièmes Objections*, Arnauld pousse même la chose plus avant, niant jusqu'à la fausseté matérielle de l'idée, que Descartes accordait, arguant que l'idée du froid, par exemple, privation de chaleur, représente une négation comme une chose positive. Mais Arnauld dénonce là l'intrusion du jugement dans la pure représentation; et celui-là seul est vrai ou faux. L'idée, en tant que pouvoir représentatif, est toujours

vraie — supposées sa distinction et sa clarté; d'où suit son entière légitimité à fonder la connaissance. Mais ne perd-on pas cette assurance, si l'on fait de l'idée autre chose qu'une modification représentative propre à l'âme?

Tous les Cartésiens, remarque Foucher dans sa *Critique de la Recherche de la vérité* (1675), accordent que les idées sont des modifications de notre âme : Malebranche seul s'est avisé de dire le contraire. Dès la première édition de *La Recherche* (1675) Malebranche refuse de faire des idées des façons d'être de l'âme; le *Dixième Éclaircissement* (1678) marque la rupture avec le cartésianisme, par l'avènement de l'Étendue Intelligible. Au *Troisième Livre* (Seconde Partie, ch. I à VI) l'Auteur oppose les idées proprement dites, réalités extérieures à l'âme qui représentent les choses hors de nous, aux modifications de l'âme, qui font sentir à celle-ci ses états intérieurs. Arnauld — et Foucher avant lui — trouve confuse la distinction, et soutient suivant Descartes que les idées sont des modifications de l'âme représentatives des choses extérieures.

Le débat porte sur la notion de représentation, et sur le pouvoir représentatif qu'il faut, ou non, accorder à l'âme. L'expression « modification représentative des choses », qui pour les Cartésiens définit correctement l'idée, comporte contradiction selon Malebranche, sous prétexte d'orthodoxie cartésienne : car une modification de la substance pensante ne saurait représenter aucune chose de l'étendue. Il conteste donc très précisément la fonction représentative de l'idée conçue comme modification de l'âme : si les idées nous appartiennent, elles ne peuvent être représentatives; pour qu'elles le soient, il faut qu'elles existent hors de nous.

Qu'est-ce que représenter? *La logique ou l'Art de penser* tient pour acquise la fonction représentative de l'idée-modification. Le chapitre premier donne du mot *idée* une définition tout droit venue de Descartes : « tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions. » La généralité interdit d'opposer comme deux genres différents l'idée à la modification de l'âme; ce que confirme la définition préalable du terme *concevoir* : « on appelle concevoir la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit... Et la forme par laquelle nous nous représentons ces choses, s'appelle *idée*. » Forme, manière, l'idée, pour les Auteurs de Port-Royal, apparaît bien comme un mode d'être de l'âme, lequel a une propriété : représenter. Sur cette fonction, les premières lignes de la *Première Partie* ne

laissent pas de doute : « comme nous ne pouvons avoir aucune connaissance de ce qui est hors de nous que par l'entremise des idées qui sont en nous... » Hors de nous, en nous : l'idée est rapport ou relation de deux termes sans elle incommensurables, le monde et le sujet; sans elle, le premier reste inconnaissable au second. Les idées appartiennent au sujet, mais l'information qu'elles portent — ce que Descartes nomme réalité objective — relève de l'objet — la réalité formelle. Descartes n'approfondit guère plus la fonction représentative : les idées sont images des choses, tableaux tirés d'un patron ou d'un original, non point semblables mais gardant quelque conformité aux objets qu'elles représentent. La *Méditation Troisième* avertit que « c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idées », les autres manières de penser ajoutant « quelque autre chose » à la seule idée. Mais Descartes dit fort clairement que toutes ces pensées, idées proprement dites ou autres manières, appartiennent à l'âme comme ses propres modifications : entre la conception par idées et les autres façons, l'on ne posera qu'une distinction modale. La première représente les choses hors de nous, les secondes ce qui se passe en nous; et toutes ont la substance pensante pour sujet.

De la distinction modale Malebranche fait une réelle, refusant le nom d'idées aux modifications de l'âme. Leurs caractéristiques respectives s'excluent : les premières sont claires et distinctes, intelligibles, éternelles, immuables, nécessaires et infinies — d'où leur validité pour la connaissance; tandis que les secondes apparaissent obscures et confuses, inintelligibles, temporelles, changeantes, contingentes et finies. A proprement parler, elles ne représentent rien, sinon elles-mêmes, car elles se bornent à renseigner l'âme sur ses propres états : « elles sont au-dedans de l'âme, ou plutôt elles ne sont que l'âme même d'une telle ou telle façon. » (*Recherche*, L. III, II, ch. I). Le rapport objectif impliqué dans la représentation manque à la simple modification; il fait en revanche l'essence même de l'idée, mode d'être des objets en Dieu. L'idée est une réalité spirituelle indépendante de notre pensée, qui réside en Dieu et que nous ne pouvons contempler qu'en lui. Considérant que Descartes n'a pas exprimé sa doctrine des idées en termes exprès, Malebranche intègre à celle-ci un réalisme à la Platon, s'autorisant d'un augustinisme que conteste Arnauld : d'où une fastidieuse analyse des références, qui prouve seulement qu'à sortir une thèse de son contexte, on peut la convertir au sens qu'on veut. La référence augustinienne permet de mesurer combien Malebranche oublie le cartésianisme, et plus encore la lecture qu'en donnent les disciples : car il renverse radicalement le rapport de la copie à l'original, puisque l'idée devient l'archétype ou le modèle suivant lequel

Dieu crée la chose. Cela suppose une tout autre théorie de la représentation : « si nos idées sont représentatives — écrit Malebranche dans sa *Réponse à Régis* (ch. II, § 14) — ce n'est que parce qu'il a plu à Dieu de créer des êtres qui leur répondissent. » La fonction représentative ne dépend pas d'un sujet percevant : elle définit, avant toute perception, un rapport entre deux êtres, l'un supérieur, l'idée-archétype, l'autre inférieur, la chose créée. Lorsque l'esprit fini perçoit une idée, il perçoit ce rapport, ce qui s'appelle proprement connaître : contempler le modèle présent dans l'esprit infini, c'est-à-dire l'ensemble des propriétés intelligibles de la chose. La théorie de la représentation archétypique suppose celle de la substance divine comme participable par les créatures : car les idées représentent la manière dont les choses participent de Dieu, qui seul peut agir sur les esprits afin de les leur communiquer⁵.

Le livre *Des vraies et des fausses idées* n'oppose aucune théorie concertée de la représentation : le second chapitre affirme que l'esprit, par sa nature, a le pouvoir d'apercevoir les objets, ce qui rend inutile l'hypothèse de certains êtres représentatifs intermédiaires. Dans la *Lettre-Préface* de sa *Défense*, Arnauld tient pour axiome la thèse que nie Malebranche : que les modifications de notre âme sont représentatives, cela est aussi clair que de dire que le tout est plus grand que sa partie ; car la fonction représentative appartient à leur essence, qui veut qu'elles aient rapport à l'âme, d'une part, et à l'objet d'autre part : et c'est précisément cela qu'on appelle idée. Pour Arnauld — et Régis, et Foucher — il y va de l'essence de l'âme : lui refuser des modifications représentatives revient à l'« abrutir », la priver d'intelligence, nier en elle la substance pensante. Or Malebranche soutient au contraire que l'essence de l'âme n'est point la Raison qui l'éclaire. Au-delà de deux théories opposées de l'idée, se dessinent deux conceptions de l'âme incompatibles, l'une cartésienne, l'autre augustinienne. C'est pourquoi en cet endroit, nœud de la querelle, la discussion fait cercle : Malebranche, dans sa *Réponse* (ch. X) conteste la démonstration géométrique des chapitres VII à XI, où Arnauld veut prouver le pouvoir représentatif de l'idée-modification, car celui-ci, dit-il, suppose ce qui est en question (que l'esprit conçoit de par sa seule essence). Or de cela précisément Arnauld fait reproche à son adversaire (pp. 61,63) : car l'hypothèse des êtres représentatifs suppose ce qui est en question (que l'essence de l'esprit n'est point de concevoir).

On mesure là toute la distance qui sépare les antagonistes : leurs définitions diffèrent trop pour permettre une réelle discussion. Car sous le même mot d'idée, ils n'entendent pas la même chose ; ni non

plus sous le même mot d'âme ou d'esprit. Tous deux cependant se réfèrent aux définitions cartésiennes. Arnauld en tire une conception fonctionnelle de l'idée, ce pour quoi il choisit de citer, de préférence aux définitions de la *Méditation Troisième*, celles de la *Démonstration géométrique des Secondes Réponses* : « par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. » Une telle définition autorise à concevoir l'idée comme opération propre à l'esprit, qui, de sa nature, a le pouvoir de se représenter ainsi les choses. Cette appartenance, ou cette dépendance, fait de l'idée rien autre chose qu'une modification de la substance pensante : Arnauld prend toujours *perception* et *idée* pour termes synonymes, marquant par là plus directement le rapport essentiel de l'idée à l'âme (p. 44). Il ne nie point cependant que l'idée se rapporte encore à un second terme, la chose aperçue en tant qu'elle est objectivement dans l'âme : la réalité objective au sens de Descartes. Or loin de souligner cette réalité propre à l'idée, qui fait de celle-ci quelque chose, un être, et non un pur néant, Arnauld conclut dans le sens de sa thèse, que Descartes ne distingue point réellement l'idée de notre pensée ou perception, et qu'il faut entendre sous ce terme « notre pensée même, en tant qu'elle contient objectivement ce qui est formellement dans l'objet » (p. 54). La justesse de cette lecture n'en interdit pas une seconde, qui justifierait la conception de Malebranche, en insistant sur la réalité de l'idée : car l'être objectif fait bel et bien un être, inférieur sans doute à celui de la chose même, réel cependant ; Descartes l'indique clairement, lorsqu'il soumet l'idée au principe de causalité, comme il fait de tous les êtres : la réalité objective a une cause, celle qu'on nomme formelle. De Descartes, Arnauld retient surtout l'idée prise comme *forma cogitatio-nis*, et l'inscrit dans une théorie du sujet ; et Malebranche comme *res cogitata* : *res*, c'est-à-dire une chose, une réalité intelligible, indépendante du sujet pensant. De l'idée-fonction signifiante à l'idée-archétype des choses, il est clair qu'on a changé d'objet, et peut-être de monde.

Les égarements de l'esprit du P.M.

Le Grand Arnauld espère-t-il vraiment faire passer le bon Père Malebranche pour un visionnaire pernicieux, conduisant sourdement au spinozisme, et qui renverse la religion au lieu de la défendre ? La petitesse de l'argumentation n'empêche pas de reconnaître quelques enjeux d'importance ; ceux-ci expliquent sans doute qu'en Arnauld

l'opiniâtreté du polémiste ait dépassé la perspicacité du philosophe. Au détour des questions de métaphysique et de théologie, la nouvelle philosophie des idées ruine les fondements d'une modernité que le cartésianisme avait cru imposer.

Premier enjeu, inattendu : la distinction réelle des deux substances. On en sait l'importance pour Descartes, et sa fonction dans l'établissement d'une physique moderne, débarrassée de l'héritage scolastique. Or est-il, que Malebranche en sape la démonstration, en soutenant que *nous n'avons point d'idée claire de notre âme*. La *Recherche* compte quatre manières de connaître (L. III, II, ch. VII), et range l'âme sous la troisième, qui se fait par conscience ou sentiment intérieur. L'âme sait mais ne connaît pas ce qui se passe en elle, parce qu'elle sent ses modifications sans toutefois en tirer aucune information sur ses propriétés : or cela seul s'appelle proprement connaître. La thèse contredit sans façons celle de Descartes, que l'esprit humain est plus aisé à connaître que le corps, et que sa nature « est plus connue que celle d'aucune autre chose », parce qu'on peut compter en lui autant d'attributs qu'on en connaît dans les autres choses (*Méditation Seconde* et *Cinquièmes Réponses*). L'esprit ne se borne pas à la conscience de lui-même, il acquiert, en même temps qu'il connaît une chose, la connaissance de ses attributs. Malebranche tient au contraire que l'esprit est la chose du monde qu'on connaît le mieux quant à son existence, et le moins quant à son essence. Arnauld souligne aussitôt le danger, que sans idée claire et distincte de l'âme, nous n'avons aucun moyen de démontrer sa distinction réelle d'avec le corps. Malebranche n'avait nullement prévu cette conséquence, lui qui pensait plutôt avoir poussé à son terme la rigueur cartésienne. La question pourtant s'impose : comment démontrer que les modifications que perçoit dans l'âme le sentiment intérieur n'appartiennent pas à l'étendue? Il ne suffit pas de connaître distinctement l'étendue, car, pour séparer radicalement deux choses, il faut connaître l'essence de l'une et de l'autre. Comme fait Descartes, lorsqu'il fonde la démonstration de la distinction réelle sur le critère de l'idée claire et distincte : les deux propos sont logiquement inséparables. Malebranche rompt l'enchaînement qui assure la validité de l'assertion, puisqu'il affirme la conséquence — il en fait même gloire à Descartes — en niant ce dont elle dépend.

La démonstration de l'immortalité de l'âme soulève la même difficulté. Car nonobstant l'absence d'idée claire, Malebranche veut que nous ayons de l'âme une connaissance suffisante pour en démontrer les attributs qui importent à la religion. Arnauld a beau jeu de le reprendre sur le terme *démontrer* (p. 228) : la démonstration exige une

idée claire et distincte; et si l'âme sent immédiatement ses modifications, comme le plaisir ou la volonté, l'on voit mal comment l'immortalité pourrait faire l'objet d'un sentiment intérieur. D'autant que Malebranche avoue au même endroit (*Recherche*, L. III, II, ch. VII) que « la connaissance que nous avons de nous-mêmes ne nous montre peut-être que la moindre partie de notre être ». Le vingt-troisième chapitre de la *Réponse* considère cependant la question réglée par cet argument : l'âme, n'étant point matérielle, est évidemment immortelle. Mais cette preuve indirecte ou *a contrario* suppose démontrée la distinction réelle; ce qu'Arnauld n'accorde pas. Il semble que Malebranche s'acquitte trop aisément d'une difficulté que Descartes n'osait examiner avant d'avoir achevé le parcours des six Méditations : l'*Abrégé* avertit que la démonstration exige l'achèvement de la physique et de la métaphysique. Arnauld ne songe pas sérieusement à insinuer que Malebranche nie l'immortalité de l'âme : mais qu'il la soustrait à la connaissance rationnelle, ce qui ne peut qu'affaiblir les vérités de la religion, et consommer le divorce de la raison et de la foi. Faute d'idée claire, en outre, l'âme quitte le champ des objets du savoir pour celui des mystères; le *Onzième Éclaircissement* autorise le parallèle : « je dis ici que nous n'avons point d'idée de nos mystères, comme j'ai dit ailleurs que nous n'avons point d'idée de notre âme; parce que l'idée que nous avons de notre âme n'est point claire, non plus que celle de nos mystères. »

Descartes fondait la science moderne sur un sujet autonome, conscient de sa nature et de ses opérations, unitairement défini comme substance pensante, maître et possesseur de ses idées; Malebranche lui substitue un sujet obscur à lui-même, divisé entre un entendement purement passif et une Raison qui l'éclaire mais ne lui appartient pas. Pour Arnauld, cela revient à nier que la pensée soit l'essence de l'âme, parce qu'il conçoit la substance pensante comme active. Mais Malebranche l'entend autrement, puisqu'il n'y a que Dieu qui, à proprement parler, agisse.

La nouvelle philosophie des idées met en jeu la question métaphysico-théologique du rapport des créatures à Dieu. Le rejet de l'innéisme révèle une crainte d'ordre religieux : l'esprit conçu comme « magasin de toutes nos idées » — Descartes disait : « trésor » — devient indépendant de Dieu. Il en va de même pour l'efficace des causes secondes : si les créatures agissent, point n'est besoin de la cause divine; et l'on peut évacuer Dieu de la connaissance et de la nature. Or, dans les deux domaines, Malebranche pose Dieu comme seule cause : la théorie de la connaissance soutient la thèse. Le chapitre

dix-neuvième des *Vraies et fausses idées* conteste la validité de l'argument. Pourquoi « l'entière dépendance » que Malebranche a cru instaurer de la créature à Dieu n'emporte-t-elle pas l'adhésion du théologien? La situation peut sembler paradoxale : voici le janséniste qui soutient la cause de l'indépendance de la créature. Malebranche ne manquera pas, dans sa *Réponse* (ch. VII), de l'accuser d'orgueil et d'amour-propre de démon — épithètes qu'on attribue d'ordinaire plus volontiers aux adversaires de Port-Royal — comme si Arnauld tombait dans une sorte de pélégianisme spéculatif : « ils veulent que l'âme soit comme un monde intelligible... c'est être bien hardi que de soutenir cette pensée; c'est si je ne me trompe la vanité naturelle, l'amour de l'indépendance et le désir de ressembler à celui qui comprend en soi tous les êtres. » Bien plus, un philosophe qui ne prouve pas « que c'est [Dieu] qui fait tout et que la nature est une chimère, ou est un méchant philosophe, ou un méchant homme ». Homme ou philosophe? cela ne revient pas au même. Arnauld allègue que Malebranche mélange les ordres et les questions pertinentes en chacun; qu'il a mal usé des citations bibliques en les convertissant à sa doctrine, alors qu'elles sont valides sous un tout autre registre : elles concernent l'homme et non le philosophe, la religion, mais non pas la métaphysique. Il suffit au métaphysicien de prouver la dépendance ontologique de la créature envers le créateur; à quoi le théologien ajoute celle, spirituelle, morale et religieuse de l'homme à Dieu. Mais il est superflu de nier l'idée de nature et de retirer toute efficacité aux êtres créés : car Dieu n'a pu leur donner l'être sans ce qui s'y trouve impliqué (p. 170). Pour que le *Fiat* de la création ne soit point parole morte, il faut poser une activité inhérente aux choses, car l'autonomie de la nature est signe de la puissance de Dieu, et non l'inverse, comme le veut la philosophie des causes occasionnelles : problème d'un *De ipsa natura*, que Leibniz reprend quinze ans plus tard, mais déjà traité au *Discours de métaphysique*, expressément nourri de la querelle. Le livre *Des vraies et des fausses idées* n'éclaire point la configuration complexe des deux partis : Malebranche affirme, dans la nature et la connaissance, une entière dépendance, qu'il refuse dans la morale et la religion, car la créature est libre; Arnauld inverse la distribution des termes, et soutient en celle-ci la dépendance qu'il nie de celles-là. Or n'est-ce pas précisément le problème de la *nature* et de la *grâce*? Arnauld aurait pu trouver de bonnes raisons d'examiner la *Recherche* avant le *Traité*.

L'articulation de l'une à l'autre se joue sur le quatrième enjeu : l'existence du monde extérieur. Malebranche en récuse toute démonstration, en raison de la tromperie des sens, mais surtout en conséquence de sa définition de la perception, modification occasion-

nelle de l'âme causée par l'efficace de l'idée d'un corps. S'il suffit, pour produire une perception, d'un sujet percevant et d'une idée, peut-être n'existe-t-il que Dieu, les idées qui sont en lui, et les esprits qu'elles affectent. Toute philosophie qui substitue au lien causal direct une correspondance ou une harmonie risque ainsi l'idéalisme. Descartes prétend y échapper par la raison, Malebranche par la foi, Leibniz soutient l'une par l'autre. Arnauld suit la première voie, pour mieux souligner les égarements du P.M. La démonstration cartésienne se fonde sur l'argument de la véracité divine, suivant la leçon, non de la foi, mais bien de la raison, à partir de l'idée vraie que nous avons de Dieu. D'où suit la véracité du moyen qu'il nous donne de percevoir les choses, une correspondance, non illusoire parce que fondée sur la causalité, de la réalité objective à la formelle. La *Méditation Sixième* assure ainsi que les idées des choses corporelles ne peuvent avoir d'autres causes que les choses corporelles elles-mêmes. Malebranche oppose que la démonstration ne prouve pas que Dieu a effectivement créé les choses : le *Sixième Éclaircissement* ne doute pas du rapport des idées aux choses, mais de celui des choses à Dieu, indémontrable parce que non nécessaire. Or pour prouver « avec une entière évidence » que Dieu a créé le monde matériel, il faudrait que le rapport de Dieu au monde fût nécessaire : « car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires : et il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et un tel monde. » Entendez : un monde *matériel*, et non tel monde plutôt que tel autre, à la façon leibnitienne. Mais Arnauld le prend autrement, pour justifier sa critique du *Traité de la Nature et de la Grâce*, et fait porter la question de la nécessité sur les principes de la création du monde, soit l'ordre et les lois générales : « il ne peut pas dire qu'il y ait un rapport plus nécessaire entre Dieu et ces manières d'agir qu'entre Dieu et la création du monde » (p. 266). Mais le propos de Malebranche se situe en amont ; il suppose en outre une distribution des fonctions en Dieu, Entendement et Volonté, qui autorise à poser que Dieu aurait bien pu concevoir le monde par les idées qui sont en lui, sans pour autant le créer : car la création dépend de la Volonté, où rien n'est nécessaire. Or la distinction du contingent et du nécessaire n'a pas de sens pour Descartes, qui pense Dieu comme acte pur, où vouloir, entendre et créer sont une seule et même chose. Dieu ne peut concevoir une chose qu'elle n'existe, ce qui se dit autant des vérités éternelles que des choses matérielles. La question de savoir si Dieu est, ou non, créateur du monde qu'il a conçu est donc sans pertinence. La démonstration de l'existence du monde suit du principe général qui selon Arnauld fonde la connaissance rationnelle et précède la foi : « qu'on doit recevoir pour vrai ce qui ne pourrait être faux qu'on ne fût contraint d'admettre en Dieu des choses tout à fait contraires à la

nature divine » (p. 268). La nature de Dieu précisément fait problème, car tout change lorsqu'on pose en lui une intelligence des possibles, préalable à la volonté qui les porte à l'existence : la nécessité de la première laisse entière la contingence de la seconde. La foi prend alors le relais de la raison : l'union à la Raison divine fait connaître l'essence des choses matérielles; mais seule la Révélation assure de leur existence.

La démonstration de l'existence de Dieu fait l'enjeu crucial de la querelle des idées; Arnauld accuse Malebranche d'avoir voulu anéantir celle que Descartes a donnée, à partir de l'idée conçue comme modification : parce que l'idée appartient à l'âme, et que celle-ci, finie, n'a pas le pouvoir de produire ce que représente l'idée, l'infini, elle a nécessairement Dieu pour cause. L'argumentation d'Arnauld se résume à cette alternative : ou nous pouvons démontrer l'existence de Dieu par son idée, mais dans ce cas *idée* s'entend au sens strictement cartésien; ou, si l'on suit la nouvelle philosophie, il n'y a point de démonstration d'existence. Malebranche inutile ou incertain; pire : faux, et même impie.

Maints endroits de *La Recherche* assument et même raffinent la démonstration cartésienne, où l'Auteur ne semble pas modifier l'usage du mot. Arnauld se plaît à souligner combien souvent il varie : tantôt cartésien, tantôt non. Admettons dans un premier temps la plus belle preuve de l'existence de Dieu, celle que donne l'idée de l'infini, qui renferme l'existence nécessaire (*Recherche*, L. III, II, ch. VI et L. IV, ch. XI). Mais qu'advient-il de la preuve si l'on fait de l'idée un être représentatif par lequel Dieu nous représente les choses qui sont en lui? L'idée-archétype se peut-elle appliquer à Dieu? L'inintelligibilité des choses par elles-mêmes rend nécessaire l'entremise des êtres représentatifs — ou globalement de l'Étendue Intelligible — en raison de la distance ontologique de l'âme au monde extérieur. Mais le rapport de l'âme à Dieu se conçoit tout autrement : rien n'empêche une union immédiate, bien plus l'âme y atteint sa plus haute perfection. La médiation devient ici superflue; et l'idée de Dieu ferait redondance : qu'est-ce que la représentation de Dieu en Dieu, sinon Dieu lui-même? Les choses ont en Dieu leurs archétypes, parce qu'elles ne sont pas lui : mais Dieu ne diffère pas de Dieu, et cette parfaite adéquation annule, par excès, le rapport de participation propre à l'archétype. Comme par passage à la limite, la participation se change en identité. Au second des *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, Théodore enseigne le privilège qu'a l'infini de se représenter lui-même : « l'Être n'a point d'idée qui le représente... il est à lui-même son archétype, et il renferme

en lui l'archétype de tous les êtres » (§ 5). Arnauld interprète comme incohérence ou déficit une variation autorisée par la notion de participation, suivant le degré de perfection. Il est clair cependant qu'une telle définition-limite n'interdit point qu'on connaisse Dieu : elle transforme la connaissance par idée en simple vue ou connaissance immédiate de la chose par elle-même. La plus belle preuve de l'existence de Dieu reste donc légitime.

L'aveuglement d'Arnauld éclate aux esprits, et son acharnement à poursuivre une querelle de mots sur des notions sans rapport l'une à l'autre, lorsqu'au vingt-quatrième chapitre de la *Réponse*, Malebranche fait du Christ le modèle optimal de la participation, haussée jusqu'à l'identité : « je veux néanmoins qu'on voye l'infini : qu'on connaisse Dieu par une *idée*. Mais certainement cette *idée* sera Dieu même. Car il n'y a point d'autre *idée* de Dieu que son *Verbe*. Le Fils de Dieu est l'expression et la ressemblance parfaite de son Père. Je veux bien qu'on voye Dieu, ou l'infini par une idée : mais une idée qui lui soit consubstantielle, une idée qui renferme toute sa substance, une idée qui ne représente point l'Être divin, en tant qu'il peut être participé imparfaitement par ses créatures. » De l'idée-conception de mon esprit à l'idée-verbe de Dieu, quel pont jeter pour une polémique?

Le livre *Des vraies et des fausses idées* fait ressortir l'anti-cartésianisme de Malebranche, car les thèses discutées critiquent presque point par point les titres des *Méditations* : *De la nature de l'esprit humain, et qu'il est plus aisé à connaître que le corps*; *De Dieu, qu'il existe*; *De l'existence des choses matérielles et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme*. Non que Malebranche les nie directement : mais il en défait les démonstrations. Descartes a voulu établir l'idée comme instrument universel de la raison, affirmant du même coup l'unité du sujet connaissant — l'âme mens cogitans — et l'uniformité des objets à connaître : la même méthode reste valide, qu'elle s'applique à Dieu, à l'âme, au corps ou au monde. Malebranche brise l'unité du sujet, mais aussi celle du savoir, en faisant de la connaissance par idées un mode particulier du connaître, dont la validité se limite aux choses matérielles; mais ni l'âme, ni Dieu, ni les autres esprits, ni l'existence du monde ne tombent sous sa législation.

Conclusion : les brouilleries de M.A.

Comment Sainte-Beuve a-t-il pu écrire, dans son *Port-Royal* : « la méthode d'Arnauld demeure celle de la réfutation puissante; ce livre

Des vraies et des fausses idées en est un beau modèle, et tout système métaphysique qui ne sera pas de force à soutenir un assaut de ce genre méritera de crouler, même sans assaut? » Nul doute qu'il n'ait eu plaisir à voir ridiculiser la philosophie d'un grand chrétien; mais pour bien d'autres raisons que la métaphysique ou la rigueur de méthode.

Arnauld en plusieurs endroits se montre fort content de son procédé, pour ce qu'il ne s'assujettit à aucun dogmatisme : « je n'ai eu le plus souvent qu'à l'opposer à lui-même... qu'à l'avertir, comme il a fait si souvent les autres, de plus écouter la raison que les préjugés » (p. 279). Il est certes aisé de combattre Malebranche par lui-même, si l'on songe en outre que *La Recherche* a connu six éditions successives, de 1675 à 1712 — Arnauld cite la quatrième — au cours desquelles l'Auteur a présenté différemment les mêmes thèses, en particulier aux *Éclaircissements*, pour les développer ou consolider leurs enchaînements. Dans les *Réponses* et les dernières éditions, Malebranche rend assez bien raison des variations que présente une œuvre en train de se faire. Arnauld s'attaque aux principes : il les retourne en préjugés; aux définitions : il en souligne l'instabilité; au projet global : l'Auteur affaiblit la religion plus qu'il ne la soutient; à la grande règle du système : il semble suivre les voies les plus composées. Sur les trois premiers points, Malebranche a sujet de se plaindre qu'Arnauld raille plus qu'il ne démontre. Le quatrième en revanche amorce une méthode cohérente et légitime; car combattre un auteur par lui-même, ce n'est point exhiber scrupuleusement ses contradictions internes, souvent réductibles à des querelles de mots; mais prouver que le système, globalement, contrevient à son propre principe. Or Arnauld a plusieurs fois l'intuition (ch. VI, XIX, XXII, et passim) que le nouveau système de connaissance ne suit guère le principe des voies les plus simples, car il est rempli d'exceptions, et multiplie sans nécessité les êtres et les principes — comme faisait la philosophie scolastique, contre laquelle s'élève celle des modernes. Reste à savoir si l'architecture du Système retourne la dépense en économie. Cependant la lecture que fera Leibniz de l'occasionalisme va dans le même sens : Malebranche multiplie les miracles sans nécessité, faute d'avoir correctement pensé la loi générale. On peut regretter qu'Arnauld ait choisi une méthode faible, alors même qu'il suggère une réfutation en effet puissante, à supposer qu'elle aboutît, qui montrerait l'inadéquation du système de la connaissance à celui du monde.

CHRISTIANE FRÉMONT

RÉFÉRENCES

1. Malebranche, *Première Lettre touchant la Défense de M. Arnauld*, in *Œuvres complètes*, Vrin, t. VI, p. 195.
2. Voyez les *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris et Lausanne, 1775-1783, t. 38 (1780) pour le Livre et la *Défense* (pp. 177-366 et 367-671); et t. 39 et 40 pour la suite de la querelle. Je cite les *V.F.I.* dans la pagination du Corpus. Voyez les *Œuvres Complètes de Malebranche*, aux tomes VI-VII (1 vol.), Vrin, 1966; *Réponse...* pp. 8-189 et *Trois Lettres...* pp. 193-339; et pour la suite, t. VIII-IX.
3. *Philosophischen Schriften*, Gerhardt, t. IV, p. 426 et trad. P. Schrecker, in *Opuscles philosophiques choisis*, Vrin, 1966, p. 15.
4. Phil. Schrift., IV, p. 403; à Foucher, Phil. I, 384.
5. Cf. *Lettre à X* du 14 janvier 1684 (?), in Malebranche, *Œuvres complètes*, t. XVII, pp. 279-280.

**D'Alembert, les *Éléments de Philosophie*
et leurs *Éclaircissements* :
une pensée en éclats**

Commentaires, essais et éloges, notes et réflexions, discours préliminaires : tels sont les genres littéraires que d'Alembert pratiqua le plus volontiers. Chaque fois que le célèbre géomètre prend la plume pour exposer un objet autre que scientifique au sens strict, tout se passe comme si cet objet ne lui était accessible que par touches discontinues, infiniment petites, infiniment détaillées, et souvent inachevées; par une succession d'éléments tangentiels et approchés dont l'objet serait la limite. De sorte que sa pensée philosophique est frappée d'un caractère parcellaire, du moins dans sa présentation : elle se brise en fragments minutieusement ouvragés. Pour être forte en effet, il n'est pas nécessaire qu'une pensée s'affirme en système : elle peut aussi voler en éclats.

I. La persistance d'une pensée mathématique

Le dix-septième siècle français ne connut guère de divorce entre le travail du géomètre qui ordonne et celui du physicien qui classe les phénomènes et qui extrait les éléments intelligibles de l'opacité du donné. Le principe de l'ordre et celui de la décomposition figurent au programme de la méthode raisonnée. L'ordre suppose une décomposition du réel, mais une décomposition du réel n'a de sens qu'à retrouver l'ordre fondamental qui gouverne les intelligibilités. « ... Et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres... »¹ : l'idéal du modèle cartésien scelle la circularité entre l'ordre et la division, et prononce leur union en subordonnant celle-ci à celui-là, fût-il fictif.

Or, comme l'ont montré notamment Koyré et Blanché², l'avènement de la physique newtonienne produit un choc épistémologique en

Europe continentale : le modèle mathématique cartésien se voit écarté de la physique et concurrencé par ce qu'il est convenu d'appeler le modèle expérimental. Ce n'est plus en effet la clarté intellectuelle de l'ordre des raisons qui valide une hypothèse : c'est la seule confrontation des déductions de détail, soumises au calcul le plus exact, avec le donné expérimental. La solution d'un problème peut alors parfaitement fournir des résultats difficilement admissibles eu égard au critère de la clarté-distinction, elle est néanmoins valide si elle permet de faire des prévisions de la plus extrême exactitude, et seul un calcul précis convient pour s'en assurer.

Il arrive donc, et particulièrement dans le domaine des sciences « conjecturales » — c'est-à-dire expérimentales — que l'ordre et la décomposition entrent en conflit. Et lorsque cela arrive, il est toujours préférable de privilégier la décomposition; c'est la seule manière de demeurer au plus près des phénomènes et d'éviter les envolées de « l'esprit de système », redoutables pour la vérité. Telle est la leçon épistémologique que d'Alembert tire de la physique newtonienne. C'est cette leçon qu'il élabore prudemment, minutieusement, à l'image même de la thèse qu'elle renferme, sous les yeux du lecteur des *Éléments de philosophie* et des *Éclaircissements*³.

Que la décomposition jouisse d'une priorité épistémologique sur l'ordre ne signifie pourtant pas que soit abandonnée par là toute référence à la méthode mathématique. La méthode de la décomposition fait apparaître que le raisonnement expérimental occupe une place autonome dans le monde de la science et qu'il est capable de produire ses propres critères de validation : mais c'est là une conséquence, et ce qui vaut quant à l'effet d'un mode de raisonnement ne vaut pas nécessairement quant à sa nature. Plutôt que d'un passage d'un modèle mathématique à un modèle expérimental, il serait probablement plus exact de parler d'un affinement de la méthode mathématique dont la découverte de la physique newtonienne et la mise en évidence des critères expérimentaux de validité furent à la fois l'occasion et la retombée.

Afin de soutenir et d'illustrer cette idée d'une persistance de la pensée mathématique dans la construction du modèle expérimental, on analysera un exemple pris dans un domaine où le donné empirique est la matière principale de la réflexion. On examinera ensuite comment d'Alembert élabore une épistémologie du raisonnement expérimental dans le texte des *Éléments* et des *Éclaircissements*⁴.

Ordre et décomposition : un exemple

L'exemple que nous nous proposons d'analyser porte sur la langue, réel dont la résistance est d'autant plus obscure qu'elle se manifeste par des données arbitraires et cependant insurmontables : cela se dit, cela ne se dit pas... Au chapitre X des *Éclaircissements*, d'Alembert se propose, à son tour^s, de traiter le célèbre problème de l'inversion. Il le résout, non pas en ce sens qu'il lui apporterait une *solution vraie* (question que nous n'examinerons pas), mais au sens où il se donne les moyens d'en mener à bien la *résolution*, c'est-à-dire l'analyse ou encore la décomposition en éléments. Et la façon dont il procède est exemplaire de son épistémologie.

La décomposition elle-même est double.

1. En un premier temps, il s'agit de déterminer quelle est la nature et quelle est la pertinence de la question à résoudre. Chaque moment de ce premier temps permet d'éliminer une fausse question, ou une question hors-sujet. Ainsi, lorsqu'on parle d'inversion, on veut dire que l'ordre des mots d'un énoncé n'est pas conforme à celui des idées ; mais s'agit-il des idées prises « en masses », par groupes, ou bien des idées considérées isolément ? D'emblée la première possibilité est écartée comme non pertinente, parce que non problématique. Car si l'on considère les idées par ensembles, la question se réduit à celle de l'ordre des propositions entre elles, ce qui n'est rien d'autre qu'une partie de la Logique, dont les règles sont « déterminées et invariables ». Par exemple, dans un raisonnement, le principe précède la conséquence, de même que dans une narration l'antérieur précède le postérieur, ou que dans une explication la généralité précède l'exception. Le problème de l'inversion est donc d'une autre nature, ou plutôt il n'y a problème que dans l'autre cas de figure : celui des idées, prises séparément, en regard des mots, pris séparément.

Une fois délimitée la pertinence du champ de la question, il reste à en fixer plus précisément l'objet. Quand on parle de l'ordre des idées, on peut entendre par là l'ordre de leur formation dans l'esprit de celui qui parle ou bien celui de leur énonciation en vue de les faire comprendre. La première interprétation conduirait, non pas à un problème relatif à la grammaire, mais à une question de pure métaphysique. La question n'a donc de sens que sous sa deuxième forme : y a-t-il un ordre dans lequel les idées doivent être de préférence exposées, si on veut les communiquer à d'autres ? L'argument que fournit d'Alembert pour définir la nature du problème et le distinguer d'un problème métaphysique frappe par son caractère décisif. La question de l'ordre est en effet pertinente à ses yeux en ce sens que l'énonciation se heurte à

une condition empirique absolue : elle se déroule nécessairement dans le temps. Il y a donc, de ce seul fait, un ordre d'énonciation et un seul. On ne peut pas en dire autant des idées dans l'esprit de celui qui parle.

L'univocité apparaît ici comme une marque décisive du caractère scientifique de la question. Est scientifique toute question dont l'énoncé est tel qu'il fait apparaître en droit la possibilité d'une solution univoque, ou d'un ensemble exhaustif de solutions. Peu importe alors que l'objet de la recherche soit de nature empirique ou non; l'exigence d'univocité et d'exhaustivité s'applique à toutes sortes d'objets, et elle peut être tranchée par des critères empiriques, il n'en demeure pas moins qu'elle est inspirée par un modèle mathématique de la pertinence.

2. Alors intervient le second temps de la recherche en décomposition. Après avoir déterminé si la question est susceptible d'un sens univoque, il s'agit de lui appliquer la méthode de l'analyse destinée à la résoudre. Celle-ci conjugue la division proprement dite et l'utilisation concomitante de suppositions fictives, et c'est surtout ce dernier trait qui lui donne un caractère quasi algébrique.

D'Alembert introduit une première division qui consiste à distinguer le problème réel et le problème abstrait ou simplifié. Le problème réel est celui de l'énonciation dans une langue donnée. Le problème abstrait, simplifié, ou encore « métaphysique »⁶ est celui de l'énonciation prise en elle-même, indépendamment de la réalité de telle ou telle langue. Il va de soi que le géomètre va d'abord traiter la question abstraite, non seulement parce qu'elle est plus simple et plus facile, mais surtout parce qu'elle est plus éclairante et plus conforme à l'ordre raisonné. Elle remonte à des conditions logiquement antérieures à celles qui sont imposées par la construction particulière d'une langue. Ces conditions logiques sont accessibles uniquement par le travail de la raison; elles sont toujours présentes, quoique masquées par les conditions empiriques réelles qui s'y ajoutent et qu'il sera nécessaire de réintroduire ultérieurement. Ainsi, même un phénomène aussi empiriquement marqué que la formation d'une phrase est susceptible d'une sorte de « feuilletage » régressif menant vers ses réquisits les plus abstraits.

« Nous supposerons d'abord que la langue n'ait aucune espèce de syntaxe... » (p. 297).

La première fiction théorique est de l'ordre de la soustraction⁷.

Ayant opté pour la réduction à l'abstrait, d'Alembert allège la tâche : on travaillera sur un exemple simple. Vient alors le moment productif du raisonnement, qui dépend de l'introduction d'une fiction supplémentaire, mais positive cette fois.

« Je veux énoncer que *Dieu est bon...* D'abord, je suppose, pour ne point embrasser trop de difficultés à la fois, que l'idée de *Dieu* soit la première qu'il faille énoncer; je reviendrai dans un moment sur cette hypothèse pour l'examiner. Or, en la supposant juste, je demande d'abord... »

On va feindre qu'une partie de la question est déjà résolue, et en calculer les conséquences. C'est par cette voie qu'on apprend qu'aucun ordre naturel ou « métaphysique » n'exige que l'attribut soit placé après le sujet. On passe alors à l'examen du bien-fondé de la solution fictive adoptée précédemment, et une nouvelle déduction nous apprend l'existence d'une règle de comparaison entre les idées : le contenant précède le contenu, l'idée qui en renferme une autre doit apparaître la première. Ainsi, c'est une méthode directement inspirée de l'analyse algébrique⁸, particulièrement en ce qu'elle introduit des fictions successives de solutions donnant lieu à une sorte de combinatoire des différents cas de figure, qui trace la route à suivre et qui la rend féconde.

Il ne reste plus, si on peut dire, qu'à introduire les éléments empiriquement déterminés pour les ajouter aux éléments rationnellement déterminés :

« Supposons à présent les langues toutes formées et toutes régulières, et voyons quelle modification leur syntaxe doit apporter aux principes que nous venons d'établir » (p. 301).

On voit alors, entre autres, que l'ordre de succession sujet-verbe-attribut relève de l'empiricité du français, et qu'il n'en est pas de même en latin.

Les résultats du « calcul » se hiérarchisent, de sorte qu'on peut distinguer, s'agissant du problème de l'inversion, plusieurs niveaux du concept d'ordre. 1^o l'ordre « métaphysique », absolument nécessaire, indépendant de l'existence de la langue; 2^o l'ordre nécessairement imposé par la régularité de telle ou telle langue; 3^o l'ordre appliqué à des fragments de langue où il n'est pas nécessaire, par analogie à ceux où il l'est; 4^o enfin l'ordre arbitraire, de convention, de genre et de goût.

La question initiale se trouve résolue : on comprend pourquoi elle n'est pas à proprement parler susceptible de solution, puisqu'il peut y avoir « inversion », soit quant à l'ordre « naturel » et métaphysique, soit quant à l'ordre grammatical⁹.

Pourtant cette conclusion décevante éclaire un point inattendu. On peut fonder sur elle une distinction pertinente entre certains genres littéraires. En effet, les cas de tensions et de contradictions entre l'ordre « naturel » et l'ordre grammatical imposent un choix révélateur :

« Il ne resterait plus qu'à choisir entre l'un de ces inconvénients inévitables, de sacrifier les qualités oratoires du discours à l'ordre naturel des idées, ou cet ordre aux qualités oratoires du discours. Le premier sacrifice appartient plus au Philosophe, le second à l'Orateur et au Poète » (p. 309).

Ainsi, et exactement comme le calcul algébrique, le détail du raisonnement en décomposition ne fournit pas toujours ce qu'on lui demande, mais il donne, par une grâce supplémentaire, ce qu'on ne lui demandait pas¹⁰.

La méthode expérimentale : le principe de la réfutation

Cet exemple montre que le privilège accordé au principe de la décomposition sur celui de l'ordre raisonné, loin de nuire à ce dernier, en fait voir bien souvent la pertinence. C'est après avoir réduit le phénomène en parcelles que le théoricien en réorganise la hiérarchie, fondée non pas sur un « système » *a priori* qu'il faudrait trouver à tout prix, mais sur la nature même des choses. La théorie oscille incessamment entre une réduction à l'abstrait et au fictif, et la mise à l'épreuve du réel. Dans ce balancement, il arrive que l'ordre systématique soit le fruit d'une décomposition analytique menée à terme : c'est alors seulement que le résultat, inspiré par une *méthode* mathématique, atteint l'*idéal* géométrique.

Mais tel n'est pas toujours le cas. Il arrive aussi que l'analyse soit impuissante à se déployer finalement en système et que l'*idéal* géométrique ne soit pas la conclusion du raffinement analytique. La tension entre le fictif et le réel, entre la simplicité abstraite et la complexité de l'expérience, ne se résout pas à chaque fois. Que ce décalage soit perçu comme un élément positif et non pas comme un défaut, voilà qui permet à bon droit de parler d'un « abandon du

modèle mathématique », à condition d'entendre par là l'idéal géométrique de la déduction raisonnée ainsi que la prééminence épistémologique de cet idéal, et non la simple référence à une méthode mathématique telle que l'analyse¹¹.

La réflexion de d'Alembert sur la méthode expérimentale repose essentiellement sur l'analyse et l'exploitation du décalage entre le fictif et le réel. La tension qui les sépare, loin d'accuser une quelconque déchéance du raisonnement, fait au contraire l'originalité des sciences physiques où « l'art de conjecturer » n'exclut nullement l'analogie avec la pensée mathématique. C'est que s'inspirer d'une méthode ne revient pas nécessairement à copier servilement un modèle.

On peut légitimement regarder d'Alembert comme un théoricien de premier ordre de la pensée expérimentale. Il est l'un des premiers à énoncer de façon distincte et complète le fameux critère de réfutation de l'hypothèse, que l'on croit à tort fort récent. Ce critère est bien entendu appliqué par les physiciens dès le 17^e siècle; il existe même un texte célèbre dans lequel Pascal avance avec netteté l'idée qu'une hypothèse, pour être retenue, doit rester seule en lice et à cet effet offrir, de la manière la plus exhaustive possible, les moyens expérimentaux de sa propre réfutation¹². Mais ce qui chez Pascal fait l'objet d'une réflexion incidente, insérée dans l'exposé d'une découverte, devient pour d'Alembert une matière propre à théorisation : on est en présence d'un texte épistémologique dont les conclusions sont très détaillées.

D'Alembert construit sa réflexion à partir d'une comparaison entre la physique cartésienne et la physique newtonienne. Sur quel critère se fonder pour « accorder la préférence » à celle-ci plutôt qu'à celle-là?

« Les planètes étant supposées se mouvoir, ou dans le vide, ou au moins dans un espace non résistant, et les forces par lesquelles elles agissent les unes sur les autres étant connues, c'est un problème purement mathématique, que de déterminer les phénomènes qui en doivent naître : on a donc le rare avantage de pouvoir juger irrévocablement du système Newtonien, et cet avantage ne saurait être saisi avec trop d'empressement; il serait à souhaiter que toutes les questions de la Physique pussent être aussi incontestablement décidées. Ainsi on ne pourra regarder comme vrai le système de la gravitation, qu'après s'être assuré par des calculs précis qu'il répond exactement aux phénomènes; autrement l'hypothèse Newtonienne ne mériterait aucune préférence sur celle des tourbillons, par laquelle on explique à la vérité bien des circonstances du mouvement

des planètes, mais d'une manière si incomplète, et pour ainsi dire si lâche, *que si les phénomènes étaient tout autres qu'ils ne sont, on les expliquerait toujours de même, très souvent aussi bien, et quelquefois mieux. Le système de la gravitation ne nous permet aucune illusion de cette espèce; un seul article où l'observation démentirait le calcul, ferait écrouler l'édifice*, et reléguerait la théorie Newtonienne dans la classe de tant d'autres, que l'imagination a enfantées, et que l'analyse a détruites »¹³.

Le critère de l'explicativité se trouve récusé comme insuffisant, ou plutôt comme trop large. La moindre des exigences qu'on puisse avoir à l'égard d'une hypothèse est de lui réclamer une certaine cohérence. Ce n'est pas tant la multiplicité des explications cohérentes possibles qui jette la suspicion sur ce critère, que la multiplicité des phénomènes dont une telle explication est capable de rendre compte. La double faute de la pensée métaphysique consiste à proposer des hypothèses concurrentes, dont chacune est susceptible d'expliquer le monde, non seulement tel qu'il est, mais aussi tel qu'il aurait pu être. Pourtant la physique cartésienne des tourbillons n'est pas une métaphysique : elle a pu en effet apparaître légitimement comme la seule explication admissible des phénomènes. La pensée scientifique imaginative, celle que Voltaire appelle « le roman » de la physique, a donc un avantage sur la pensée métaphysique : elle se présente, à un moment de l'histoire des sciences, comme unique, ne souffrant aucune rivale.

Ce n'est donc pas la propriété d'unicité qui fonde la validité de l'explication ; une hypothèse sans concurrente peut en réalité demeurer « vague » et « lâche » et rendre compte des phénomènes tels qu'ils sont et tels qu'ils ne sont pas. La propriété ou l'exigence d'unicité doit donc porter non seulement sur la matière rationnelle (l'hypothèse elle-même), mais aussi sur la matière empirique, objet de l'explication, et enfin sur la relation entre la matière empirique et la matière rationnelle, relation qui doit être étroite, et non pas « lâche ».

Il faut donc s'assurer de l'unicité de trois éléments :

1° Celle de l'hypothèse, cela est connu depuis longtemps. Pour cela, rien de tel que l'invention à volonté d'autres hypothèses : c'est le moment imaginaire de la théorie.

2° Celle des phénomènes à expliquer, pris comme ensemble. Cela semble bien trivial, et c'est pourtant l'un des points les plus difficiles à établir et les plus sujets à révision. Car il n'existe aucun moyen *a priori*

de savoir qu'on a épuisé un phénomène ou un ensemble de phénomènes. La règle des « revues générales » n'a de certitude qu'en mathématiques. Elle devra donc s'adapter au terrain imprévisible du donné empirique, se faire « empirique » elle-même. C'est pourquoi d'Alembert insiste tant sur l'importance des descriptions détaillées et sur celle de la collection des faits¹⁴. Souci qu'on pourrait certes attribuer à l'Encyclopédiste, mais que nous croyons davantage lié à la systématique d'une épistémologie pensée par un mathématicien. La matière empirique de la science expérimentale ne peut être saisie dans son unicité que par le détail et l'exhaustivité des rassemblements qu'on en fait : ces scrupules mathématiques ont ceci de paradoxal, qu'ils font apparaître l'étrangeté des phénomènes par opposition aux objets purement rationnels. Les choses sont comme elles sont, et non pas autrement : c'est sans doute cette étrangeté qu'on appelle équivoquement de nos jours un caractère « empirique ». Construire l'empirique comme un objet à nul autre pareil, tel est le moment réel de la méthode.

3° La troisième unicité à garantir est celle de la relation entre l'hypothèse et les phénomènes dont elle rend compte : c'est l'objet du moment expérimental de la méthode, sujet principal de la réflexion de d'Alembert au chapitre XVII des *Éléments*. Comment s'assurer que l'hypothèse « colle » aux phénomènes? Paradoxalement, c'est l'impuissance de l'hypothèse à rendre compte d'un monde supposé différent qui va en faire l'intérêt. Cette impuissance trouve sa mesure exacte et sa compensation dans une puissance : la précision des prévisions. Elle rend les explications détaillées et proches, et s'obtient à la faveur d'un double mouvement. Déduire d'abord les conséquences de l'hypothèse, en calculer les effets attendus avec toute la précision possible (ce qui contraint la physique à mobiliser les instruments mathématiques les plus raffinés). Confronter ensuite les résultats du calcul avec les données empiriques (ce qui suppose ces dernières récoltées et traitées avec tout le détail souhaitable). La confrontation elle-même réclame souvent des dispositifs et des appareillages : c'est l'expérimentation proprement dite. Enfin, de cette confrontation peut surgir un décalage; s'il va au-delà de la marge raisonnable d'erreur que l'on peut et que l'on doit calculer, il vaudra alors comme falsification de l'hypothèse. Le moment expérimental, qui ajuste l'imaginaire et le réel, est donc décisif.

On comprend alors quel émerveillement suscita la physique de Newton, exemplaire à tous égards. Elle permet de calculer avec une précision extrême la trajectoire des corps célestes, donnant ainsi satisfaction au mathématicien, mais offrant par là le moyen le plus sûr

de sa propre garantie. L'expérimentation se ramène ici presque à une observation : il faut voir à quel moment tel corps entre dans le champ de vision de l'astronome. Exemple également fut la péripétie qui la fit vaciller un moment : n'avait-on pas cru à sa fausseté sur la foi d'une mesure inexacte du méridien terrestre¹⁵?

Décalages, tensions et différences

« Un Hollandais qui entretenait un Roi de Siam des particularités de la Hollande, lui dit entr'autres choses que dans son pays l'eau se durcissait quelquefois si fort pendant la saison la plus froide de l'année, que les hommes marchaient dessus, et que cette eau ainsi durcie porterait des éléphants s'il y en avait. *Jusqu'ici*, lui dit le Roi, *j'ai cru les choses extraordinaires que vous m'avez dites, parce que je vous prenais pour un homme d'honneur et de probité; mais présentement je suis assuré que vous mentez.* Ce Roi de Siam représente assez bien le Physicien de cabinet, toujours prêt à nier comme impossible ce qu'il ignore et ne peut comprendre, et à rendre de mauvaises raisons de ce qu'il ne peut nier parce qu'il le voit »¹⁶.

Lorsque la raison travaille sur un corps qui lui est étranger, elle ne saurait se montrer trop modeste : les choses sont toujours autrement qu'elle ne les imagine. Mais elle ne saurait, d'un autre côté, se montrer trop entreprenante et trop minutieuse : appréhender les choses comme elles sont (et seulement comme elles sont) suppose qu'on en saisisse les singularités. C'est pourquoi les phénomènes ne sont jamais mieux connus que par une analyse qui les « soumet au calcul ».

Le décalage entre la voie inventive et déductive de la raison, et les données de l'observation travaillées par l'expérience¹⁷ est pris aussi bien comme objet que comme critère. Comme objet, puisque c'est de la donnée empirique, prise dans sa particularité, qu'il faut partir. Comme critère, puisque seule la précision du calcul permet de confronter les éléments donnés avec ceux qui sont déduits de l'hypothèse. La raison expérimentale doit donc s'incliner devant un corps étranger, mais il lui appartient de se donner les moyens d'une investigation et d'une explication correctes, au plus près des phénomènes.

L'exploitation des différences éventuelles entre les schémas rationnels fictifs et les données réelles remplit encore une troisième fonction. Lorsqu'une hypothèse a satisfait à l'épreuve de l'ajustage et qu'elle est validée, le décalage, s'il se produit, doit être utilisé comme un moyen

d'obtenir des connaissances : il aura une valeur investigatrice. Ainsi on peut obtenir des renseignements indirects mais suffisamment précis sur les forces de frottement, la résistance mécanique de certains corps :

« La seule utilité expérimentale que le Physicien puisse tirer des observations sur les lois de l'équilibre, sur celles du mouvement, et en général sur les affections primitives des corps, c'est d'examiner attentivement la différence entre le résultat que donne la théorie, et celui que fournit l'expérience; et d'employer cette différence avec adresse, pour déterminer, par exemple, dans les effets de l'impulsion, l'altération causée par la résistance de l'air; dans les effets des machines simples, l'altération occasionnée par le frottement et par d'autres causes. Telle est la méthode que les plus grands physiciens ont suivie, et qui est la plus propre à avancer et à perfectionner la Physique; car alors l'expérience ne servira plus simplement à confirmer la théorie, mais différant de la théorie sans l'ébranler, elle conduira à des vérités nouvelles auxquelles la théorie seule n'aurait pu atteindre »¹⁸.

La méthode expérimentale n'est féconde que par l'invention et la déduction; le travail dans le fictif, où joue pleinement l'homogénéité de la raison avec elle-même, lui donne son intelligibilité. Elle n'est décisive que par l'extrême précision des données, l'extrême précision des prévisions qu'elle avance, l'extrême précision de l'ajustage entre les données et les prévisions. La fiction fait la luminosité de l'hypothèse; la précision fait de l'étrangeté du réel un objet, une règle et une certitude. Fécondité des inventions et des déductions, exactitude des calculs : il appartient aux différentes propriétés de l'analyse mathématique de transformer la tension entre la raison dévorée par « la fureur de tout expliquer » et le corps étranger qu'est le réel en outil productif.

II. Quelques oscillations

Le travail d'ajusteur auquel se livre le théoricien n'aboutit pas toujours à trouver la coïncidence entre l'ordre du système explicatif et le corps étranger qu'est le donné. Il se peut que l'écart qui les sépare, lorsqu'il est maîtrisable et prévisible, soit la matière d'un travail fécond. Mais il arrive aussi que le décalage soit irréductible et impénétrable : il faut alors donner la préférence aux « faits », ce qui ne signifie nullement l'abandon des principes, mais plutôt leur complication et leur multiplication. « Des faits et point de verbiage »; l'analyse, même si elle conduit à des conjectures plus étranges qu'on n'aurait pu le

penser initialement, a primauté sur l'imagination. C'est la méthode même du mathématicien qui le conduit à soupçonner l'idéal du géomètre.

On ne s'étonnera guère alors de voir les oscillations, les tensions, les paradoxes, jalonner les textes de d'Alembert et lui imposer bien souvent une présentation circulaire, fragmentaire, éclatée. Loin d'être les symptômes d'une démarche incertaine ou timorée, ces éléments sont le prix d'une pensée attentive et approchée, pour laquelle l'impossibilité des vérités définitives ne conduit pas à l'impossibilité de toute vérité en matière expérimentale.

Des nombreuses oscillations qui traversent le texte, et dont le partage de l'ouvrage en *Éléments* et en *Éclaircissements* est un signe particulièrement net, nous voudrions donner ici quelques exemples. Les unes sont dues à une circularité théorique fondamentale; c'est notamment le cas pour le concept même d'élément et pour celui d'utilité. D'autres apparaissent plutôt liées à un caractère perpétuellement provisoire et révisable des connaissances fondées sur des données frappées de contingence; c'est le cas de la discussion sur le droit pénal, où le texte des *Éclaircissements* revoit de fond en comble celui des *Éléments*. D'autres enfin restent soumises à l'interprétation du lecteur, soit parce que d'Alembert n'en voit pas la solution, soit parce qu'il ne la dit pas ouvertement; c'est le cas des passages consacrés à la religion.

Qu'est-ce qu'un élément?

Que signifie le terme « élément », en principe concept fondamental de l'ouvrage? Dès le début de son texte, d'Alembert signale lui-même la relation étroite entre les *Éléments de philosophie* et le *Discours préliminaire* à l'*Encyclopédie*. Il s'agit toujours de la classification des connaissances, problème dont la nature devient antinomique dès qu'on se propose un projet encyclopédique, qui de plus devra se présenter sous la forme d'un Dictionnaire. Et tout d'abord, comment un dictionnaire pourrait-il être « raisonné »? Ordre des matières et ordre des raisons, depuis Descartes, ne sauraient coexister qu'au prix de tensions et de sacrifices. L'*Encyclopédie* trouve un centre de gravité. L'ordre des matières aura pour lui la présentation empirique de l'ouvrage; l'alphabet, qui suppose constituée la matière des objets de la connaissance, leur impose un ordre tellement artificiel qu'il s'efface devant les contenus et ne vaut que comme clé de recherche. En revanche, chaque article s'efforce d'observer un ordre plus naturel, qui donnera au dictionnaire son caractère « raisonné » : c'est ici que prend

place le concept d'élément. Il s'agit de commencer par les éléments d'un savoir pour mener progressivement le lecteur à ses diverses ramifications et à ses conséquences les plus éloignées. Ce qui est matière devient par là proprement objet de connaissance.

Mais là encore surgit une série de difficultés quant à la nature de cette « raison » que l'on suivra, que l'on déploiera. Car des éléments peuvent être premiers de différentes manières. Par la chronologie, et on aura une histoire de la connaissance. Par la nature des facultés humaines qu'ils mobilisent, et on aura une psychologie de la connaissance. Par le degré d'intelligibilité qu'ils offrent les uns par rapport aux autres, et on aura une logique de la connaissance. Genèse historique, genèse individuelle, génération logique : lequel de ces principes adopter, et faut-il même en adopter un de préférence ?

Le chapitre II des *Éléments* soulève une fois de plus la question de la classification des connaissances : en effet, des *Éléments* doivent se présenter comme un précis, un tableau des divers objets susceptibles de l'application de la raison. Le terme de « tableau » porte en lui presque toute l'équivocité de la question : histoire au sens premier du mot, il désigne d'abord un état, ou même un état dont le chapitre premier fournit le bilan. Mais l'état des connaissances dérive d'états antérieurs qui en sont la source : l'histoire, au sens moderne, y aurait donc son mot à dire. Aussi c'est d'abord le point de vue généalogique que d'Alembert présente au début du chapitre. Pourtant, cette histoire des Sciences et des Arts destinée à servir d'introduction à *l'Encyclopédie*, reçoit très vite les qualificatifs qui l'éloignent de la pure généalogie ; elle est « générale » et « raisonnée » (p. 14) et enfin, elle ne présente que le « Tableau de nos connaissances réelles » : pour être une véritable histoire de la raison, et non un roman ou une satire, elle devra retracer l'histoire des vérités. Éclairer, et non raconter ; tel est le dessein de l'ouvrage, qui se tournera plus volontiers vers une histoire fictive et vraie que vers une histoire anecdotique et réelle. Le projet raisonné traverse la genèse et n'en retient que les lumières. De ce filtrage résulte un produit choisi qui sera la matière lumineuse de la connaissance.

Mais l'opération n'a pas seulement un résultat, elle repose elle-même sur un principe fondamental, commun au Discours préliminaire de *l'Encyclopédie*, aux *Éléments* et à *l'Encyclopédie* elle-même, et que Condorcet fera sien dans sa théorie du progrès : l'histoire de la raison est possible, il y a un sens à la dégager de la « foule des connaissances particulières isolées » et à la distinguer du chemin « long, pénible et

tortueux que les Inventeurs ont suivi »; elle préside véritablement, en tant qu'elle est raison, à l'histoire descriptive qui n'en est que le symptôme. C'est pourquoi il n'est pas absurde de comparer Bacon et Newton, Aristote et la *Grammaire* de Port-Royal. Le postulat dont s'autorise toujours l'histoire de la philosophie n'a pas varié; il consiste dans la persistance du travail de la raison et dans les propriétés spécifiques qui le distinguent.

Un tel tableau n'a pas pour auteur quelque main divine ou transcendante : c'est la raison qui se le représente à elle-même. Le regard se tient à distance convenable de l'objet tracé et contemplé, ni trop près, ni trop loin. La « juste distance » qui le sépare de la toile ne s'obtient elle-même que par un travail raisonné. Aux yeux de d'Alembert, l'un des plus grands mérites du XVIII^e siècle est d'avoir su placer correctement le point de vue : il a su déceler en la raison non seulement l'agent de l'histoire, mais aussi son auteur. On n'est guère loin du tribunal kantien qui, à la fin du siècle, verra siéger un juge capable de se prendre lui-même à partie.

Dans ce tableau général, les zones de lumière alternent avec les zones d'ombre et de clair-obscur. Il se fait alors carte, instrument d'orientation où les points dominants sont repérés, qui permettent d'embrasser plus aisément des régions entières. Il s'agit de « fixer et de recueillir les principes », de désigner les points culminants, émergeant comme autant de sommets et de phares.

Quels sont ces sommets? Comment les distingue-t-on? Dans quel ordre convient-il de les parcourir? Les réponses varient, de même que varient les procédés de projection en cartographie¹⁹ : chacun, en privilégiant un point de vue, souligne un trait essentiel.

La première réponse se formule à la lecture de la table des matières des *Éléments* : ce sont les principes fondamentaux des connaissances, disposés selon l'ordre des intelligibles et non selon la succession réelle des inventions. La table des matières retrace l'ordre des raisons, et si son contenu est fréquemment anti-cartésien, son principe demeure attaché à la règle qui veut que « les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes... ». Cet ordre inspire également, autant qu'il est possible, chacun des articles de *l'Encyclopédie*. Il ne suppose rien d'autre dans le lecteur qu'un esprit attentif et libre de préjugés n'écoutant que sa seule raison; et dans le choix des matières qu'il déploie, il exclut toute particularité. Aussi ne trouve-t-on de noms propres dans les *Éléments*, de même que dans

l'Encyclopédie, que ceux qui ont contribué au travail de la raison. « L'histoire et l'éloge de l'esprit humain » n'est pas celle de la vanité des hommes²⁰.

Pourtant une seconde réponse se présente, plus en surimpression qu'en substitution à la première. A l'examen du détail de chacun des chapitres, on constate que l'ordre des raisons, pour être exhibé, exige souvent un détour par ce qu'il faut bien appeler une histoire particulière, et que pour « fixer les principes » on ne peut se dispenser d'évoquer « le chemin pénible et tortueux que les Inventeurs ont suivi ». Outre les vérités, ce chemin comprend un grand nombre d'obstacles et d'erreurs. Faut-il retomber alors dans la rhapsodie informe de l'histoire réelle, accessible à la seule description? Doit-on raconter l'histoire des erreurs pour rendre intelligible celle des vérités? Le choix même des points culminants que d'Alembert sélectionne permet de trancher la question : les figures gigantesques ou héroïques qui peuplent l'histoire épistémologique ne brillent pas nécessairement par la positivité de leurs découvertes²¹. C'est par la fécondité et la force de leurs positions qu'elles atteignent la dimension héroïque qui les distingue. Telles des forces dont on ne connaît pas toujours la nature, on en mesure l'intensité par la grandeur des obstacles qu'elles ont été capables de vaincre. Le rôle ambigu que d'Alembert attribue à Descartes est à cet égard exemplaire : le physicien ne lui doit que peu de chose s'agissant de la matière des découvertes, et il est même fondé à lui reprocher des erreurs; pourtant l'homme de science et le philosophe en général lui doivent tout. Ainsi « l'histoire de ce qu'on a pensé de vrai » s'entrecroise nécessairement avec l'histoire de ce qu'on a pensé de fort.

Enfin la troisième possibilité de classification et d'exposition, empruntée à Bacon, rejoint celle du Discours préliminaire à *l'Encyclopédie* : elle consiste à s'interroger sur les procédés employés et sur les facultés mobilisées dans la production des connaissances. Point de vue éminemment philosophique, qui combine la question de la genèse avec celle des conditions de possibilité, il permet en outre une présentation générale des fruits de l'esprit humain en un tableau qui tient à la fois de l'arbre généalogique et de la carte géographique. Toujours actuel par sa distribution spatiale, il demeure toujours éclairant et instructif par sa référence à la production des idées; il incarne en quelque sorte le concept d'histoire de la raison.

Ordre intelligible, obstacles et forces, production des connaissances : parmi ces trois points géodésiques qui charpentent la méthodologie de toute encyclopédie et qui tracent l'essentiel de l'épistémologie mo-

derne²², il n'est pas question de choisir. Il s'agit simplement de les associer, de les entrecroiser, de passer de l'un à l'autre pour obtenir l'éclairage le plus varié et le plus complet. Le recours à une multiplicité de principes est une conséquence du projet encyclopédique, à l'image de l'homme de métier qui dispose à tout moment d'un arsenal varié d'outils et de techniques.

La notion d'utilité

Le modèle artisanal ne se contente pas d'orienter la méthodologie de la réflexion de d'Alembert, il pèse, et quelquefois lourdement, sur ses finalités. En témoigne l'usage fluctuant que d'Alembert fait du concept d'utilité.

Le chapitre XI des *Éléments* traite la question des relations entre la science et la moralité d'une étrange manière. Les connaissances et leur développement sont-ils « utiles » à la société? Il est évident que par « utilité », il ne s'agit pas d'entendre la nécessité absolue : ce serait borner l'homme à une société de Sauvages et s'engager vers la régression. La question se ramène donc à celle que le XVIII^e siècle agita passionnément : si le progrès des Sciences et des Arts améliore ou dégrade l'état civil. On connaît les positions de Hume²³ et surtout celles de Rousseau. Dans le texte des *Éléments*, celle de d'Alembert oscille bizarrement entre les deux. Plus proche de Hume quant à la manière de poser le problème et dans l'analyse décomposée des différentes sortes de connaissances (d'utilité première, d'utilité sociale, de curiosité et d'agrément), il semble pencher néanmoins vers une thèse rousseauiste quant à la réponse elle-même :

« Mais que dirons-nous des connaissances de pure spéculation, de celles qui ont pour unique but le plaisir ou l'ostentation de savoir? Il semble que l'on ne doit s'appliquer à ces sortes de Sciences que faute de pouvoir être plus utile à sa nation. D'où il résulte qu'elles doivent être peu en honneur dans les Républiques, où chaque citoyen faisant une partie réelle et indispensable de l'État, est plus obligé de s'occuper d'objets utiles à l'État. Ces études sont donc réservées aux citoyens d'une Monarchie, que la constitution du gouvernement oblige d'y rester inutiles, et de chercher à adoucir leur oisiveté par des occupations sans conséquence »²⁴.

Singulière réponse sous la plume d'un des plus grands mathématiciens du siècle, qui partagea son temps entre les recherches de « pure spéculation », la traduction de Tacite, les réflexions sur l'opéra et

l'éloge des Académiciens. On sait que les professions de foi anti-intellectualistes ne sont pas rares, depuis Montaigne et Descartes, chez les intellectuels de langue française : coquetterie des grands esprits dont elles décèlent une forme de grandeur, elles ne sont que l'alibi des penseurs médiocres. Parmi les premiers, d'Alembert ne fait pas exception.

Pourtant, le géomètre ne tranche pas définitivement. Il conclut sur une recommandation : considérer la question proposée « sous différents chefs et en la divisant en différentes branches ». On voudrait tenter ici d'appliquer cette recommandation, et de voir en quoi le texte de d'Alembert y aide.

On peut se demander sur quel fondement on appuiera le concept d'utilité, s'agissant de l'accroissement d'une connaissance; celui-ci peut être finalisé, il sera alors soit moral, soit socio-politique. Il peut aussi fonctionner de manière interne; on parlera alors de l'utilité de telle ou telle recherche pour l'accroissement même des connaissances, ou plus banalement de « progrès de la science ». D'Alembert fait appel à ces trois critères de manière dispersée. Seuls les deux premiers apparaissent dans le chapitre XI des *Éléments*, et lui donnent cette apparence quelque peu lacédémonienne. Le dernier apparaît surtout dans le texte des *Éclaircissements*.

Une lecture attentive de la fin du chapitre XI des *Éléments* montre que le critère social dont d'Alembert fait ouvertement usage pour apprécier l'utilité des sciences suppose un critère moral sans lequel il est inintelligible. C'est parce que l'oisiveté est le plus grand des maux qu'une société policée doit encourager tout ce qui est susceptible de donner de l'occupation à ses membres. Maxime cynique si l'on songe que le texte a pour lecteur désigné le plus célèbre des despotes éclairés. Maxime profonde et juste si l'on y joint les réflexions de d'Alembert sur l'éthique du bonheur : il faut se rendre à soi-même ce que l'on se doit et tâcher d' « être bien avec soi-même ». Il semble évident à d'Alembert que l'oisiveté doit disparaître avec la forme républicaine de gouvernement, parce qu'il n'a pas d'autre référence que l'idée qu'il se fait des républiques antiques. Il ne songe pas qu'une république pourrait considérer le travail et l'occupation autrement que comme une finalité; question que ses successeurs directs poseront et résoudront de la manière la plus nette, et, si l'on ose dire, la plus aristocratique. La fin d'une république est la liberté de chaque citoyen, la production et le travail n'en sont que les moyens et les conséquences : on sait avec quelle élévation la pensée de Condorcet écarte aussi bien le sociolo-

gisme terre à terre que le moralisme au profit d'une éthique individuelle puisque, comme le dit d'Alembert lui-même, il s'agit d'être libre et heureux « indépendamment des autres »²⁵, et que la fin du corps politique est le maintien des droits et non le bonheur commun.

Enfin, l'idée que la connaissance puisse être à elle-même sa propre fin et qu'elle puisse être considérée comme un objet autonome, susceptible d'intérêt propre et d'accroissement, fonde un concept de l'utilité qui sous-tend constamment le texte des *Éléments* et celui des *Éclaircissements*. L'objet de l'ouvrage lui-même, illustré par son titre, en témoigne : fournir un outillage intellectuel capable d'éclairer, donner des notions « nettes » et « exactes », c'est là ce que se propose d'Alembert. Est alors utile toute connaissance susceptible d'en produire d'autres ou d'en rendre d'autres intelligibles. Cela suppose finalement un usage fondamental de la connaissance : éclairer et faire penser. Cela suppose aussi une prééminence de la théorie, non seulement maîtrisable, mais aussi en ce sens que la recherche théorique n'a pas à se justifier par l'activité pratique qu'elle permet. La fécondité de la pensée apparaît à la fois comme finalité intrinsèque, comme légitimation et comme objet d'émerveillement. C'est une des raisons pour lesquelles d'Alembert admire en Descartes le philosophe « hardi » et le mathématicien ingénieux, auteur de la théorie des équations, « une des branches les plus belles et les plus fécondes de l'application de l'Algèbre à la Géométrie » (p. 337). C'est en cela aussi que la philosophie française des Lumières est une philosophie de la liberté : si elle fut attentive aux techniques et aux tours de main, ce ne fut jamais pour enchaîner la pensée à un modèle servile, artisanal, économique ou social. En même temps qu'il récuse les lecteurs frivoles, l'Avvertissement qui ouvre les *Éclaircissements* met en garde les utilitaristes de tout poil :

« La plupart des matières traitées dans ce livre sont épineuses et arides, et ne peuvent intéresser tout au plus que ceux qui aiment à réfléchir. Ils jugeront si j'ai réussi à les faire penser; car c'est là tout ce que je me propose, et ce qu'on devrait, je crois, se proposer toujours quand on écrit » (p. 196).

Le droit pénal

Les nuances et les variations du concept d'élément et du concept d'utilité montrent que le texte de d'Alembert, apparemment clair et distinct, n'a rien d'un développement linéaire. Il exige d'être lu par

va-et-vient, d'une manière fractionnée et comparative que sa disposition originale a le mérite de refléter chronologiquement, alors qu'une refonte du texte²⁷ en fait apparaître plutôt les clivages théoriques. Libre au lecteur de faire varier les chemins de traverse pour recomposer les éclats.

Mais il est des points sur lesquels la pensée de d'Alembert ne se contente pas de composer son objet par touches multiples. Comme le veut une rigoureuse méthode expérimentale, il lui arrive de réviser entièrement dans les *Éclaircissements* ce qui était avancé dans les *Éléments*. C'est le cas de l'analyse du droit pénal, qui fait l'objet d'une esquisse assez sommaire et scolaire au chapitre IX des *Éléments*. D'Alembert s'y contente de reproduire la classification admise de l'échelle des peines, proportionnée en nature et en degré aux crimes qu'elles punissent. Ainsi (p. 74), la peine capitale correspond aux crimes de sang, les peines infamantes aux atteintes à l'honneur, la confiscation des biens au vol, etc. La question de savoir si la décision qui prononce le châtement est juste n'est guère soulevée.

Le contraste est d'autant plus net avec le chapitre VI des *Éclaircissements*, où la question est explicitement posée à la lumière d'une problématique de la conjecture (pp. 243-244). C'est qu'entre temps, d'Alembert a lu Beccaria²⁸. Il jette alors dans ce passage les fondements à la fois mathématiques et juridiques de ce qui va devenir l'argument décisif des abolitionnistes : il faut proportionner certes la peine au crime, mais il faut aussi proportionner la forme de la décision par laquelle le châtement est prononcé à la nature même de ce châtement. La peine de mort peut-elle être prononcée à la simple pluralité des voix ? Et même si on la prononçait à l'unanimité, la possibilité d'erreur — y en eût-il une par siècle — n'incline-t-elle pas à rejeter une décision dont la forme n'est pas absolument certaine alors que son effet est absolu et irréversible ? Peut-être est-ce dans ce bref paragraphe que Condorcet puisa les éléments de sa théorie abolitionniste, la seule qui soit appuyée sur des raisons claires et distinctes et non sur des bons sentiments²⁹.

Écraser l'infâme

Il est une dernière oscillation sur laquelle on rencontre encore la pensée de Condorcet à titre de prolongement et de solution de celle de d'Alembert. C'est la question de la religion, où d'Alembert signale visiblement ses hésitations par des variations d'une édition à l'autre³⁰ et par des déclarations équivoques. Dans son *Éloge de M. d'Alembert*,

Condorcet conseille d'ailleurs au lecteur de faire abstraction de quelques pages à ce sujet, que d'Alembert aurait écrites en se contraignant. Mais sans avoir à effectuer une telle restriction, une lecture attentive suffit pour confirmer le témoignage de Condorcet.

La prudence de d'Alembert est excessive, au point de porter le lecteur à tirer des conclusions tout autres que celles qui lui sont suggérées avec une insistance suspecte. La discussion sur les miracles et les mystères de la foi figure au très long chapitre VI des *Éclaircissements* sur « l'art de conjecturer ». Le fait qu'elle s'y trouve traitée à la suite de problèmes de physique et de médecine engage à penser qu'elle doit être aussi bien soumise au protocole de la méthode expérimentale : preuves, contre-épreuves et falsifications. D'Alembert saisit l'occasion pour exposer ses conceptions en matière de critique des documents, dignes de figurer dans un *Traité théologico-politique*, ou davantage encore dans une *Enquête sur l'entendement humain*³¹. D'où il ressort une très grande suspicion, pour ne pas dire plus, à l'égard des miracles, prodiges et autres merveilles. La conclusion est d'autant plus étonnante qu'elle est assénée avec une autorité et une insistance dont l'effet est de souligner l'absence totale d'arguments en sa faveur³² :

« On aurait grand tort de conclure de toutes ces règles, aussi sévères qu'indispensables, qu'il faille toujours refuser sa croyance au témoignage des hommes en fait de prodiges. On en conclura seulement qu'il faut être très circonspect à y ajouter foi; plus les faux miracles seront décriés, plus les vrais miracles y gagneront » (p. 248).

Et encore, page 251 :

« Il n'est point de partisan éclairé de la vraie Religion qui n'admette toutes les règles que nous venons d'établir pour l'examen des miracles. Les défenseurs d'une si bonne cause se refusent d'autant moins à ces règles, qu'elles leur servent à établir la certitude des prodiges dont le Christianisme se glorifie; certitude qu'on ne peut contester. »

Que d'efforts ostensibles pour détourner le lecteur de la seule conclusion naturelle qui s'impose! D'Alembert pousse l'équivocité fort loin; il ne se contente pas de développer les « règles sévères » de sa critique historique, il suggère explicitement leur application aux mystères et aux miracles de la religion chrétienne en montrant l'absurdité des mêmes prodiges ailleurs (p. 250). La conclusion va ouvertement contre l'attente du lecteur : c'est précisément parce que la guérison d'un paralytique par Vespasien rapportée par Tacite est

incroyable que celle effectuée par Jésus et rapportée par l'Évangile est vraie! Curieux motif de croire, qui renforce certes les croyants, ceux qui s'appuient sur la foi, mais qui durcira bien plus les incroyants, qui ne s'inclinent que devant la raison et l'univocité détaillée des hypothèses.

Et d'Alembert de terminer le chapitre sur un conseil tout aussi irréprochable qu'ambigu :

« Soyez sûr que votre Religion est fausse, ou du moins que l'Être suprême n'en exige de vous ni la croyance, ni la pratique, si la vérité n'en est pas plus claire que le jour » (p. 259).

Irréprochable, parce que le fidèle y entendra la clarté et la lumière des signes que les mystères de sa religion lui proposent : la lecture pascalienne du précepte est donc possible, et c'est elle qui est apparemment sollicitée par l'auteur³³. Ambigu, parce que le lecteur des *Éléments* et des *Éclaircissements* qui a saisi les raffinements de la méthode expérimentale entend que la clarté du jour est celle d'une hypothèse explicative, univoque, détaillée et réfutable. La lecture voltairienne est donc possible aussi; est-ce celle qui est souhaitée par l'auteur? Nous ne pourrions l'assurer, si le texte n'était suffisamment éclairé par le témoignage de Condorcet et par la correspondance entre d'Alembert et Voltaire.

En revanche, touchant la question des rapports entre le corps politique et la religion, d'Alembert ne laisse planer aucune équivoque. S'il n'est pas mauvais de distinguer la tolérance civile de l'indifférence religieuse, c'est que celle-là permet la libre coexistence des opinions au sein d'un peuple, alors que celle-ci pourrait avoir les mêmes propriétés que l'esprit religieux³⁴.

Enfin d'Alembert ne craint pas de montrer ses préférences en faveur d'une nette séparation entre les affaires publiques et les affaires religieuses; que celles-ci deviennent et restent privées ne serait pas un mal :

« Au reste, soit que l'État doive entrer ou non dans les questions de Religion, il doit au moins veiller avec soin à ce que les Ministres de la Religion ne deviennent pas trop puissants. Si leur pouvoir peut être de quelque utilité, c'est dans les États despotiques, pour servir de barrière à la tyrannie; c'est-à-dire, que ce pouvoir n'est alors qu'un moindre mal opposé à un plus grand. »

Qui aujourd'hui se risquerait à écrire que la Pologne, l'Afrique du Sud et l'Afghanistan n'ont d'autre choix que de se tourner vers des tyrans séculaires à visage humain? Il faut croire sans doute que la crainte d'être désapprouvé par un lâche consensus — crainte nommée pudiquement « autocensure » — est encore plus forte que la peur de perdre sa liberté, et même peut-être sa vie; car c'est là ce que risquait effectivement d'Alembert.

CATHERINE KINTZLER

NOTES

1. Descartes, *Discours de la Méthode*, seconde partie.
2. Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973; *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968. Robert Blanché, *La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*, Paris, Armand Colin, 1969.
3. Leçon qu'il administre également à Rameau, coupable, dans son cartésianisme d'autodidacte, de géométrisation. Voir *Éléments de musique*, Discours préliminaire de la seconde édition, Lyon, Bruyset, 1762.
4. Sur la pensée épistémologique de d'Alembert, on consultera le travail de Michel Paty : « Théorie et pratique de la connaissance chez Jean d'Alembert », thèse de 3^e cycle, Université de Strasbourg, 1977; « D'Alembert ou l'épistémologie de la simplicité », dans *Cahiers Fundamenta Scientiae*, Strasbourg, n° 2, 1973; « L'âge classique de la physique : d'Alembert » dans *La Pensée*, 18 août 1975. On trouvera une bibliographie récente des travaux sur d'Alembert établie par Anne-Marie Chouillet dans le numéro 16 de *XVIII^e siècle* (1984) consacré à d'Alembert.
5. Question dont la controverse fut notamment déclenchée par le *Cours de Belles Lettres* de l'abbé Batteux. Y participèrent, entre autres, Pluche (*Mécanique des langues*), Chompré (*Introduction à la langue latine par la voie de la traduction*), Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*), Diderot (*Lettre sur les sourds et muets*), Douchet et Beauzée (article « Inversion » de l'*Encyclopédie*). Pour plus de détails, voir Sylvain Auroux : *La Sémiotique des Encyclopédistes*, Paris, Payot, 1979. L'analyse de d'Alembert a été étudiée par Marc Dominicy, « La Querelle des inversions », dans *XVIII^e siècle*, n° 16, 1984, p. 109 et suiv.
6. Le terme « métaphysique » désigne alors la manière de poser le problème et non pas, comme précédemment, la nature d'un objet.
7. Dans son article (voir référence à la note 5), Marc Dominicy remarque que d'Alembert ne parvient pas à remplir ce projet et qu'il réintroduit, à ce moment de l'analyse, des éléments syntaxiques. Nous nous bornons ici à

souligner la méthode qu'emploie d'Alembert, quel qu'en soit le succès, et à attirer l'attention du lecteur sur l'importance qu'y revêtent les suppositions fictives.

8. Voir *Éléments* chapitre XIII et *Éclaircissements* chapitre XII, en particulier l'explication des différentes espèces de quantités négatives (p. 332).

9. La démarche de d'Alembert est sur ce point tout à fait comparable à celle par laquelle il traite la fameuse querelle des forces vives : *Éléments*, chapitre XVI, pages 134-137.

10. Voir *Éclaircissements*, chapitre XII, pages 332-333.

11. Dans son introduction aux textes de Newton (*La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*, Paris, A. Colin, 1969), Robert Blanché définit le concept de modèle mathématique par la confusion explicite entre les principes et les fondements d'une théorie. Ce concept, qui est donc disjoint de celui d'instrument mathématique, permet à Blanché de rendre compte très clairement de l'opposition épistémologique entre la physique cartésienne et la physique newtonienne qui rompt avec le modèle mathématique ainsi défini. Cependant, le terme de « modèle mathématique » est employé par Blanché au sens fort : il ne suppose pas seulement une analogie ou une référence, mais aussi et surtout une primauté ; c'est pourquoi on pourrait parler plutôt d'un « idéal » mathématique. A la lecture de d'Alembert, on voit qu'il est possible de distinguer entre trois concepts : *idéal* (ou primauté) ; *méthode* (référence, ou pour prendre un terme familier à d'Alembert « route ») ; *instrument*.

12. Pascal, *Récit de la Grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Le Seuil, 1963, p. 221 et suiv.

13. *Éléments*, chapitre XVIII, pages 150-151. C'est nous qui soulignons.

14. Notamment *Éclaircissements*, chapitre VI, sur la Médecine pages 237-242.

15. Voltaire, *Lettres anglaises*, Lettre XV.

16. *Éclaircissements*, chapitre VI, page 237. David Hume fait état de cette anecdote dans *l'Enquête sur l'entendement humain* (1748), Section X (chronologie, présentation et bibliographie par Michelle Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1983, p. 187).

17. D'Alembert distingue *l'observation* et *l'expérience* (voir *Éléments*, chapitre 20, pp. 173-174). Nous proposons ici de réserver les termes *expérimentation* et *expérimental* à l'ensemble de la démarche comprenant les trois moments décrits ci-dessus.

18. *Éléments*, chapitre 20, pages 180-181.

19. On sait que le Discours préliminaire de *l'Encyclopédie* use de l'image de la carte géographique. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, Gonthier, 1965, p. 60 et 68.

20. Préface au troisième volume de *l'Encyclopédie*, dans *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Amsterdam, Chatelain, 1757-69, volume I, page 268.

21. C'est le cas notamment de Bacon.

22. Le clivage que nous connaissons aujourd'hui entre l'épistémologie française, qui privilégie l'ordre des intelligibles ainsi que celui des forces et des obstacles, et l'épistémologie anglo-saxonne, qui privilégie le point de vue de la production réelle des connaissances, est entièrement résolu par l'épistémologie de *l'Encyclopédie*. Le seul point qui fait l'originalité de l'épistémologie contemporaine par rapport à celle de *l'Encyclopédie* est la question de la possibilité des sciences humaines.

23. David Hume, *Essais esthétiques*, « Du raffinement dans les arts », traduction et présentation par Renée Bouveresse, Paris, Vrin, 1973, p. 47 et suiv.

24. Pages 91-92. Voici en quels termes Condorcet commente ce passage : « Dans les différents travaux de l'esprit, il proscrivait avec sévérité tout ce qui ne tendait pas à la découverte de vérités positives, tout ce qui n'était pas d'une utilité immédiate. Un motif très respectable, l'amour du vrai et celui du bien général, lui avait fait même exagérer un peu cette sévérité. En effet, il n'existe pas d'étude où l'on ne trouve du moins l'avantage d'employer le temps d'une manière qui n'est ni dangereuse pour soi, ni nuisible pour les autres. Il en est du travail de l'esprit comme de l'exercice, celui même qui n'a pas d'objet contribue à la santé, fortifie le corps; il n'emploie pas nos forces, mais il nous apprend à les employer. Des vérités isolées peuvent être indifférentes; mais aucun système, aucun ordre de vérités ne peut l'être; il n'en est point dont une main sage et industrieuse ne puisse tirer quelque jour une utilité réelle ». Condorcet, *Éloge de M. d'Alembert*, Paris, Moutard, 1784, p. 54-55.

25. *Éléments*, chapitre XII, page 93.

26. Deux exemples de cette prééminence de la théorie 1) la réponse de d'Alembert aux critiques de la géométrie, *Éléments*, chapitre XV, p. 110. 2) la thèse d'une pédagogie raisonnée : les éléments doivent être faits par ceux qui possèdent la science au plus haut degré (*Éléments*, chapitre XV, p. 115).

27. Dans l'Avertissement aux *Éclaircissements*, d'Alembert suggère une refonte générale des deux parties (p. 197). Le Corpus s'en tient à la présentation initiale et sépare donc les *Éléments* et les *Éclaircissements*. Les éditeurs ultérieurs (1805 et 1821) ont imprimé chaque Éclaircissement à la suite du chapitre des *Éléments* auquel il est relatif.

28. Cesare Beccaria, *Traité des délits et des peines*, traduit par Morellet d'après la 3^e édition, Lausanne, 1766.

29. Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Paris, de l'Imprimerie Royale, 1785, Discours préliminaire, p. XXI et *Lettres au Roi de Prusse*, 19 septembre 1785 (dans les *Œuvres complètes* de Condorcet publiées par Cabanis, tome X, p. 153-154).

30. Notamment : *Éléments*, chapitre IX, page 77, où d'Alembert avait écrit « Est-il nécessaire que les lois civiles et celles de la Religion soient séparées? »;

en 1773, la question est posée sous forme négative : « N'est-il pas nécessaire...? ». Voir aussi les variantes signalées page 250.

31. On a déjà signalé la ressemblance très étroite entre le texte de d'Alembert et celui de Hume, que d'Alembert devait avoir lu. Il semble que cette similitude ait échappé à Cassirer, qui, dans *La Philosophie des Lumières* (Paris, Fayard, 1970), page 193, pense que les analyses de Hume sur les questions religieuses sont restées sans écho.

32. On sait que ce procédé est très fréquent dans la tradition littéraire critique et satirique des XVII^e et XVIII^e siècles.

33. Pascal, pourrait-on objecter, est pourtant un grand théoricien de la méthode expérimentale. Mais c'est aussi un philosophe de la distinction absolue entre le champ d'application de cette méthode et celui des articles de la foi : ce n'est pas tout à fait le cas de d'Alembert, pour qui l'ensemble du monde empirique, dont tout prétendu prodige fait partie, est saisissable par des procédés rationnels.

34. En réalité, d'Alembert pense qu'en la matière, il n'y a que le « scepticisme » qui soit « raisonnable » (à Voltaire, 23 juillet 1770). Voici ce qu'il écrit à Voltaire le 22 février 1764 : « J'ai bien peur, ainsi que vous, mon cher et illustre confrère, qu'on ne puisse faire un traité solide de la tolérance, sans inspirer un peu de cette indifférence fatale qui en est la base la plus solide. Comment voulez-vous persuader à un honnête chrétien de laisser damner tranquillement son cher frère? Mais d'un autre côté, c'est tirer la charrue en arrière, que de dire le moindre mot d'*indifférence* à des fanatiques qu'on voudrait rendre tolérants. Ce sont des enfants méchants et robustes qu'il ne faut pas *obstiner*, et ce n'est pas le moyen de les gagner que de leur dire : *Mes chers amis, ce n'est pas le tout que d'être absurde, il faut encore n'être pas atroce*. La matière est donc bien délicate, et d'autant plus que tous les prédicateurs de la tolérance, parmi lesquels je connais même quelques honnêtes prêtres, quelques évêques qui ne les désavouent pas, sont *véhémentement suspectés*, comme disent nos seigneurs du parlement, et plusieurs atteints et convaincus de cette maudite indifférence, si raisonnable et si pernicieuse. Mon avis serait donc de faire à ces *pauvres chrétiens beaucoup de politesses*, de leur dire qu'ils ont raison, que ce qu'ils croient et ce qu'ils prêchent est clair comme le jour, qu'il est impossible que tout le monde ne finisse pas par penser comme eux; mais qu'attendu la *vanité* et l'*opiniâtreté* humaine, il est bon de permettre à chacun de penser ce qu'il voudra, et qu'ils auront bientôt le plaisir de voir tout le monde de leur avis; qu'à la vérité il s'en damnera bien quelques-uns en chemin jusqu'au moment marqué par Dieu le père pour cette conviction et réunion universelle, mais qu'il faut sacrifier quelques passagers pour amener tout le reste à bon port. Voilà mon cher et grand philosophe, sauf votre meilleur avis, comment je voudrais plaider notre cause commune » (*Œuvres*, édition Belin, Paris, 1821, volume 5, pp. 120-121). Sur la correspondance entre d'Alembert et Voltaire, voir John Pappas, *Voltaire and d'Alembert*, Bloomington, 1962.

Auguste Comte, la science populaire d'un philosophe

Un *Traité d'astronomie populaire*, en 1844, c'est dans le goût du jour. Ouvrages, revues, magazines de science populaire prolifèrent et connaissent un grand succès. Depuis 1812, Arago attire des foules dans le grand amphithéâtre de l'Observatoire pour son *Cours d'Astronomie Populaire* qu'il publie aussi sous forme de *Traité* (Arago, 1854-1857). Comte se distingue néanmoins de cet illustre rival en ce qu'il qualifie son *Traité* de « philosophique ».

Que vient faire la philosophie dans l'astronomie populaire? N'est-il pas assez difficile de rendre populaire une science aussi élaborée et mathématisée que l'astronomie du 19^e siècle sans vouloir ajouter des complications philosophiques? En quoi cet adjectif philosophique transforme-t-il le projet de vulgarisation des connaissances astronomiques? L'enjeu est important : il y va des relations entre science et philosophie et de leur commun rapport à la société.

Pour comprendre la stratégie de Comte, saisir son originalité et ses limites, il faut considérer ce *Traité* dans le contexte de la diffusion scientifique de l'époque, le resituer dans l'œuvre de Comte et enfin suivre le cheminement du texte lui-même

Populaire ou vulgaire?

L'expression « astronomie populaire » a un petit air vieillot. Le terme « populariser », d'où elle dérive, remonte au 17^e siècle tandis que le terme « vulgariser », aujourd'hui plus courant, date du 19^e siècle. D'après le dictionnaire Robert, il entre dans la langue française en 1829; soit à peu près au moment où Comte vulgarise l'astronomie, puisqu'il commence son cours en 1830. Comte n'emploie pas ce verbe, mais il utilise le substantif « vulgarisation » que le *Robert* date pourtant de 1852.

Comte est donc un pionnier de la vulgarisation scientifique qui connaît un formidable développement dans la deuxième moitié du 19^e siècle. Son essor est tel qu'elle a pu être désignée comme « la cicatrice de l'aventure scientiste du 19^e siècle » (Baudouin-Jurdant, 1973, 12). Dans quelle mesure le *Traité* de Comte est-il réellement à l'origine de cette aventure ?

Selon Baudouin-Jurdant, on ne devrait pas parler de vulgarisation avant l'apogée du scientisme, à la fin du 19^e siècle. Comte est reconnu comme un précurseur mais il est renvoyé, avec Fontenelle, dans la préhistoire parce que, prétend Baudouin-Jurdant, son œuvre manque de « réalisation pratique ». Une telle affirmation révèle bien l'étrange destin du *Traité philosophique d'astronomie populaire*, resté méconnu, à l'ombre du *Discours Préliminaire sur l'esprit positif* qui lui sert de Préface. Ce traité a un sort un peu analogue à ceux de Descartes — *Dioptrique*, *Météores* et *Géométrie* — éclipsés par la gloire du *Discours de la méthode*. Pourtant le *Traité* de Comte fut publié de son vivant et ne risquait pas vraiment de censure, même si le Cours d'Astronomie Populaire a provoqué une réaction de l'Église Catholique. Dans sa « Préface personnelle » au Tome Six du *Cours de Philosophie Positive*, Comte prétend, en effet, que Rome a demandé « la destruction directe de tous mes moyens actuels d'existence, pour avoir systématiquement proclamé la nécessité et la possibilité de rendre enfin la morale pleinement indépendante de toute croyance religieuse » (*Cours*, II, 472). En fait, le principal responsable de la méconnaissance du *Traité* pourrait bien être Comte lui-même qui publie séparément le *Discours Préliminaire sur l'Esprit Positif* en 1844 avant même d'avoir achevé la rédaction du *Traité*, qu'il considère comme un ouvrage « accessoire » ou « secondaire » dans l'ensemble de son œuvre (*Correspondance*, II, 224, 269).

Pourtant, la vulgarisation est un aspect non négligeable de l'œuvre de Comte. Il la pratique régulièrement depuis 1830 en assurant un cours hebdomadaire d'Astronomie Populaire, le dimanche matin, à la mairie du III^e arrondissement. Comte présente même, en 1844, le profil typique du vulgarisateur français du 19^e siècle, si l'on en juge d'après l'étude comparative de S. Sheets-Pyenson : par contraste avec le « popularizer » anglais, le vulgarisateur français est un homme d'origine provinciale vivant à Paris, aux marges de la communauté scientifique, mais disposant d'une bonne formation en sciences (Sheets-Pyenson, 1985). Tel est bien le cas de Comte. A la différence d'Arago, directeur de l'Observatoire de Paris, il n'a pas de poste fixe dans l'enseignement scientifique, pas même un siège dans une quel-

conque société savante. Comme Louis Figuier, qui devient professionnel de la vulgarisation dans les années 1860-80, Comte est un montpelliéran « monté » à Paris, où il entre à l'école Polytechnique en 1814; mais très jeune, il abandonne la carrière scientifique, à la suite d'un licenciement général des élèves en 1816, et il devient secrétaire de Saint-Simon en 1817 (Gouhier, 1933, T. 1). Comte est aussi représentatif des tendances dominantes dans la vulgarisation française, puisqu'à la différence de ses homologues anglais, il n'a pas l'ambition de permettre aux amateurs un accès facile dans la république des sciences; il présente une conception des sciences plus élitiste, fidèle à la longue tradition des *Éloges Académiques* qu'avait inaugurée Fontenelle. Comte exprime la crainte qu'à force de vouloir mettre la science à la portée du public, on finisse par « pervertir jusqu'en son germe, le développement général de l'esprit positif chez les masses » (*Cours*, I, 380). Ainsi Comte laisse entendre que la vulgarisation — le mot comme la chose — n'est pas aussi récente qu'on le prétend généralement. Dès 1830, en effet, dans la 24^e Leçon du *Cours*, il prend ses distances par rapport à un certain courant de vulgarisation en condamnant sévèrement « les tentatives illusoire et nuisibles qu'on a si fréquemment renouvelées dans la vulgarisation » (*Cours*, I, 381). Comte vise probablement cette abondante littérature bon marché, qui fleurit à partir de 1820 et justifie son existence en alléguant un besoin d'époque : « l'étude des sciences, dit-on, est devenue un besoin pour toutes les classes de la société » (Bailly, 1) ou encore « elle est utile à toutes les professions, à toutes les positions sociales, à tout le monde » (Sheets-Pyenson, 557). Comte admet lui aussi qu'elle est un « besoin spontané des esprits modernes », sensible chez les occidentaux depuis déjà deux siècles (*Traité*, 10-11). Mais il dénonce les « sophistes » ou « trafiquants de science » qui voudraient faire croire que le premier venu peut se hisser sans difficulté aux spéculations les plus avancées. A leurs yeux, n'importe qui pourrait s'approprier « ces découvertes sublimes qui ont coûté tant d'efforts du premier ordre à la série des hommes les plus éminents dont notre espèce puisse s'honorer » (*Cours*, I, 380). Science populaire donc, mais gardons-nous de tomber dans le vulgaire ou de porter atteinte à l'aristocratie du savoir.

De la « sage vulgarisation »

A ces tentatives jugées pernicieuses et de toute façon condamnées, Comte oppose une « sage vulgarisation du système des conceptions astronomiques ». Que faut-il entendre par là?

C'est d'abord — Comte le précise dès les premières lignes de la Préface — un service entièrement gratuit. Non seulement il ne coûte rien au public qui le reçoit mais il est professé bénévolement. Ce zèle généreux prend une dimension apostolique si l'on rappelle que Comte n'a pas de salaire fixe et qu'il assure sa subsistance en exerçant diverses charges d'enseignement : examinateur ou répétiteur à l'École Polytechnique; professeur de mathématiques dans un cours privé, l'institution Laville. Comte se plaint souvent de la précarité et des difficultés de sa situation mais il vante l'indépendance intellectuelle qu'elle lui laisse (*Cours*, II, p. 469-71). L'année même où il rédige le *Traité*, il perd l'essentiel de ses revenus parce qu'il est démis de ses fonctions d'examinateur à l'École Polytechnique — par suite, dit-il, d'une malveillance d'Arago (*Correspondance*, II, 234, 257). Dès lors il vit surtout de souscriptions organisées par J. Stuart Mill et la Société Positiviste (*Correspondance*, II et III). Cette formule plait à Comte qui finit par ériger en principe que, dans la société positiviste future, les offices d'éducation seront accomplis sans rémunération pour être libres (*Catéchisme Positiviste*, p. 242). Et dès 1848, il crée une « Association libre pour l'instruction positive du Peuple dans tout l'Occident européen » qui affirme le principe de la gratuité et de l'indépendance à l'égard des gouvernements (*Correspondance*, T. IV, p. 263-264).

Loin du pain et des jeux. La « sage vulgarisation » n'a aucune finalité professionnelle, encore moins ludique. Elle s'adresse « à tous les esprits, quelle que soit leur préparation scientifique, qui veulent s'élever à une conception vraiment philosophique de l'ensemble de l'astronomie, sans se proposer aucune destination particulière » (*Traité*, Préface, 10). Comte suppose une curiosité désintéressée de la part du public, mais il ne la veut point gratuite ou vaine. La catégorie de motivations qu'il exige est, en fait, si étroite qu'elle jette un doute sur sa volonté de « propagation universelle ». D'un côté, il repousse tout désir de connaissance qui serait subordonné à une finalité pratique; il s'oppose radicalement, sur ce point, à la vulgarisation des périodiques français entre 1820 et 1850, qui délivrent des informations pratiques répondant à des besoins immédiats, quotidiens, d'hygiène, d'agriculture, etc. (Sheets-Pyenson, 556). D'un autre côté, Comte refuse le désir de savoir pour savoir, sans objet précis car il produit une stérile érudition. Flaubert donne quelques années plus tard la meilleure illustration de l'écueil dénoncé ici par Comte : Bouvard et Pécuchet, mus par un appétit boulimique de savoir brut, ne savent que copier au terme de leur long parcours encyclopédique.

L'entreprise comtienne est très didactique, sans complaisance ni

divertissement : vingt-trois séances hebdomadaires pour la seule astronomie, la plus simple de toutes les sciences dans la classification positiviste! Comte prétend s'adresser à tous les publics sans distinction de niveaux d'instruction ni de temps disponible : « ces diversités secondaires, dit-il, ne doivent nullement affecter ni le plan ni l'esprit de tout enseignement bien conçu » (*Traité*, Préface, 10). Il prévoit certes plusieurs niveaux de lecture, depuis celui qui croit « de confiance » aux résultats jusqu'à celui qui est capable de refaire ou retrouver tous les calculs, mais il espère faire passer dans tous les publics le message minimal suivant : « chaque question d'astronomie est réductible à une recherche correspondante de géométrie ou de mécanique abstraite » (*Traité*, Préface, 10). Si la didactique comtienne ignore pédagogies d'adaptation et classes de niveaux, si l'itinéraire est le même pour tous, c'est parce qu'il doit reproduire fidèlement dans l'entendement individuel la marche collective de l'humanité. L'ordre didactique d'exposition se confond avec la suite historique des conceptions et théories astronomiques. Tel est le principe général qui, dans l'esprit de Comte, devrait résoudre le problème le plus délicat de l'astronomie populaire : la difficulté mathématique. Comte déclare « n'exiger du lecteur d'autre préparation mathématique que celle qui résulte communément aujourd'hui d'une première année d'études élémentaires y compris surtout la trigonométrie et même la statique » (*Traité*, Préface, 9). De fait, dans tout le *Traité* on ne trouve pas la moindre formule mathématique. Est-ce dire qu'afin de mettre le discours de l'astronome à la portée des masses Comte le débarrasse tout simplement des aspérités mathématiques? Ou bien s'arrange-t-il pour traduire en langue vulgaire le formalisme? Ni l'un, ni l'autre. Le propos de l'astronomie populaire n'est pas une copie imparfaite, simplifiante ni une traduction libre de l'astronomie professionnelle. C'est un autre propos, un autre discours qui a d'autres enjeux et d'autres finalités que le discours scientifique.

Cette volonté de différencier science et vulgarisation transparait dans les propos de Comte sur ses devanciers. Il en reconnaît deux : Fontenelle avec ses *Entretiens sur la pluralité des mondes* et Laplace pour son *Exposition du système du monde*. Il les traite certes comme simples « précurseurs » mais le jugement comparatif porté sur ces deux œuvres des 17^e et 18^e siècles permet de mieux saisir la nature du projet comtien. On attendrait de l'auteur de la célèbre loi des trois états qui a figé en nos mentalités l'image canonique du progrès, qu'il juge forcément meilleur le livre de Laplace. N'est-ce pas un ouvrage plus scientifique, débarrassé des fantaisies et des hypothèses métaphysiques qui encombraient encore les *Entretiens* de Fontenelle? N'est-il pas surtout le pur produit, la fine fleur, de cette mécanique céleste que le

Cours, en sa 24^e Leçon, donnait comme exemple de positivité? Or dans la préface au *Traité*, Comte se sent beaucoup plus proche de Fontenelle que de Laplace. Ce dernier n'est pas parvenu à satisfaire le besoin de connaissance; son « ouvrage trop spécial » se borne « à traduire péniblement en langue vulgaire des formules analytiques ». Et alors que Comte semblait mépriser la littérature à succès facile, il exprime son admiration pour la réussite de Fontenelle auprès du public :

« Ce petit écrit qui n'est frivole qu'en apparence, a produit sur la raison publique une impression aussi durable qu'étendue, qui, opposée à l'influence limitée et passagère de la savante et soigneuse composition de Laplace, est bien propre à caractériser la haute supériorité didactique du véritable esprit philosophique sur l'esprit scientifique proprement dit » (*Traité*, Préface, 11).

Philosophique ou scientifique, tel est le dilemme. Sans aucune hésitation, Comte préfère l'esprit philosophique à l'esprit scientifique. Le mot « scientifique » n'est donc pas, pour lui, synonyme de « positif » et un abîme sépare le « métaphysique » du « philosophique ». Assurément le positivisme qui sous-tend la vulgarisation « philosophique » est bien autre chose que la triomphale consécration des sciences qu'on envisage habituellement en lisant exclusivement, et trop vite, les deux premières leçons du *Cours*. Loin d'être une fin suprême, la science n'est que moyen de promotion pour une philosophie.

Propagation ou propagande?

En permettant « l'universelle initiation systématique de la raison publique à la saine philosophie », la vulgarisation joue un rôle historique essentiel. Car il y a, chez Comte, deux moments du positivisme : le « positivisme spontané » et le « positivisme systématique ». Le premier s'est développé lentement au fil des âges en suivant tous les degrés de la hiérarchie des sciences, depuis l'aube mathématique dans l'antique Grèce jusqu'à la sociologie positive au 19^e siècle. Comte se donne la mission de faire advenir le positivisme systématique — celui qui va être mené volontairement par des positivistes conscients des destins de l'humanité. Pour cela il veut réaliser un ensemble homogène de conceptions positives afin de parvenir à un consensus harmonieux, unanime dans la société positiviste. Mission entreprise au niveau spéculatif dans les six volumes du *Cours de Philosophie Positive* rédigé de 1830 à 1842; et au niveau social dans les quatre tomes du *Système de Politique Positive* publiés de 1851 à 1854.

Entre ces deux œuvres monumentales, le *Discours Préliminaire sur l'esprit positif* (DPEP), est un texte bref, de cent pages à peine. Un texte charnière car dans sa texture même, il coud ensemble les deux faces, spéculative et sociale, du positivisme. La première partie, qui définit la nature et « la destination mentale » de l'esprit positif, s'ouvre sur l'exposé de la loi des trois états et reprend les grandes lignes du *Cours*. Ainsi Comte présente d'abord le positivisme comme une philosophie de la connaissance. Il la caractérise avant tout comme un relativisme, en soulignant la relativité historique des connaissances, leur relativité par rapport « aux objets extérieurs de nos spéculations », leur relativité « par rapport à notre organisation » et par rapport à la « situation sociale ». La deuxième partie du *Discours*, qui définit la « destination sociale » de l'esprit positif, présente le positivisme comme une philosophie politique dont la clé est « ordre et progrès ». Cette formule n'est pas encore la devise d'une école ni d'un pays mais l'expression des besoins fondamentaux attribués à l'homme que, d'après Comte, seul le positivisme est capable de satisfaire. Science et politique, le *Discours* noue les deux registres. Il commence comme un traité de philosophie des sciences, à l'image du *Cours*, et s'achève comme un manifeste de parti avec un appel aux prolétaires. De la propagation des sciences à la propagande il n'y a qu'un pas, que Comte franchit résolument en cherchant à prouver la supériorité du positivisme sur les philosophies concurrentes.

Le tournant vers la politique, manifeste dans le *Discours*, ne doit pas cependant faire croire à une mutation radicale du positivisme. Contre l'idée accréditée par un illustre disciple de la première heure, Littré, la deuxième « carrière » de Comte n'est pas une trahison de l'inspiration positive originaire. Dès son premier écrit personnel en 1822, Comte présentait la philosophie positive comme un projet politique. Le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, apparaît rétrospectivement comme un texte programme qui annonce tout le développement ultérieur de l'œuvre de Comte. Le problème qui occupait alors le jeune Comte, encore collaborateur de Saint-Simon, était la crise sociale, morale et politique qui suivit la secousse de la Révolution Française. Comte attribuait cette crise et son enlisement à l'opposition de deux courants — peuples et rois — partisans du progrès et de l'ordre, qui par leur affrontement continu prouvaient leur commune insuffisance (*Écrits de jeunesse*, 241-248). Comme remède à la crise, Comte proposait de constituer la politique en science d'observation. Ainsi naquit le projet d'une « physique sociale » qui entraîna Comte dans la longue et pénible élaboration du *Cours de Philosophie Positive*. Cet « ouvrage fondamental » n'est pourtant, de l'aveu de

Comte, qu'un préambule nécessaire pour élever l'auteur et ses contemporains à « l'état pleinement positif » requis pour fonder la sociologie positive (*Cours*, II, 788). En concluant le dernier tome, Comte prévoit de poursuivre la tâche de systématisation par quatre ouvrages : l'un de philosophie mathématique, un autre de politique; puis, dans l'ordre des choses moins urgentes, un traité de l'éducation et « un traité systématique de l'action de l'homme sur la nature » (*Cours*, II, 790). La stratégie est claire : Comte entend mener la réorganisation simultanément sur deux fronts, aux deux bouts de la hiérarchie des sciences. Des extrêmes aux moyens. Cette procédure sera plus tard érigée en principe de la méthode positive (*Système de Politique Positive*, I, 665; III, 63; IV, 180). Mais, dans le cas présent, c'est la riposte à la conscience grandissante que la positivité est en danger tant qu'elle n'a pas conquis tout le territoire encyclopédique. Tant que subsistent des fiefs théologiques ou métaphysiques, il y a un risque de régression qui, aux yeux de Comte, menace en première ligne le berceau des sciences positives, les mathématiques. A partir de 1842, Comte déplore, de plus en plus, que les mathématiciens contemporains s'éloignent de l'état positif par excès d'analyse (*Cours*, II, 788-89). Il leur reproche de s'adonner à des recherches dispersives, puérides et stériles qu'il taxe d'empirisme.

Et pourtant Comte ne s'empresse pas de construire une « vraie philosophie mathématique ». Au lieu de suivre le programme annoncé en 1842, il publie le *Traité Philosophique d'Astronomie Populaire*. Ainsi opère-t-il un double déplacement : dans le contenu, et dans le public visé. La substitution de la deuxième à la première science de la hiérarchie positive, exprime, d'une part, une irritation croissante à l'égard des mathématiciens, d'autre part, une nette tendance à ériger l'astronomie en modèle de positivité. Elle fait surgir la faculté de connaissance caractéristique de l'âge positif, l'observation, alors que les mathématiciens cultivent le raisonnement, qui est un produit de l'âge métaphysique. De plus, l'astronomie est doublement exemplaire : l'abîme qui la sépare de l'astrologie illustre à merveille l'opposition des esprits théologique et positif (*DPEP*, 28-30) et, parce qu'elle n'est pas asservie aux impératifs techniques, elle illustre pareillement la conception positive des rapports entre science et « art » (*DPEP*, 38). Enfin, les études astronomiques, dit Comte, sont « la pleine manifestation du véritable esprit mathématique, dont elles constituent au fond la principale destination » (*DPEP*, 110). Ainsi Comte considère les mathématiques comme un simple instrument pour l'astronomie et tend de plus en plus à les destituer de leur privilège au sommet de la hiérarchie.

Appel aux prolétaires

Corrélativement, Comte déplace la cible de ses propos. Au lieu de tenter d'attirer à « la saine philosophie » les hommes de science, mathématiciens en premier lieu, il s'adresse aux prolétaires. Ce changement est capital à tous égards. Il montre que Comte pense la systématisation du positivisme en termes de stratégie politique, de jeux d'alliances, de pouvoirs et contre-pouvoirs. Serait-il sociologue des sciences avant l'heure? Lorsqu'il évoque les déviations des mathématiciens, il s'attarde moins à décrire leurs errements, qu'à faire le procès des institutions scientifiques. Il attaque en premier lieu les académies, l'École Polytechnique et l'École de Médecine (*DPEP*, 85). Comte y voit une résurgence de la scolastique et leur reproche d'enfermer les études scientifiques dans d'étroites spécialités. Dans ses lettres à John Stuart Mill, il dénonce la « pédantocratie » des milieux scientifiques français. En 1844, après plusieurs années de vains efforts pour obtenir un poste, Comte proclame ouvertement que le principal obstacle au positivisme n'est plus dans l'arrière garde théologique ou métaphysique — mais dans la communauté scientifique elle-même. L'ennemi est dans les murs. Il faut donc, pour systématiser le positivisme, lutter contre les détenteurs actuels du savoir positif. Telles sont les considérations sociologiques ou politiques — les deux sont confondues chez Comte — qui sous-tendent l'entreprise de popularisation et dévoilent son importance. L'enseignement populaire de Comte se justifie d'un côté par une critique du système éducatif en place, de l'autre par la volonté d'assurer « l'avènement social de la nouvelle philosophie ». Bref enseigner l'astronomie populaire c'est faire de la politique par d'autres moyens. Par des moyens spéculatifs que Comte juge beaucoup plus efficaces que l'action directe.

L'entreprise n'est pas pour autant subversive. Comte ne veut pas remettre en cause la distribution des classes entre « opérateurs » et « entrepreneurs ». Il juge les deux « également indispensables » et cherche à établir une harmonieuse complémentarité. Parce qu'il vise l'universel, Comte ne veut exclure personne. Loin de penser la société en termes de contradictions ou de luttes de classes, il la décrit par métaphores chimiques, en termes de « combinaison » et de degré d'« affinité ». C'est en vertu d'une affinité entre prolétaires et philosophes positifs que Comte veut former une coalition entre ces deux classes pour réaliser peu à peu la société positiviste. Ainsi l'entreprise de vulgarisation participe d'un vaste projet de réforme sociale qui, de près ou de loin, finalise l'exposé de chaque ordre de phénomènes.

La réforme sociale envisagée par Comte passe par une « régénération », une sorte de rééducation, des scientifiques jugés déviants. Comte organise pour cela « un appel direct et soutenu au bon sens universel » (*DPEP*, 85). Il admet, en effet, que le bon sens est « la première source nécessaire » de tout savoir positif. Si d'aventure une science s'en éloigne à force de culte du détail, d'ésotérisme ou d'excès d'analyse, c'est qu'elle est encore travaillée par l'esprit métaphysique. Une vraie science positive n'est et ne doit être qu'un « simple prolongement méthodique de la sagesse universelle » (*DPEP*, 53). Ici se trouvent à la fois la condition et la justification de la vulgarisation. C'est une entreprise sans problème. Elle n'est pas traduction d'un noble savoir en langue vulgaire, encore moins trahison. Elle est, au sens strict, une éducation : elle conduit progressivement les esprits vers les sommets de la science. Cette initiation est perçue comme réappropriation d'un capital culturel. Le savoir, vulgaire et spontané au départ, a changé et fructifié dans l'œuvre des savants; mais il est juste et il est bon que, par le biais de l'éducation populaire, ce savoir retourne au fonds de bon sens qui l'a fait germé naguère.

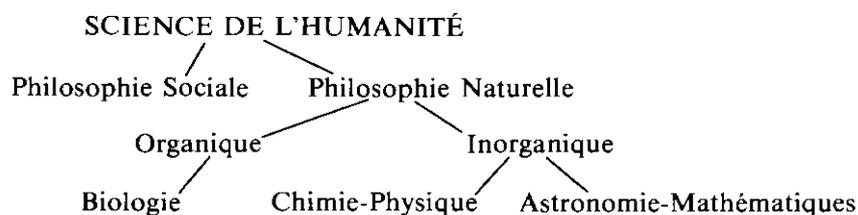
Mieux, la vulgarisation doit réagir favorablement sur le développement scientifique lui-même, en le normant et le régulant. Le contact avec le bon sens populaire devrait déjà évacuer une foule de « controverses oiseuses ou dangereuses, que nous a laissées l'ancien régime mental » (*DPEP*, 54). Le public de la vulgarisation doit même s'ériger en « un vaste tribunal spontané, aussi impartial qu'irréfutable » (*DPEP*, 86). Comte attend de la vulgarisation qu'elle serve de garde-fou contre les excès de spécialisation, qu'elle soit le censeur des savants enclins à l'ésotérisme ou à la dispersion, qu'elle soit le gardien de l'esprit positif. Il donne tout au long du *Traité* des exemples de ce genre de réactions : il édicte des normes et des interdits; il s'élève contre « le vulgaire des savants » qui accumule des observations (*Traité*, 235); il propose même des amendements en suggérant certaines réformes de nomenclature des étoiles (*Traité*, 238).

Mais pourquoi Comte désigne-t-il les prolétaires pour incarner le bon sens universel si hautement prisé? Ce choix semble commandé par plusieurs raisons. D'abord les prolétaires formant la classe la plus nombreuse placent le positivisme au plus près de l'universel. De plus « nos prolétaires », comme dit Comte non sans paternalisme, sont bon public. Leur manque de préparation mathématique est certes un obstacle mais on le trouve dans bien d'autres classes à cause de la spécialisation toujours plus poussée des études. Quant à l'absence de culture, c'est un avantage : les prolétaires sont mieux disposés à

recevoir l'enseignement positif parce qu'ils ne sont pas déformés par le vicieux régime scolastique. Comte espère donc trouver chez les prolétaires une « table rase » sur laquelle les connaissances positives pourraient s'imprimer sans résistance ni déformation. Voilà certes une vision largement fantasmatique du monde ouvrier en 1844! Elle a sans doute paru naïve et ingénue à Stuart Mill puisque Comte se défend, dans une lettre, en disant que seuls les prolétaires français ont une telle réceptivité au positivisme en raison de « l'impulsion philosophique » que la Révolution Française a donnée au peuple. Toute suggère donc que Comte pense ses leçons d'astronomie populaire comme une sorte d'expérience idéale, effectuée dans des conditions optimales. Il n'ignore pas cependant la distance qui sépare l'idéal de sa réalisation car il ajoute dans sa lettre à Stuart Mill que les prolétaires ne forment pas plus d'un quart de l'auditoire habituel de ses cours (*Correspondance*, II, 248).

Fixation aux préliminaires

Une fois caractérisés les enjeux et le public de la science populaire, Comte expose l'ordre à suivre. Il prend pour guide la loi de classification des sciences qui va des mathématiques à la sociologie, en passant par l'astronomie, la physique, la chimie et la biologie. Mais Comte n'énonce plus la loi encyclopédique sous cette forme bien connue, qui répond aux critères de complication croissante et d'indépendance décroissante. Au lieu de concevoir le classement sur le mode linéaire de la hiérarchie, comme dans le *Cours*, il le reconstruit par bifurcations répétées, sur un modèle en arbre, comme le suggère le schéma suivant :



L'astronomie est moins le premier degré d'une échelle encyclopédique que la base d'une pyramide dont la pointe est la sociologie. Elle

n'est plus considérée comme une science autonome mais comme l'élément d'un ensemble, le socle sur lequel s'édifie une science unique, celle de l'humanité. Ce nouveau regard sur la classification des sciences s'accompagne d'un changement de position de la loi encyclopédique. Alors que, dans le *Cours*, elle était exposée au début, aussitôt après la loi des trois états, elle intervient tout à la fin du *Discours*. Cela ne signifie pas que Comte minimise son importance ou souhaite la dissocier de la loi des trois états. Au contraire, il souligne plus que jamais leur solidarité. Mais au lieu de les poser comme prémisses d'une longue chaîne de raisons, il veut en faire les assises d'un système. Ainsi le *Discours* substitue à l'enfilade des leçons du *Cours* une construction systématique solidement charpentée et encadrée par ces deux lois. Comte l'explique vers la fin :

« La terminaison de ce discours, où le véritable esprit positif a été caractérisé sous tous les aspects essentiels se rapproche ainsi de son début, puisque cette théorie de classement doit être envisagée, en dernier lieu, comme naturellement inséparable de la théorie d'évolution exposée d'abord; en sorte que le discours actuel forme lui-même un véritable ensemble, image fidèle quoique contractée, d'un vaste système » (*DPEP*, 107).

On voit qu'au lieu de s'ouvrir sur le *Traité* qu'il est destiné à introduire, le *Discours préliminaire sur l'esprit positif*, se ferme sur lui-même, en boucle. A lui seul, il forme un cycle, une mini-encyclopédie.

Après les deux paliers de la Préface et du *Discours*, Comte va-t-il enfin entrer dans le vif de l'astronomie? Comment s'y prend-il pour initier l'ouvrier parisien aux arcanes de la mécanique céleste?

Logiquement, il devrait marcher tout droit du concret à l'abstrait, du spectacle du ciel aux lois de la mécanique rationnelle par voie inductive. Et, ce faisant, résumer l'histoire de l'astronomie depuis Hipparque jusqu'à Newton et Laplace. Ainsi le prescrit la « saine » méthode positive.

Un coup d'œil sur l'organisation générale des chapitres suggère que Comte satisfait ce double requisit, logique et chronologique. Il part, en effet, du spectacle journalier du ciel pour introduire un à un les paramètres de variation et dégager des conclusions de plus en plus générales. Il passe ensuite de ces observations élémentaires, primitives, à l'œil nu, à la présentation, en deuxième partie, des instruments d'observation, de leurs progrès et des progrès correspondants dans les

théories astronomiques. L'ordre historique est respecté puisqu'après avoir évoqué les astronomes de l'Antiquité dans la première partie, Comte décrit les apports de Galilée et Huyghens fondés sur l'hypothèse copernicienne. La troisième partie, consacrée à la géométrie céleste, aborde l'astronomie contemporaine sous l'aspect statique, avec les lois de Képler; la quatrième et dernière partie, intitulée mécanique céleste, présente le point de vue dynamique, la loi de gravitation et la détermination des perturbations avec le problème dit « des trois corps ». Ainsi se trouve effectuée la réduction de l'astronomie à la géométrie et à la mécanique. Pour finir, Comte souligne que son exposition systématique de l'astronomie confirme pleinement la loi des trois états, avec une première phase, théologique qui va de Thalès à Tycho-Brahé; une deuxième phase métaphysique, de Copernic à Képler, qui constitue la géométrie céleste; enfin une troisième phase, positive, qui unifie toute la science céleste sous une seule loi, celle de Newton. Ainsi, en première approche, le *Traité* apparaît comme un édifice, qui s'élève du simple au complexe, de l'antique à l'actuel.

Mais cette construction linéaire n'est qu'une apparence. La démarche de Comte est beaucoup plus troublante et contournée. Il procède, en fait, à l'inverse. Au lieu de se diriger droit au but, par paliers successifs, il diffère sans cesse le moment d'arriver à l'essentiel. D'« appréciations préliminaires » en « préambules indispensables », il multiplie les médiations, encercle peu à peu la difficulté comme pour apprivoiser le ciel. Tout le *Traité*, jusqu'au dernier chapitre, est construit comme une spirale dans laquelle chaque circonvolution est le plus proche possible de la figure du cercle. La première approche, le cercle le plus large, est la présentation de la philosophie positive dans le *Discours préliminaire*. Sa construction en système bouclé sur lui-même donne le modèle, « le patron », de tout le reste. La première partie du *Traité*, désignée sous le titre « introduction générale », forme un deuxième cercle. Elle propose, dit Comte, « une première ébauche systématique » de l'astronomie mathématique (*Traité*, 121). Or elle est elle-même introduite par des considérations préalables sur la nature et l'objet de l'astronomie positive (*Traité*, 115). Avant d'ouvrir les yeux sur le ciel étoilé « pendant une belle nuit », Comte commence par circonscrire le champ du discours astronomique. Avant d'expliquer le ciel, il s'agit de montrer comment les astronomes l'expliquent ou doivent l'expliquer. Ici se précise la différence, signalée plus haut, entre le discours de science et le discours de vulgarisation. L'objet de ce *Traité* n'est pas celui de l'astronomie, c'est l'astronomie elle-même. Comte ne veut pas directement mettre en scène le ciel, comme le fera Flammarion, par exemple; il ne le regarde qu'à travers les conceptions

successives des astronomes. C'est la positivité, son émergence, son développement que Comte met en scène.

La seconde partie du *Traité* est explicitement présentée comme un détour consacré aux outils de connaissance — dont dispose l'astronome, et à leurs progrès :

« Quoique la première partie de ce traité ait assez ébauché l'astronomie mathématique pour y bien caractériser l'ensemble du sujet d'après les notions élémentaires qui lui sont propres, nous ne pouvons encore procéder directement à l'exposition systématique des connaissances, à la fois plus complètes et plus exactes, qui constituent la science actuelle. Il faut auparavant accomplir un autre préambule indispensable, relatif à l'appréciation fondamentale des moyens généraux d'observation précise supérieurs aux grossiers procédés spontanés qui nous ont suffi jusqu'ici » (*Traité*, 189).

Ainsi après sept chapitres, soit sept semaines de cours, Comte se débat encore dans les préliminaires. Quand il aborde la troisième partie, on espère pénétrer enfin au cœur du sujet. Mais on est vite détrompé; la statique n'est encore qu'une indispensable préparation avant d'atteindre l'essentiel :

« Une exposition vraiment méthodique doit placer l'étude statique avant l'étude dynamique, comme étant d'une nature plus simple et même plus générale : l'une constitue le premier fondement de la géométrie céleste, et l'autre son objet final, puisque seule elle se rapporte immédiatement au but essentiel des spéculations astronomiques, l'exacte prévision de l'état du ciel à une époque donnée, que la première se borne à préparer » (*Traité*, 241-242).

La transition de la statique à la dynamique nécessite elle-même un préambule supplémentaire. Après trois chapitres consacrés à la détermination des distances et à la figure des astres et planètes, Comte ne peut encore parler directement de leur mouvement. Il diffère une fois de plus en intercalant une étude du mouvement propre de la terre, elle-même précédée d'un chapitre de transition, sur la « détermination préalable de leurs orbites et des durées de leurs révolutions ». On est alors à peu près au mi-temps du parcours, et la stratégie de Comte devient manifeste. Certains passages du texte révèlent une tension très forte entre le souci d'aller à l'essentiel, d'atteindre le but, et la tendance à accumuler les préalables, à toujours remettre à plus tard. Ainsi, au début du chapitre IV de la 3^e partie, Comte annonce qu' « il faut

maintenant passer aux recherches plus difficiles » sur le mouvement des astres pour atteindre le but final, la prévision de l'état du ciel. Mais aussitôt il aperçoit « la nécessité de décider préalablement une question fondamentale » qu'il avait « laissée en suspens » mais qu'il ne peut « retarder davantage ». Or à peine a-t-il installé cette problématique, qu'il s'empresse « d'ajourner au chapitre suivant l'examen spécial d'un tel sujet » (*Traité*, 283-84). Et ce n'est pas fini. Quand on parvient après moult détours à « la démonstration finale du mouvement de la terre », Comte retarde encore la preuve définitive de l'hypothèse copernicienne :

« Nous devons, à cet égard, établir d'abord un préambule indispensable, en déduisant, de l'observation des mouvements célestes, la mesure fondamentale de la vitesse de la lumière » (*Traité*, 319).

Même tactique quand on aborde la mécanique céleste, au début de la quatrième partie : Comte consacre le chapitre premier à une « Revue préalable des notions fondamentales de la mécanique abstraite les plus indispensables à la saine appréciation élémentaire de la mécanique céleste » (*Traité*, 387). Deux chapitres plus loin, Comte déclare encore :

« Avant de consacrer les trois derniers chapitres de ce traité à apprécier directement la constitution générale de la mécanique céleste d'après le principe de la gravitation, il faut d'abord caractériser sommairement un préambule indispensable, qui a beaucoup occupé les géomètres, quant à la composition habituelle des gravitations élémentaires » (*Traité*, 425).

Et lorsque après avoir suivi tant de détours pendant 22 séances, l'auditeur assidu pense enfin accéder à la pleine lumière des connaissances de l'astronome, Comte recule encore et se contente de le renvoyer aux ouvrages de spécialistes :

« Il nous reste maintenant à caractériser sommairement la principale partie de la mécanique céleste, c'est-à-dire l'étude directe et spéciale des divers mouvements, qui seule tend immédiatement à mieux atteindre le but essentiel de toute la science astronomique, en permettant, sur le véritable état du ciel à une époque donnée, des prévisions plus précises et plus lointaines. Comme les difficultés de cette immense élaboration sont surtout mathématiques, il suffira, conformément au but de ce traité, d'apprécier ici les conceptions, ordinairement très simples, qui en déterminent la nature, et d'en indiquer ensuite les plus importants résultats, en renvoyant aux ouvrages spéciaux les lecteurs

qui éprouveraient le besoin d'explications plus complètes » (*Traité*, 457).

Lisons bien. Il ne s'agit pas d'aller chercher dans les traités spécialisés les détails mathématiques de telle ou telle démonstration annexe. C'est ce qui a été désigné comme l'essentiel — la possibilité de prévoir l'état du ciel — qui échappe, faute de préparation mathématique. Au terme de ce périple, l'ouvrier parisien aura appris que si « par une belle nuit » il peut contempler le ciel étoilé, il ne doit pas rêver devant les constellations aux noms exotiques mais appréhender « la pure existence mathématique » et réduire tout ce spectacle à une formule, la loi de gravitation. Au moment de refermer le livre, il aura la joie d'apprendre, qu'après ces vingt-sept chapitres qui lui ont coûté tant d'efforts, il est tout juste parvenu à se hisser aux principes élémentaires du premier préambule à la science :

« La valeur fondamentale (de l'astronomie) doit finalement consister à fournir un indispensable préambule à l'unique science qui puisse régulièrement exister pour nous, la grande science de l'humanité, à laquelle toutes nos études réelles doivent de plus en plus se rapporter » (*Traité*, 485).

Cette manière de pointer l'essentiel, de le différer sans cesse ne peut qu'induire un sentiment de frustration chez le public. Si Comte avait voulu démontrer que la vulgarisation est une mission impossible, qu'elle est une entreprise vaine et toujours décevante, il ne s'y serait pas pris autrement! Son traité, comme *le Château* de Kafka, est bâti autour d'une autorité inaccessible. Un but unique oriente, finalise et justifie tous les efforts, tous les détours. Mais il échappe toujours. La science reste une déesse inaccessible au commun des mortels.

Science, où est ta victoire?

A parcourir ainsi l'itinéraire du *Traité*, on est tenté de dire qu'il exprime une conduite d'échec, fruit d'une volonté contradictoire. Comte, qui semblait très motivé pour faire œuvre de vulgarisation, laisse néanmoins apercevoir une très forte résistance au projet quand il passe à la réalisation. Le *Traité* serait donc le résultat d'un compromis entre le désir de propager universellement la science positive et le souci de préserver intactes sa pureté et sa difficulté. Ainsi on verrait mieux pourquoi Comte juge que ce *Traité* est « secondaire » par rapport au reste de son œuvre.

Cette interprétation psychologisante, qui recoupe le point de vue de S. Kofman en mettant au premier plan l'idée d'un personnage conflictuel, a l'avantage de tempérer l'image de raideur systématique toujours liée à Comte. Mais s'arrêter là, ce serait masquer des aspects plus profonds de la pensée de Comte.

D'abord le *Traité* semble façonné à l'image de la science qu'il expose. Comte s'efforce de donner une vision assez défaitiste de l'astronomie. Il la présente comme un savoir limité où toujours quelque chose échappe. Au dernier chapitre Comte dévoile ouvertement la raison de cette stratégie : il précise que l'astronomie est imparfaite, ignorante, limitée, si on la considère comme la science de l'univers, mais elle est, au contraire, très satisfaisante si on l'ensivage « suivant sa vraie destination, comme un indispensable préambule, à la fois scientifique et logique, de l'unique science de l'humanité » (*Traité*, 482). En tout cas, la manœuvre de minimisation est réussie. Chaque exposé d'un résultat positif — mesure des longitudes, de la distance des astres ou de leur masse — est invariablement escorté d'un petit couplet sur les bornes et les imperfections de nos connaissances. Comte en vient à sous-estimer la puissance de la science positive, ces fameuses capacités de prévision de l'astronomie planétaire qui font son éclat au 19^e siècle. C'est ainsi qu'il termine son *Traité* sur les difficultés du problème des perturbations et ne dit mot des tentatives multipliées dans les années 1830 pour déduire des perturbations de la planète Uranus l'orbite d'une planète inconnue; celle que Le Verrier découvrira, en 1846, et baptisera Neptune. Au lieu d'exalter une science conquérante et triomphante, Comte s'obstine à désigner dans chaque chapitre, un point de fuite, un horizon inaccessible.

Allons plus loin : il définit surtout l'astronomie par ce qu'elle exclut, par ses limites. Comte restreint l'étude aux phénomènes relevant de la vue, éventuellement relayée par des télescopes, et bannit « toute spéculation organique » autant que « les plus éminentes spéculations inorganiques » (*Traité*, 115). Se trouvent ainsi exclues non seulement les hypothèses sur la vie à la surface de telle ou telle planète, mais aussi toute l'astrophysique, déjà ébauchée par les recherches sur la température des étoiles, et l'étude de leur composition chimique qui, grâce à l'analyse spectrale et malgré l'interdit comtien, allait se développer dans la deuxième moitié du 19^e siècle. Un deuxième principe d'exclusion s'applique sur le champ défini par le premier et limite son extension aux frontières du système solaire. L'astronomie positive est strictement planétaire, elle se borne à l'étude de notre « monde ». La notion d'« univers » est, en revanche, rejetée comme non scientifique

(*Traité*, 119). Cette distinction, déjà formulée dans le *Cours*, est tellement martelée tout au long du *Traité* qu'elle finit par devenir le message principal qu'il véhicule. De fait les arguments qui la fondent impliquent les thèses maîtresses du positivisme. Le premier rappelle que le but d'une science est toujours la prévision : il procède d'un jugement comparatif sur la connaissance du système solaire et des astres extérieurs. Bien qu'il juge positive l'étude du mouvement relatif des étoiles doubles réalisée par Herschell (*Cours*, 27^e leçon, I, 427-428), Comte constate que les résultats manquent de certitude et n'autorisent pas de prévisions très sûres. L'exclusion de l'astronomie stellaire est alors relative à l'état des connaissances — Comte le soulignait d'ailleurs (*Cours*, 19^e Leçon, I, 303) — et devrait, de ce fait, être simplement transitoire.

Or elle ne l'est pas car un deuxième argument vient la fonder dans l'ordre de choses : les astres extérieurs à notre système solaire n'influent pas sur lui. Ainsi l'indépendance du système solaire démontrée par Laplace est élevée, dans le dernier chapitre, au rang de « dogme vraiment fondamental » (*Traité*, 479). Ce dogme fonde la distinction monde/univers et justifie la place de l'astronomie dans la hiérarchie des sciences. Les frontières mises en place reproduiraient donc une délimitation naturelle des phénomènes. Mais on peut remarquer, avec Comte lui-même, que cette indépendance du système solaire par rapport au reste de l'univers, est une anomalie, une exception à la « grande loi encyclopédique... d'après laquelle les phénomènes les plus généraux dominant les plus particuliers » (*Cours*, 26^e Leçon, I, 424). La condition de tout ce système de barrières rigides est donc finalement un défaut du système.

Un troisième argument permet de régulariser la situation : les phénomènes intérieurs au système solaire sont « seuls dignes de nous intéresser sérieusement, comme plus ou moins liés aux vraies conditions d'existence de l'humanité » (*Traité*, 118-119). Il s'agit, en apparence, d'une considération d'ordre purement pragmatique. N'épuisons pas nos faibles forces intellectuelles dans des recherches inutiles, de pure curiosité, tel est le dessein. Il conduit d'ailleurs Comte à traiter l'astronomie sidérale comme simple moyen pour la découverte des lois de notre monde. L'univers doit devenir « le fond du tableau », une sorte de référentiel de positions pour étudier le mouvement des planètes (*Traité*, 236). Pourtant cette concentration de l'effort scientifique n'est pas une pure mesure d'économie. Elle mobilise toute une dimension de la philosophie comtienne de l'histoire qui passe souvent inaperçue dans l'énoncé de la loi des trois états. Le progrès consiste

moins dans l'extension des connaissances que dans une réduction de l'écart entre les besoins de l'homme et son potentiel de savoir, dans un ajustement harmonieux entre nos moyens intellectuels et nos vrais besoins. C'est pourquoi Comte ne peut penser le présent et l'avenir qu'en termes de planification de la recherche, de gestion des ressources intellectuelles, bref de politique de la science.

Pour comprendre sa critique de la recherche en astronomie sidérale il faut considérer cependant un quatrième argument, d'ordre historico-épistémologique. L'univers est, aux yeux de Comte, un concept théologique solidaire des conceptions géocentriques (*Traité*, 119). Ce terme désignait le système unique formé par tous les astres dont la terre était le centre. Mais il n'a plus de sens dans une vision héliocentrique qui laisse subsister une pluralité de mondes indépendants. C'est un concept périmé, qui aurait dû s'éliminer de lui-même.

Dès lors, c'est la persistance de ce concept et des recherches correspondantes qu'il faut expliquer et Comte l'attribue à l'archaïsme des structures de recherche : « aveugle spécialisation » des savants, vicieuse division du travail, mauvaise gestion. On gaspille scandaleusement les ressources scientifiques en continuant à investir une « masse de forces spéculatives » dans une science quasiment achevée depuis Newton. On ferait bien mieux d'investir ailleurs, dans d'autres disciplines de pointe et porteuses d'avenir. C'est-à-dire que rien n'est plus étranger au positivisme comtien que l'image, abondamment répandue par la littérature de vulgarisation, de l'astronomie conquérante, lancée dans les espaces infinis et reculant toujours les frontières du connu. C'est au contraire, pour Comte, une illusion métaphysique savamment entretenue par des astronomes jaloux de leur prestige et de leurs crédits.

Dans le sens de l'histoire

La construction bizarrement contournée du *Traité* est surtout dans le droit fil de la philosophie comtienne de l'histoire. Là elle trouve sa raison d'être et, en retour, met en lumière certains aspects de l'histoire trop souvent dissimulés dans les lectures canoniques de Comte.

Revenons au premier détour accompli dans le *Traité*, pour tracer les contours de l'astronomie, délimiter son champ d'investigation. Comte interdit, censure, condamne avant même de regarder le ciel. « Frivole témérité », « aveugle circonspection », il fustige les uns, blâme les

autres. Si Newton est, assez naturellement, le premier nom propre qu'il cite, ce n'est pas pour rendre hommage au fondateur de la mécanique céleste mais pour critiquer ses recherches sur la température des comètes (*Traité*, 116). Ainsi, dès les premières pages, Comte se pose en polémiste, quitte à offrir le spectacle d'un monde intellectuel divisé, quitte à bousculer l'image de la science neutre, objective, indiscutable. Curieuse attitude pour quelqu'un dont tout le projet politique repose sur le présupposé que seul désormais le discours scientifique est capable de faire l'unanimité des intelligences, de réaliser un consensus spirituel aussi puissant que le catholicisme dans l'occident médiéval. Curieuse manière aussi d'intéresser le public que de se poser en gardien jaloux des frontières du savoir.

Interdire et circonscrire, est pourtant l'acte inaugural. En commençant par là, le texte de vulgarisation reproduit le geste fondateur de toute science. Le *Cours* et le *Discours* le répètent sur tous les tons : on n'atteint l'âge positif, qu'une fois « restreint », « sagement circonscrit » le domaine de connaissance; une fois proclamé le renoncement à l'absolu, aux causes premières et finales, aux recherches hors de portée humaine; réduite enfin notre science « à l'appréciation systématique de ce qui est » (*DPEP*, 23-24). Le flou, le vague, le nuageux, l'indéfini qualifient toujours les âges antérieurs, théologique ou métaphysique. Pour constituer un savoir en science positive, il faut commencer par encercler, délimiter un territoire. L'opérateur de transformation n'est pas l'accroissement ou l'accumulation de connaissances factuelles précises, mais toujours un principe d'exclusion. Parfois même deux, comme on l'a vu, pour l'astronomie, la plus positive de toutes les sciences.

De même que le début du *Traité* peut être lu comme réactualisation des commencements, la suite, avec ses préambules en cascades, peut aussi être considérée comme une reproduction fidèle du processus historique. Car l'histoire des sciences n'est finalement, pour Comte, qu'une suite de préambules. Dès sa première formulation de la loi des trois états, en 1822, il avait présenté l'état métaphysique comme un état un peu bâtard, simple transition entre l'état théologique et l'état positif (*Écrits de jeunesse*, 268). Mais en 1844, dans le *Discours*, les deux états théologique et métaphysique sont devenus simples « exercices préparatoires ». Le premier est dit « purement provisoire et préparatoire » et le second « ne comporte jamais qu'une destination transitoire » (*DPEP*, 14). Tout le cours de l'histoire est ainsi une propédeutique à l'état positif :

« Cette longue succession de préambules nécessaires conduit enfin notre intelligence, graduellement émancipée, à son état définitif de positivité rationnelle, qui doit être caractérisé d'une manière plus spéciale que les deux états préliminaires » (*DPEP*, 23).

Ceci ne signifie pas que les deux premiers états sont considérés comme des esquisses ou des ébauches mal dégrossies de l'état positif. Au contraire, Comte aiguisant son relativisme historique, montre de plus en plus la différence, l'originalité, la cohérence de l'univers mental de chaque état, et il souligne la difficulté d'en sortir. C'est même parce qu'il perçoit l'hétérogénéité de ces états, ou l'incommensurabilité des paradigmes successifs, qu'il cherche partout des préliminaires, des paliers, des transitions et les multiplie à plaisir. Ainsi, dans la troisième partie du *Traité*, au moment crucial de la révolution copernicienne :

« On peut, en effet, nettement observer, en cette grande occasion, la tendance naturelle et constante de notre intelligence, dans les principales révolutions de nos doctrines, à ne s'occuper de construire des conceptions intermédiaires qu'après avoir convenablement saisi la nouvelle théorie définitive vers laquelle il s'agit ensuite d'organiser une transition suffisamment graduelle. Tel fut, à l'insu même de son auteur, l'office, passager mais indispensable, de l'hypothèse, d'ailleurs si peu philosophique, imaginée par Tycho-Brahé pour combattre celle de Copernic, et qui n'aboutit réellement qu'à en faciliter l'admission universelle : car, en faisant tourner autour du soleil toutes les planètes sauf la nôtre, Tycho habitait les esprits à rapporter finalement les mouvements célestes à leur véritable centre; et, quoiqu'il eût conservé l'immobilité de la Terre, la discussion décisive de cette antique conception se trouvait ainsi notablement simplifiée. Quelle qu'ait été, néanmoins l'efficacité naturelle de cette opinion transitoire, l'histoire nous apprend qu'elle n'a pas entièrement suffi pour effectuer le passage. Notre intelligence répugne tellement à tout brusque changement de ses conceptions habituelles, que, entre cette hypothèse intermédiaire de Tycho-Brahé et la doctrine nouvelle de Copernic, elle a historiquement employé, pendant une génération environ, un système moyen encore plus rapproché de l'état final. C'est celui qu'imagina le plus illustre élève de Tycho, son compatriote Longomontanus, qui admit comme son maître, la rotation journalière de la terre, en persistant à nier avec lui sa révolution annuelle » (*Traité*, 294-295).

Pareille reconstruction de l'histoire évoque, à première vue, ce que l'on nomme aujourd'hui « whig history », cette histoire qui ne voit dans les doctrines du passé que des contributions partielles à l'établissement des théories modernes. Comte préfigure bien cette pratique histo-

rienne, si répandue dans l'enseignement des sciences, car son regard sur le passé est entièrement organisé et finalisé par la science moderne. Mais il ne voit pas du tout le passé comme une marche conquérante, rapide, triomphale vers la science positive. Il décrit les tribulations de la raison humaine. D'erreurs en illusions, de préambules en transitions, elle progresse lentement et même pas sûrement puisqu'il suffit de quelques académiciens imbéciles pour entraîner une science aussi positive que les mathématiques sur la voie de la régression. Déjà en 1822, Comte disait que la marche de la civilisation ne se fait pas en ligne droite mais par « une suite d'oscillations progressives » (*Écrits de jeunesse*, 286). La construction du *Traité* de 1844 suggère d'aller jusqu'à imaginer un progrès en spirale et l'état positif comme une limite toujours reculée.

La mimésis, comme technique de vulgarisation

Il faut alors corriger l'idée que Comte s'engage dans la vulgarisation à contre-cœur, sans y croire vraiment. Il semble, au contraire, parfaitement déterminé à éduquer l'ouvrier parisien en respectant scrupuleusement le principe énoncé dans la préface : l'ordre d'exposition doit suivre l'ordre historique. Comte ne le suit pas superficiellement, en alignant la chronologie d'une histoire événementielle, mais en profondeur en emboîtant le pas de l'histoire. La marche du *Traité* mime celle de l'histoire et reproduit fidèlement son mouvement lent. Comte veut amener chaque lecteur à revivre mentalement dans son évolution individuelle toutes les phases de l'évolution collective. Et il n'épargne aucun préambule, aucune transition. Pour faire assimiler le système copernicien, Comte juge utile de s'arrêter un chapitre entier sur Longomontanus. « Reproduisons momentanément la phase mentale de Longomontanus », dit Comte, car « cette dernière intercalation logique » a, d'après lui, « beaucoup facilité, au commencement du 17^e siècle, l'établissement de la conception copernicienne » (*Traité*, 295).

On est loin assurément de ces « trafiquants de science » qui font croire au peuple qu'il peut apprendre les sciences vite et sans peine. Mais qu'apprend-on, au juste, à la dure école comtienne ? Un peu d'astronomie de position, de quoi éclairer un amateur mais sans lui donner la qualification d'un astronome professionnel. L'histoire de l'astronomie alors ? Pas vraiment, car Comte présente les doctrines sans donner aucun repère historique. A vrai dire, Comte ne cherche pas à instruire son lecteur — il instruirait plutôt le procès de l'astronomie en

énumérant ses déviances! Il est beaucoup plus ambitieux : il veut former l'esprit de son lecteur, l'élever à la hauteur de son siècle.

Reste qu'en optant ainsi résolument pour l'ordre historique d'exposition, Comte a dû sacrifier un peu l'exposé « dogmatique » de l'astronomie contemporaine, alors qu'il déclarait naguère que de plus en plus l'ordre dogmatique devait se substituer à l'ordre historique car il convenait mieux à des sciences avancées (*Cours*, 2^e L, I, 51). Si l'astronomie contemporaine échappe finalement, c'est qu'elle est moins importante, pour la formation de l'esprit, que tous ces « exercices préparatoires ». La méthode importe plus que le résultat. Comte vulgarisateur critique, une fois de plus, le « vulgaire des savants » qui a le fétichisme des résultats (*Traité*, 410). La préparation d'une découverte est plus instructive, à ses yeux, que la découverte elle-même dans la mesure où le succès dépend beaucoup de l'opportunité. Bref l'esprit positif se manifeste mieux dans les limbes, les tâtonnements, les essais et les erreurs, que dans la science triomphante.



Qu'est-ce donc, en définitive, que la vulgarisation pour Comte? Une mission impossible? Une fatale dégradation de la science pure, une science au rabais? C'est, au contraire, la quintessence d'une science. Elle met en scène l'esprit positif, trop souvent caché, étouffé, injurié, par les savants. Loin de chercher à rester au plus près du discours professionnel, la vulgarisation vise à le compléter et le corriger. Les astronomes des académies diffusent, en quelques pages d'équations, le communiqué des victoires de leur discipline. Efficace, précis, certain. Pas question pour eux de s'attarder à l'histoire, de musarder le long du chemin, de faire l'école buissonnière. La science populaire, libérée des contraintes d'efficacité, peut retracer les aventures et les batailles des générations successives. Elle propose un autre type d'enseignement des sciences, pétri d'histoire et de philosophie. Une alternative au système éducatif des « pédantocrates » régnants.

Le projet est philosophique de part en part : d'abord, il exprime l'idéal éducatif de « l'école positiviste ». Ensuite, il expose une philosophie critique de la connaissance, l'équivalent positiviste — comme le suggère Lévy-Bruhl — de la *Critique de la Raison Pure* (Lévy-Bruhl, 399); Comte refusant de fixer *a priori* ce qui est hors d'atteinte de la science, y parvient par l'observation de l'histoire des sciences. Enfin ce *Traité* est inspiré par une philosophie politique, il s'inscrit dans un projet utopique de réforme sociale.

Mais, comme il arrive bien souvent, l'utopie aiguillonne, chez Comte, l'attention aux réalités sociales. Ainsi le *Traité* ajoute à la figure abstraite d'un esprit positif qui se déploie dans l'histoire, une analyse sociologique de la communauté scientifique. Parce que Comte n'arrive plus à identifier son idée de science positive avec la science qui se fait sous ses yeux, il superpose deux histoires des sciences — que l'on dit aujourd'hui internaliste et externaliste. L'approche sociologique joue un rôle secondaire certes mais néanmoins indispensable. Elle est un peu, chez Comte, la pathologie de l'histoire des sciences : elle est requise pour expliquer le décalage entre la science qui se fait et celle qui devrait se faire, pour rendre compte des écarts à la science normale, positive.

S'il est vrai que ce *Traité Philosophique d'Astronomie Populaire* propage autant la philosophie de son auteur que les connaissances astronomiques, encore faut-il préciser que cette philosophie ne peut être assimilée au scientisme. L'école positiviste naissante ne sanctifie pas la science. Comte ne vulgarise pas pour répandre dans le public l'image d'une science autonome, conquérante, triomphale, renversant les dogmes de la religion. La stratégie est plus complexe. Certes, Comte défend la science des professionnels contre les prétentions du profane, mais il ne s'agit pas de transférer l'autorité traditionnelle de l'Église vers les savants. Ce combat est d'arrière-garde, tant la victoire du positivisme paraît certaine. La vulgarisation comtienne vise bien plutôt à résister aux assauts de puissance et d'arrogance d'une communauté scientifique de plus en plus spécialisée et professionnalisée. Elle espère promouvoir une science qui ne serait pas laissée aux mains des seuls savants, mais contrôlée de l'extérieur, planifiée par les philosophes et régulée par le peuple.

BERNADETTE BENSAUDE-VINCENT

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Arago F., *Astronomie Populaire*, exposé des cours publics faits à l'Observatoire de 1812 à 1845, in *Œuvres complètes*, T. XIII-XVI; *Histoire de ma jeunesse*, introduction par Von Humboldt A., Paris, éd. C. Bourgois, 1985.

Bailly M., *Collection de manuels formant une Encyclopédie des sciences et des arts*, Paris, 1825, librairie de Roret, comprend une trentaine de volumes, format in-18 : « Manuel d'astronomie, ou Traité élémentaire de cette science d'après l'état actuel de nos connaissances », « Manuel abrégé de Chimie » aussi bien que des manuels plus pratiques du brasseur, du chasseur et des gardes-chasse, des gardes-malades, du cuisinier et de la cuisinière, etc.

Baudouin Jurdant, *Les problèmes théoriques de la vulgarisation scientifique*, Thèse de l'Université Louis Pasteur, Strasbourg, 1973.

Comte A : « Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société », 1822, *Écrits de jeunesse, 1816-1828*, Paris, La Haye, Mouton, 1952; *Cours de Philosophie Positive*, 1830-1842, rééd. Paris, Hermann, 1975, 2 vol.; *Traité Philosophique d'Astronomie Populaire*, précédé du *Discours Préliminaire sur l'esprit positif*, 1844; rééd. Paris, Fayard, 1985; *Correspondance générale et Confessions*, T. I, II, III, IV, Paris, La Haye, Mouton, 1973-1981.

Gouhier H, *La jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du positivisme*, Paris, Vrin, 3 tomes : T. I « Sous le signe de la liberté », 1923; T. II « Saint-Simon jusqu'à la restauration », 1964; T. III « Auguste Comte et Saint-Simon », 1941.

Kofman S., *Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte*, Paris, Aubier Flammarion, 1978.

Lévy-Bruhl L., *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 6^e éd., sans date.

Paul C. B., *Science and immortality. The eloges of the Paris Academy of sciences (1699-1791)*, Univ. of California Press, 1980.

Sheets-Pyenson S., « Popular Science Periodicals in Paris and London : the Emergence of a low scientific Culture, 1820-1875 », *Annals of Science*, 42, 1985, 549-572.

Corpus n° 4
Sommaire

| | |
|---|-----|
| Jean Bodin et l'idée de méthode au XVI ^e siècle, <i>Philippe Desan</i> | 3 |
| La justice mathématique de Jean Bodin, <i>Philippe Desan</i> | 19 |
| Bodin ou la croisée des desseins, <i>Paul Mathias</i> | 31 |
| Article « Bodin » du dictionnaire de BAYLE..... | 69 |
| Arnauld et Malebranche, la querelle des idées, <i>Christiane Frémont</i> | 99 |
| D'Alembert, les <i>Éléments de philosophie</i> et leurs éclaircissements, une pensée en éclats, <i>Catherine Kintzler</i> | 117 |
| Auguste Comte, la science populaire d'un philosophe, <i>Bernadette Bensaude-Vincent</i> | 143 |