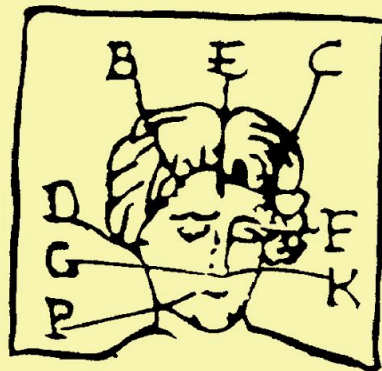


# CORPUS

revue de philosophie

n° 42  
*Jean de Silhon*



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

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN : 0296-8916



# CORPUS

revue de philosophie

n° 42

*Jean de Silhon*

*mis en œuvre par  
Christian Nadeau*

**© Centre d'Études d'Histoire  
de la Philosophie Moderne et Contemporaine  
Université Paris X, 2002**

**N° ISSN : 0296-8916**

## **TABLE DES MATIÈRES**

Francine Markovits	
Éditorial .....	5
Présentation par Christian Nadeau	
Jean de Silhon. Intérêt et utilité à l'âge classique....	7
Robert Damien	
Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence..	11
Christian Nadeau	
Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon.....	21
Eric Marquer	
Intérêt et utilité publique chez les premiers mercantilistes anglais (XVI <sup>e</sup> -XVII <sup>e</sup> siècles) .....	61
Donatienne Duflos de Saint Amand	
L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ? Un problème pour les moralistes et les théologiens du XVII <sup>e</sup> siècle .....	85
Documents réunis et présentés par Christian Nadeau	
Présentation de la <i>Lettre de Jean de Silhon à Philippe     Cospean</i> .....	109
Lettre de Jean Silhon à Philippe Cospean, évêque de Nantes dans le <i>Recueil de lettres nouvelles</i> , édité par Nicolas Faret, Paris, 1627 .....	127
Jean de Silhon (1594-1667 ?). Note biographique ...	145
Éléments de bibliographie pour l'analyse des concepts d'intérêt et d'utilité dans la littérature politique de l'âge classique .....	147
Sommaires des numéros disponibles .....	157



## **EDITORIAL**

Avec le numéro 41 consacré à Fernel, la revue *Corpus* a rempli le programme de 2001. Le présent numéro 42 consacré à Silhon et un numéro de varia vont clore l'année 2002.

Voici les prévisions et les numéros en cours d'élaboration :

Un numéro Proudhon sous la responsabilité de Robert Damien, Professeur à l'université de Besançon, qui organise au printemps 2003 un colloque sur cet auteur ;

Un numéro sur l'Encyclopédie sous la responsabilité de Mariafranca Spallanzani (Université de Bologne) ;

Un numéro Renouvier sous la responsabilité de Marie-Claude Blais (Université de Rouen) ;

Un numéro Jean-Marie Guyau sous la responsabilité de Jorge Riba (Université de Paris I).

L'ordre de parution peut varier.

Nous remercions nos lecteurs, ainsi que les libraires et les distributeurs de leur patience : les tâches universitaires des rédacteurs de la revue ont souvent retardé le rythme de parution. Mais il n'est pas en leur pouvoir de promettre que cela n'arrivera plus.

F.M.





## **JEAN DE SILHON INTERET ET UTILITE A L'AGE CLASSIQUE**

Le dossier que nous présentons ici est consacré aux doctrines morales, économiques et politiques de l'intérêt et de l'utilité à l'âge classique. L'occasion nous est offerte par la publication, dans la collection du Corpus des œuvres de philosophie en langue française, chez Fayard, du livre de Silhon, *De la certitude des connaissances humaines*. Le débat, à l'âge classique, sur la valeur du concept d'utilité et d'intérêt a fait l'objet de nombreux travaux ces dernières années. Il apparaît maintenant clairement à quel point il s'agit là de concepts dont l'analyse est cruciale pour qui veut comprendre la transformation de notions qui, avec la réception du machiavélisme et la diffusion des thèses attachées aux doctrines de la raison d'État, témoignent d'une transformation majeure du vocabulaire politique et moral dès la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle et tout au cours du XVII<sup>e</sup> siècle.

Quel est le sens de ce débat à l'âge classique ? Il s'agissait alors de sortir de la gangue théologique qui avait confiné des notions comme l'utilité et l'intérêt dans un rôle de repoussoir. La condamnation de l'usure par la patristique chrétienne est pour beaucoup dans la réputation négative qu'eurent les notions d'intérêt et d'utilité au cours du Moyen Age et ce au moins jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Il n'est pas possible de dire avec précision quand eut lieu ce renversement de perspective au sujet de l'intérêt et de l'utilité, mais il est certain qu'à l'âge classique la réception des œuvres de Machiavel, la formation du machiavélisme (qui doit beaucoup aux détracteurs de Machiavel), le tacitisme et les doctrines de la raison d'État favorisèrent l'inscription de ces termes dans le vocabulaire politique<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> On trouvera une étude détaillée et de très nombreuses références aux œuvres et aux études de ce débat de l'Antiquité jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle dans la préface que C. Lazzeri offre à son édition du texte de Henri de

## CORPUS, revue de philosophie

La contribution de Silhon à ce débat est importante. L'originalité des thèses qu'il défend tient en ce que sa réflexion sur la notion d'intérêt dérive d'une métaphysique de la certitude des connaissances humaines. Certes, de nombreux éléments de cette réflexion font d'abord l'objet, dans les deux premières parties du *Ministre d'État*, d'une étude strictement historique et politique. Mais son propos prend tout son sens lorsqu'il intègre sa pensée politique à une métaphysique qu'il avait, jusqu'à la publication de la *Certitude des connaissances humaines*, bâtie en parallèle de son œuvre historique et politique.

Ce dossier se divise en deux grandes parties. La première est consacrée à l'œuvre de Jean de Silhon et à des études sur les notions d'utilité et d'intérêt, couvrant les périodes historiques du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup>. La seconde présente un texte inédit de Silhon.

Une première contribution est celle de Robert Damien. Son article a le mérite de présenter l'œuvre de Silhon dans le contexte des débats au sujet de la raison d'État et du bon gouvernement des sujets. Damien montre l'importance de l'opposition entre la garde « absolutiste » des écrivains qui entourent Richelieu et leurs détracteurs, Corneille notamment. Ce qui fait de Silhon un auteur intéressant vient précisément du fait qu'il a su situer son propos au-delà de la simple opposition raison d'État/moralité chrétienne. Silhon a très bien compris qu'il n'était possible de faire accepter ce qui est impliqué par un certain réalisme en politique qu'en inscrivant cet ordre de nécessité dans le giron de la providence divine et dans l'ordre moral supposé par cette providence. L'étude de Damien est suivie de notre propre contribution, qui a précisément pour but d'explicitier la manière dont Silhon répond à la fois aux machiavélistes et aux théologiens du pur amour, ce qu'il fait en grande partie en fonction d'un argument ontologique. Le but de

---

Rohan, *De l'intérêt des princes et des états de la chrétienté*, éd. introduite, établie et annotée par C. Lazzeri, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

## Jean de Silhon. Intérêt et utilité à l'âge classique

Silhon est en quelque sorte de répondre au machiavélisme par l'intermédiaire d'une critique du pyrrhonisme.

Une troisième étude est celle que propose Éric Marquer sur l'usage des notions d'intérêt et d'utilité publique chez les premiers mercantilistes anglais, pour les périodes du XVI<sup>e</sup> siècle et du XVII<sup>e</sup> siècle. À partir des critiques qu'adressèrent Adam Smith et Hobbes à l'esprit égoïste du mercantilisme, l'auteur explique le problème politique représenté par une doctrine sociale fondée sur l'idée d'intérêt. Un tel type de critique n'est cependant pas novateur à l'époque où Hobbes dénonce, notamment dans le *Béhémot*, la menace que représentent les marchands pour l'État. C'est à l'analyse des réponses à de tels types de critiques que se livre l'auteur, en étudiant les textes des « mercantilistes » du début du XVII<sup>e</sup> siècle, et plus particulièrement ceux de Misselden. Chez les mercantilistes, l'intérêt et l'utilité publique servent un effort de légitimation morale et politique du commerce. Mais tous ne s'entendent pas sur la manière dont ils pensent la participation du commerce à l'union civile.

Donatienne Duflos de Saint-Amand, s'est pour sa part intéressée à la controverse portant sur la valeur *normative* du concept d'intérêt, plus précisément chez les moralistes et les théologiens du XVII<sup>e</sup> siècle. En étudiant la « dématérialisation » de la notion intérêt dans la lignée des œuvres de Guichardin, l'auteure montre comment la notion d'intérêt est appréciée en fonction du pragmatisme et du réalisme politique. En même temps, la mystique espagnole va se distancer de la condamnation par la patristique chrétienne de l'intérêt pour voir en lui un mode de relation de l'homme à Dieu. Peu à peu, les efforts pour faire admettre le principe d'intérêt comme élément descriptif de l'action humaine se déplaceront sur la question de savoir quelle valeur normative il est possible de lui attribuer. Cette contribution nous montre les étapes de la transformation de la notion d'intérêt au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, et l'ambivalence de son évaluation, laquelle tient, selon l'auteure, à l'indétermination de l'objet de l'intérêt mais également au problème que cette notion introduit lorsqu'il s'agit de penser un

## **CORPUS, revue de philosophie**

rapport adéquat au monde. En effet, et le monde et le rapport du sujet à son égard sont condamnés à varier selon la valeur associée aux objets du monde.

Les textes réunis ici montrent et expliquent la tentative, à l'âge classique, d'attribuer une valeur morale à l'intérêt, et plus généralement, d'en démontrer les effets positifs pour la pacification des échanges et la consolidation du lien social. Il apparaît clairement que la question centrale pour les auteurs étudiés ici est moins de savoir si l'intérêt peut avoir des effets positifs pour la morale, l'économie ou la politique, que de savoir si ces effets proviennent d'un mal ou d'un bien. Quelle est la nature intrinsèque de l'intérêt et de l'utilité ? Si les thèses étudiées dans ce dossier semblent très éloignées de celles que l'on pourra trouver au XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, chez des auteurs affiliés à l'utilitarisme notamment, elles n'en annoncent pas moins les principaux enjeux des débats qui ont cours encore aujourd'hui sur les motivations de l'action, la rationalité et la nature des normes. Sur un autre plan, les doctrines de l'intérêt à l'âge classique, en raison de la rupture qu'elles supposent avec l'aristotélisme des humanistes et du thomisme, provoquèrent de nombreuses réflexions sur les obligations qu'ont les individus les uns pour les autres.

CHRISTIAN NADEAU  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITE DE MONTREAL

## **SILHON, CONSEILLER DE RICHELIEU, L'HOMME-PROVIDENCE**

Nous avons dessiné dans un précédent ouvrage<sup>1</sup>, à travers Gabriel Naudé, une figure élogieuse du conseiller politique dont l'ambition philosophique tient à l'utilisation du modèle bibliothécaire. Mais on doit dire à nouveau combien cet « homme sans qualités » ni génétiques, ni sociales ni ecclésiastiques suscita la haine. Il devint le bouc-émissaire d'une aversion sans cesse récurrente qui gomme ou évacue toutes les dimensions philosophiques de son ambition politique. Disqualifié et sans appartenance, il ne revendiqua pas le privilège de pouvoir d'autant mieux retrouver la parole universelle de la transcendance séminale en s'épurant par une quête contemplative de toutes ses déterminations historiques. Il ne s'agit plus pour ce conseiller d'un nouveau type, de « mourir » au contingent pour se réformer et accéder au point de vue divin de la Providence grâce à la prière, la méditation, la réflexion ou le recours aux normes de la tradition pourvoyeuse du meilleur, mais bien au contraire sa revendication est de multiplier les points de vue en lisant les œuvres par lesquelles l'humanité raconte l'histoire de ses devenir. Contre la primauté biblique du conseil, seule la Bibliothèque de tous les livres reproduisant les voix et visions immanentes des auteurs multiples, permet d'être à la fois et successivement vieux et étranger, jeune et moine, chevalier et artisan, populaire et noble. Elle autorise ainsi de pénétrer toutes les conditions sans être dominé par aucune. Un tel conseiller-bibliothécaire peut s'adapter, ce faisant, aux visions indigènes plurielles que provoquent les circonstances et les milieux et que requièrent les conjectures variées de l'occasion. Seul le travail bibliothécaire permet de voir autrement avec les yeux d'autrui, de prendre distance avec ses propres aveuglements, se mettre à toutes les places sans appartenir à aucune : pénétrer toutes les

---

<sup>1</sup> Nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, *Bibliothèque et Etat, naissance d'une raison politique dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1995.

## **CORPUS, revue de philosophie**

existences sans restituer une essence ou une nature préconstituées et porteuses d'une universalité transcendante. La capacité de conseiller échappe à la matrice néo-platonicienne de l'ascèse épurative qu'une bonne nature ou un bon héritage atteste et autorise conditionnellement à restituer l'idée séminale d'une démiurgie divine au prix d'un long parcours spirituel.

Mais ainsi coupé des modèles néo-bibliques des fins divines, cet homme de rien ou de si peu, directement au service de l'Etat souverain, hantera la figure noire du conseiller dont la mythologie se forme au moment de la constitution de l'Etat moderne. Au criminel pervers s'ajoute le sombre usurpateur, l'odieux corrompu au sang vil qui manipule la décision tyrannique d'un souverain arbitraire, délié des lois fondamentales de la nature, insultant le mystère impénétrable du décret divin. Inventeur de ce « monstre » politique, il ne peut que bénéficier de ses faveurs et servir ses seuls intérêts au détriment de l'unité du corps politique dont Dieu organise la nature harmonique. Ignorant cet ordre préconstitué des essences substantielles, il ne peut que le violer et attenter à la seule décision divine qui le constitue. Avec ce portrait nauséeux de l'ignoble commence ou plutôt se renouvelle la description du conseiller tyrannique qui infecte l'action politique et interdit au philosophe de s'y compromettre : elle le condamne à répéter sans cesse les objections d'une universalité transcendante, que la philosophie en possède le privilège révélé ou reconquis, ou qu'elle en déplore nostalgiquement la perte.

Le philosophe-conseiller à la Naudé cumule la noirceur des fourberies, les calculs serpentins de l'intérêt, les manipulations d'une connaissance immanente des nécessités utiles au seul Etat souverain, lieu exclusif d'une universalité que l'on décrètera frelatée et mystifiante. Le roué libertin, l'esprit fort, l'athée mécréant à quoi sera assimilé ce conseiller, flatte la démesure d'un souverain : il décide sans se référer à l'ordre des fins qu'il doit vouloir réaliser pour le Bien commun selon les lois de justice qu'inscrit dans la nature, la finalité divine du meilleur : « Dieu maintient l'ordre parce qu'il place chacun à l'endroit qu'il mérite et une monarchie se maintiendra avec éclat si elle

## Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence

observe ce principe. L'ordre consiste dans l'inégalité, et la paix que recherche le gouvernement politique est une tranquillité née de l'ordre, car, si les choses ne sont pas mises à leur place, surgiront l'inquiétude et la violence, ce qui n'avance à rien »<sup>2</sup>. Or cet ordre naturel donne aux meilleurs la fonction de conseil : « il faut être sot pour croire que la meilleure chose qu'ont les rois, c'est de n'être assujetti à rien ; c'est au contraire la plus dangereuse car ils doivent être soumis aux lois, aux lois écrites non dans les livres mais dans le cœur, qui les reçoit de la raison, car en somme, la règle générale est que toute créature naît assujettie d'elle-même aux plus sublimes puissances et l'inférieur est lié par la loi supérieure qui est pour les rois, celle de Dieu et le conseil de la raison et du droit naturel »<sup>3</sup>.

En flattant la capacité régaliennne de décider sans recourir au conseil des grands institué par Dieu, le conseiller d'Etat naudéen ne cherche plus à respecter l'ordre normatif de la nature et à contrôler le Prince pour lui rappeler l'ordre immémorial de l'idéal créateur. Il exacerbe son droit absolu de commandement. Seulement dirigé par son bon plaisir, il peut se dispenser des lois ordinaires en se donnant soi-même, comme un Dieu extraordinaire, au-dessus des lois, hors la loi. Il ne peut que briser les traditions, blesser les coutumes, renverser les supériorités établies, falsifier les dons de Dieu comme les données de la nature. Sous l'activisme industriel d'un savoir qui cherche à exalter les plaisirs de l'abondance artificielle et consommatoire de la connaissance humaine, ce conseil sans Consul ni Concile détruit l'ordre établi de Dieu qui lie l'exercice rationnel du pouvoir à l'écoute des conseillers naturels que sont les grands, car c'est bien là le problème clef qui habite dès l'origine la réflexion politique : « il n'est rien de plus préjudiciable aux Rois et aux royaumes et rien ne contribue davantage à les

---

2 Père Aguado in *Politica espanola*, cité par Maravall, *La philosophie politique espagnole au XVII<sup>e</sup> siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme*, Paris, Vrin, 1955, p.108.

3 Père Lopez Madera in *Excelencias de la Monarquia y Reino de Espana* cité par Maravall, *op. cit.*

## CORPUS, revue de philosophie

détruire que de changer et de dénaturer les Conseils, car dans la monarchie le pouvoir absolu est lié au Conseil et aux lois »<sup>4</sup>.

Innombrables seront alors les condamnations de ce conseiller d'Etat qui rompt les us et coutumes du conseil. Contre un Roi sans foi ni loi, qui n'écoute plus les remontrances de ces peuples exprimées par ses « Etats », et encore moins respecte les recommandations de ses pairs qui l'ont originellement désigné sinon élu, un leitmotiv d'aversion sera l'arme de combat. Insoumis aux autorités fondatrices d'un « Sénat » notabiliaire où la vieillesse du sang s'allie à la magistrature sereine du juge, le Prince tyrannique s'adresse à des conseillers auliques qui excipent de leur seule connaissance pour le conseiller.

Les absolutistes qui entourèrent Richelieu se défendront d'une telle accusation que Corneille bientôt orchestrera. Ils laisseront le sinistre Naudé à sa provocation. Ainsi Philippe de Béthune, dans son *Conseiller d'Etat* (1632) recommandera de ne pas « faire traiter les affaires[...] par des gens de basse et vile condition : la bassesse des ministres avilit les affaires ». Silhon lui-même, dans son *Ministre d'Etat* écrit en 1631 à la gloire du Cardinal, ne manque pas de condamner les désobéissances politiques du peuple bas : « le peuple est naturellement contraire à ceux qui gouvernent et injuste envers ses supérieurs. Il s'en prend toujours à eux des maux qui lui arrivent et leur impute la peine de ses folies et les effets de son malheur[...]. Il blâme en eux les vertus qui ne sont pas de son usage ou qui sont au dessus de son sens : et la magnificence lui est odieuse, à cause qu'il ne la peut exercer, et la Prudence politique lui est suspecte d'autant qu'il ne la peut comprendre ». La légitimité de l'absolutisme cardinaliste tient à sa capacité d'incarner providentiellement la cause éloignée de l'ordre qu'est la loi divine. Il ne peut donc que condamner le machiavélisme bibliothécaire qui « renverse l'ordre des choses et en ruine la contexture »<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Juan de Santa Maria in Maravall, *op. cit.*

<sup>5</sup> Silhon, *Le ministre d'Etat avec le véritable usage de la politique moderne*, 1631, Advertissement. Sur Machiavel et le conseil de la



## Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence

Toute l'entreprise panégyrique de Silhon sera de réinscrire la politique du Cardinal dans la légitimité providentialiste du conseil. Ainsi sera-t-elle soustraite au procès de machiavélisme naudéen qui tend à la criminaliser. Aussi trouvons-nous, orchestrés dans son œuvre, tous les thèmes théo-politiques du conseil pour les récupérer contre les dévots de la ligue catholique. Hors d'une Eglise conservée « sans flétrissure et sans tache », point de salut pour « nous conduire à nostre fin surnaturelle » et « opérer chrétiennement »<sup>6</sup>. D'autre part le choix du Bien et du Mal demeure du ressort du libre arbitre humain qui peut certes errer sans être irrémédiablement corrompu. « Pour ce qui regarde chaque membre de la sainte Hiérarchie qui, elle seule, contient les moyens qui nous gouvernent et conserve inviolables la substance et le nombre des sacrements et la pureté de la doctrine évangélique, Dieu les a laissez tous en la main de leur conseil pour croire ou vivre comme il leur plaira[...]. Il ne leur impose point de nécessité mais il leur laisse la puissance de leur volonté, c'est-à-dire la puissance de suivre le bien ou de l'abandonner, de faire le mal ou de s'en abstenir »<sup>7</sup>. Le choix de l'action bonne pour accomplir le Souverain Bien des finalités divines n'est point commandé par les seules déterminations immanentes de l'utilité ni soumis aux hasards de la fortune. « Dans le cours des affaires, il n'y a que les desseins qui soient au pouvoir de l'homme et il y a quelque puissance au-dessus de luy qui dispose des événements et qui estant infiniment sage ne fait rien à l'aventure[...]. Le hasard est un ouvrage de nostre esprit et non pas un des principes du gouvernement du monde. Hors de nous tout est conduit avec justice et lumière et cette déesse sans yeux qu'on appelle « fortune » est un fantosme que la philosophie n'a point adoré et que la religion a aboly en desfaisant l'idolâtrie »<sup>8</sup>.

---

lecture bibliothécaire d'après la lettre à F. Vettori du 10 Décembre 1513, voir R. Damien, *Machiavel, la bibliothèque et les grands hommes*, Colloque D'Amiens, Mai 2001, Actes à paraître.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*, p.1-2.

## CORPUS, revue de philosophie

Mais le souverain en charge de l'ordre politique et social n'a pas pour autant un rapport direct de grâce infuse avec les desseins de la Providence, s'il est bien en effet le lieutenant divin, s'il tient la place de Dieu et demeure sa « vivante image ». Il demeure humain et est, ce disant, livré à l'incertitude des connaissances humaines. Ses « perfections ont des bornes » et il ne peut immédiatement et par son seul vouloir assumer « le ministère des causes secondes », qu'est sa charge sacrée comme le revendiquera lui-même Richelieu dans son Testament politique. Plus que sa modestie ou son humilité, sa fonction sommitale requiert d'être conseillé pour échapper à la solitude de la décision et aux limites de la finitude<sup>9</sup>. Ne pas rechercher conseil serait désobéir à l'ordre même du créateur, céder à l'impiété orgueilleuse ou trahir les recommandations mêmes de l'Écriture, et de la tradition. Mais quel conseil et comment le choisir ?

Dilemme central, nous le savons. Pour Silhon, il implique tout d'abord de récuser les insuffisances de « la Raison d'État par les livres » qui suscitent des « ministres, des passions plutôt corrupteurs que conseillers »<sup>10</sup>. Suffit-il de s'en tenir « à la loi de nature et aux conseils évangéliques de la Religion »<sup>11</sup> ? Certes « celui qui commande doit être inférieur à celui qui obéit », mais pour faire face à la charge suprême « Dieu choisit quelqu'un pour réparer les désordres du monde ou pour le bien de quelque état particulier[...], un des grands moyens est de luy susciter des hommes rares à qui il fasse part, de ses soins et qui l'aident à porter la pesanteur des affaires »<sup>12</sup>. Dieu protecteur de la France lui fait bénéficier de l'onction du ciel en lui donnant la « Grâce spéciale » d'une incarnation providentielle, en suscitant des « hommes si généreux et si sages qui forment le conseil » de son Prince et « particulièrement celui qui en est son chef et la

---

9 *Ibid.*, p. 7 et p. 116.

10 *Ibid.*, p. 26, p. 34.

11 *Ibid.*, p. 29.

12 *Ibid.*, p. 8.

## Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence

première intelligence, Monsieur le Cardinal »<sup>13</sup>. Sa condition ecclésiastique lui permet d'échapper aux limites immanentes du conseil : « sa condition l'exempte de ces fortes impressions que sont le sang et la nature[...], ni appétit de richesses » mais « une profusion de vertus » qui lui permet « de se mettre au hasard de devenir pauvre pour le service de son maître »<sup>14</sup>. Surtout, et par delà ce désintéressement<sup>15</sup>, son statut ecclésiastique lui permet, tel le Christ assumant les péchés du monde, de prendre sur lui les fautes nécessaires à la survie de la communauté politique. Il accepte de se reconnaître « dépendant de quelque puissance supérieure qui luy fera plaisir d'abandonner sa prudence, qui le contraindra d'agir contre ses propres maximes, qui le menera où il ne voudrait point aller et qui luy tournera de telle sorte l'esprit qu'il ne saurait s'empescher de faire des fautes volontaires ny entrer dans le précipice qu'il verra au milieu de son chemin ».

Ainsi le conseiller, bénéficiant de la grâce providentielle d'éclairer le Prince, porte le charisme tragique de la faute nécessaire : « superbes directeurs des peuples qui sont quelquefois contraints de vouloir le mal qu'ils ne voudroient s'ils estoient maîtres des affaires et si l'impétuosité du destin et la violence de quelque cause plus forte qu'eux, ne les emportoit »<sup>16</sup>. Comme tout sacrifice d'un sauveur, ce martyr politique ne peut pas ne pas être blâmé, incompris, combattu parmi « la haine des grands, la morsure du peuple, la résistance qu'on luy a faite »<sup>17</sup>. Certes un tel conseiller doit être « sçavant et éclairé des lumières de la philosophie[...], éloquent capable de commander comme d'exécuter »<sup>18</sup>, mais avant tout, « Dieu a suscité un homme qui a

---

13 *Ibid.*, p. 37.

14 *Ibid.*, p. 38.

15 On peut mesurer ce « désintéressement » en lisant le livre de J. Bergin, *Pouvoir et fortune de Richelieu*, Yale, 1985, trad. franç., Paris, Laffont, 1987.

16 Silhon, *op. cit.*, p. 69 sq.

17 *Ibid.*, p. 107, p. 180.

18 *Ibid.*, p. 126.

## CORPUS, revue de philosophie

de l'esprit par dessus l'ordinaire des hommes »<sup>19</sup> : il possède le « cinquième Tempérament divin qui est comme l'élixir des quatre autres »<sup>20</sup>. Seul un tel conseiller envoyé de Dieu peut faire face à cette « vicissitude et confusion d'accidents, ne s'égarer point, garder sa constance » [...]. « Il faut donc avouer qu'il appartient à tels sens par toutes sortes de droits de gouverner les peuples, d'être supérieur en terme et arbitre souverain du destin des hommes »<sup>21</sup>. Seul un tel conseiller peut permettre et lui seul, de réaliser la mission indivisible du lieutenant divin. Certes « il serait à désirer qu'un Prince fust luy-même tout son conseil, qu'il fut le seul directeur des affaires » [...] car « l'unité est la dernière mesure de la perfection des choses et le premier de tous les Estres est plus simple que nul autre. Cet Etre est Dieu mesme qui sans souffrir division de parties ny mélange de qualités est infiniment parfait au-dedans et infiniment actif au-dehors »<sup>22</sup>.

Mais cette adéquation parfaite entre l'être et la fonction du Prince unique est atteinte justement grâce à ce conseiller unique qu'est Richelieu. De même que le Roi de Droit divin est lieutenant divin sans passer par la médiation sacrée d'une Eglise médiatrice, de même le conseil providentiel est l'unique dépositaire du conseil sans être l'expression d'un Conseil intermédiaire. Toute perversion de cet ordre du conseil offenserait la Providence et serait la cause d'un désordre pervers du monde jeté dans d' « horribles confusions ». Au contraire chacun obéissant, sans contrôle ni résistance à cette voix de l'absolu qu'est le conseiller providentiel, le trône royal sera bien, comme le dira plus tard Bossuet, le Trône de Dieu. Non seulement sera bien respecté l'ordre créateur mais surtout un tel conseil laissera bien au Prince la capacité irréductible de décider et la gloire n'en reviendra bien qu'à lui-même, sans partage. Si le cardinal est « celui dont Dieu se sert pour donner ses conseils à sa Majesté », le véritable souverain de la « politique moderne » est

---

19 *Ibid.*, p. 106.

20 *Ibid.*, p. 201.

21 *Ibid.*, p. 186.

22 *Ibid.*, p. 142.

## Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence

bien celui qui sait faire « bon usage de ce ministre d'Etat ». Un tel souverain pourra alors répondre devant sa conscience et devant Dieu de ses actions pour accomplir les plans en se conformant à l'ordre divin et il n'est pas meilleur soutien et remède que le conseil cardinalice : « le bon conseil est chose divine [...], le sage conseiller est un trésor que le Prince doit chérir comme sa propre vie »<sup>23</sup>.

Ligueurs bientôt frondeurs, toujours les scrupuleux objecteurs protesteront de leur conscience : « ceux qui font la grande foule sont quelques déliés et qui pensent avoir raffiné la sagesse du monde; ceux là dis-je confessent un dieu auteur de l'univers, reconnaissent la Providence, avouent l'immortalité de l'âme, condamnent l'idolâtrie, blâment les philosophes paiens d'avoir connivé au culte de tant de dieux que l'ambition des grands et l'artifice des législateurs avaient introduits et croient que la vraie religion n'est autre que vivre selon la raison et que le plus agréable service qu'on puisse offrir à Dieu est la pratique des vertus morales : consentent néanmoins et approuvent pour le bien de la société humaine et la fermeté du repos public, de suivre le culte et les cérémonies extérieures qui seront en usage en chaque république ou Etat, et laisser cette bride du peuple pour le retenir dans le devoir : bien que eu égard à Dieu qui veut être seulement servi en esprit et vérité, cet ordre soit indifférent et ces cérémonies indifférentes »<sup>24</sup>. Pourtant ils revendiqueront d'être la meilleure expression du conseil divin, la moins compromise et la plus libérée des tutelles partisans. Dès lors la théorie providentialiste du publiciste Silhon les convaincra peu de ne pas assimiler la raison de l'Etat de Richelieu à la raison machiavéliste des « Italiens » diaboliques.

Cette habile disculpation n'empêchera pas les innombrables protestations et révoltes contre ces conseillers usurpateurs et

---

<sup>23</sup> Richelieu, *Mémoires*, Edit. Michaud et Poujoulat, Tome VII, p. 414.

<sup>24</sup> Silhon in « Lettre à Philippe Cospean, évêque de Nantes » dans le *Recueil de Lettres* de Faret, 1627 cité par Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Athènes, 1966, Pr. De l'Inst. Fr., p. 213.

## CORPUS, revue de philosophie

favorisés que représentent Richelieu et Mazarin. Elles relèvent, comme le dit excellemment Arlette Jouanna, d'un devoir de la noblesse par lequel cette dernière revendique son droit, substantiel et constitutif de la Monarchie, de conseiller : nobles ou notables, dévots catholiques ou protestants monarchomaques, ils fondent tous leur « malcontentement » ligueur ou frondeur sur l'affirmation d'un privilège : le droit de conseil.

Ainsi en est-il de la noblesse. N'est-elle pas la « crème » de la nature créée : « Ceux qui ont écrit d'agriculture récitent que la plus délicate et savoureuse partie du lait est le beurre, et qu'il soit vrai, l'expérience le prouve : car qui tirera le beurre du lait, le fromage qui se fera du lait déburré ne sera guère bon : car sera trop sec, oculé et trop âcre. Par similitude les Nobles sont le beurre et la crème du lait de la République, et qui les ôterait d'icelle, elle demeurerait (comme le mauvais fromage) sèche, mal savoureuse pour sa rusticité, et aride par faute de civilité, laquelle se nourrit entre les nobles. C'est donc à bon droit que nous disons [...] que toute République doit être décorée par Noblesse »<sup>25</sup>. Pourquoi cette sécrétion d'une qualité naturelle sinon pour incarner à chaque fois la loi qui commande son émergence et exprimer continuellement la féconde, perpétuable grandeur concentrée en son sang, sa lignée immémorialement reconnue et inscrite dans les semences. Elles contiennent « je ne sçay quelle force, je ne sçay quel principe qui transmet et continue les inclinations des Pères à leurs descendants »<sup>26</sup>. Comment n'interviendrait-elle pas, pour rappeler, sauvegarder, réactiver la loi naturelle qui la génère pour maintenir et poursuivre cet ordre intangible du meilleur, que l'existence même de la noblesse atteste ?

ROBERT DAMIEN,  
UNIVERSITE DE FRANCHE-COMTE  
EA 2274, GDR CNRS 2226

---

25 Arlette Jouanna, *Le devoir de révolte*, Paris, Fayard, 1989 citant G. de la Ferrière, p. 15.

26 Gilles André de de la Roque in *Traité de la noblesse*, 1678 cité par D. Richet in *Elites et despotisme*, Annales, Janvier 1969.

## **OBEISSANCE ET INTERET DANS LA POLITIQUE DE JEAN DE SILHON<sup>1</sup>**

Il n'est pas rare d'entendre dire qu'au tournant de l'âge classique s'opère un profond changement des paradigmes centraux de la philosophie morale et politique européenne. L'univers aristotélicien de l'humanisme civique de la fin du Moyen Âge fait peu à peu place à l'idée selon laquelle morale et politique sont deux ordres de discours différents. Si les auteurs des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles continuent de faire référence à des notions telles que celles de loi divine et de morale naturelle, ou encore à des arguments qui soutiennent la thèse du caractère foncièrement social de l'humanité, ce ne serait pas par attachement à des conceptions anciennes des rapports entre politique et morale, mais pour maquiller une argumentation en réalité entièrement naturaliste. Or, dans une telle conception des choses, la nature n'est rien d'autre que la nécessité de la préservation de soi, et la raison, l'instrument de cette nécessité.

La question qui va nous retenir ici est de savoir si, dans la pensée politique de l'âge classique, il était possible de conjuguer intérêt et loi naturelle, alors que les commentateurs ont l'habitude d'affirmer qu'à cette époque (on pense notamment à Hobbes) l'intérêt cantonnait la raison dans un rôle purement instrumental. L'intérêt serait alors au-dessus de tout. Pour D. Gauthier par exemple, la morale de Hobbes n'est rien d'autre qu'un ordre prudentiel<sup>2</sup>. C'est l'intérêt pour son être propre, la

---

<sup>1</sup> Cet article reprend plusieurs éléments de la dernière partie d'une thèse de doctorat, soutenue en décembre 2000 à l'Université Paris X - Nanterre, sous la direction de F. Markovits, (*Le lien civil. Morale publique, obéissance et gouvernement à l'âge classique, Jean Bodin, Pierre Charron et Jean de Silhon*). Nous remercions F. Markovits et les membres du jury, D. Deleule, P.-F. Moreau, J.F. Spitz et C. Lazzeri pour leurs nombreuses remarques et questions.

<sup>2</sup> Cf. David Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

## CORPUS, revue de philosophie

conservation de soi qui prime<sup>3</sup>. Toutefois, s'il pouvait être conjugué avec la loi naturelle, l'intérêt ne serait ni au-dessus ni au-dessous de la loi naturelle, mais en accord avec elle : en fait, il en deviendrait l'un des principes.

Nous voulons montrer que l'œuvre de Silhon est l'un des exemples qui contredit l'idée selon laquelle une rupture serait accomplie à l'âge classique entre l'ordre moral et l'ordre politique. Si toutefois nous refusons de parler en termes de rupture, nous n'entendons pas prouver qu'il n'y aurait aucune tension entre ces deux ordres : c'est plutôt le sens de cette tension que nous voulons étudier ici. Pour Silhon, il faut accorder, au sein d'une même conception de la civilité, l'idée que le moteur principal de toutes les actions humaines est l'intérêt avec le caractère moral de la vie commune. En fait, il n'y a aucun compromis à faire de la part de la sphère privée à l'égard de la vie commune, car l'une et l'autre sont en définitive fondées sur un principe commun, celui de l'attention que nous accordons à notre être propre. Or, toujours suivant Silhon, l'amour de soi ou l'intérêt n'est en rien une passion contraire à l'ordre moral et rationnel de la loi naturelle. En fait, l'intérêt répond pour Silhon à deux modalités d'une même question. La première est de savoir quel est le fondement ultime de la certitude des connaissances humaines. La seconde est de comprendre le fondement moral de l'obéissance à l'égard de Dieu et du souverain. Ce ne sont en fait que deux modalités d'un même problème, celui des implications de l'imperfection humaine. Dans les deux cas, il s'agit pour Silhon de montrer en quoi la carence ontologique de l'homme est le fondement négatif de la morale et de toute connaissance, et par là, d'expliquer la valeur morale, théologique et politique de l'intérêt.

Nous tâcherons ici de résumer et d'explicitier la thèse de Silhon en quatre temps. Nous présenterons d'abord le fondement théologique et métaphysique de son argument. Dans un deuxième temps, nous tâcherons de présenter l'argument

---

<sup>3</sup> Ce faisant, Gauthier néglige l'importance de la théologie chez Hobbes, comme l'a montré récemment l'étude de Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.



## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

selon lequel l'intérêt favorise la sociabilité. Dans un troisième temps, nous expliquerons en quoi l'intérêt est, pour Silhon, la condition de l'obéissance des sujets. Enfin, en guise de conclusion, nous examinerons l'infléchissement que fait subir Silhon à la doctrine bodinienne de la souveraineté. Il ne s'agira pas alors de comparer l'œuvre de Bodin et celle de Silhon, mais de donner quelques pistes en vue d'une étude plus approfondie sur les impératifs moraux impliqués par le concept de souveraineté dans l'œuvre de Silhon. Pour le moment, ce qui nous intéresse est moins d'expliquer les modalités du gouvernement que celles de l'obéissance, et c'est la raison pour laquelle nous ne nous attarderons ici qu'assez peu à la question de la souveraineté<sup>4</sup>.

Ces quatre moments de l'argumentation de Silhon sont en fait quatre moments de notre reconstruction de sa thèse. Il s'agit d'expliquer sous la forme d'un système ce qui ne se présente pas d'emblée comme tel. De nombreux problèmes demeurent, et il nous faudra y revenir. Mais dans l'ensemble, un tel mode de présentation a l'avantage de clarifier certaines positions de Silhon, sans torsion à l'égard des textes, tout en mettant en relief sa contribution originale au problème de l'intérêt. Ce qui nous retiendra ici consistera à montrer comment Silhon conjugue le principe d'intérêt et les règles morales et rationnelles associées à la loi naturelle. Raison et intérêt ne sont pas, dans cette œuvre, les noms d'emprunt d'un ordre normatif strictement prudentiel, mais bien de véritables normes morales. Un autre apport de notre étude sera de montrer comment la réception du scepticisme à l'âge classique, en tant qu'elle est une réception critique, donne lieu à une forme de morale qui en intègre certains éléments, mais à l'intérieur d'une pensée indépendante de la tradition pyrrhonienne.

---

<sup>4</sup> Une étude complète de l'obéissance civile demanderait toutefois une analyse de sa contrepartie sur le plan théorique, le problème du droit de résistance des sujets, laquelle ne peut être faite sans un travail approfondi sur la définition de la souveraineté par Silhon. Cela fera l'objet d'une publication ultérieure.

## CORPUS, revue de philosophie

L'essentiel de cette analyse aura pour objet les thèses de la *Certitude des connaissances humaines*<sup>5</sup>. Ce texte nous apparaît comme le plus important de toute son œuvre. Toutefois, il importe de faire remarquer que la plupart des idées et les grandes lignes de l'argumentation de Silhon sont visibles dès 1627, au moment où il rédige la lettre à l'évêque de Nantes, qui sera intégrée au *Recueil de lettres nouvelles* édité par Nicolas Faret. En ce sens, notre interprétation de l'évolution de la pensée de Silhon se démarque de celle de Lionel McKenzie. Selon lui<sup>6</sup>, l'un des enjeux les plus importants de la philosophie politique des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles fut d'assurer une conception positive de l'idée d'intérêt. McKenzie établit un lien fort entre l'œuvre de François Guichardin et celle du serviteur de Richelieu et de Mazarin. Silhon, dit McKenzie, serait l'héritier direct d'une tradition de pensée dont l'initiateur fut Guichardin. Par un habile transfert d'une notion réservée jusqu'alors au domaine du

---

5 Jean de Silhon, *De la certitude des connaissances humaines où sont particulièrement expliqués les principes et les fondements de la morale et de la politique, avec des observations sur la manière de raisonner par l'assemblage de plusieurs moyens*, Paris, 1661. Nous employons l'édition d'Amsterdam, 1662. Par la suite, nous ferons référence à ce livre en employant, dans les notes comme dans le corps du texte, l'abréviation *Certitude...*, suivie de la pagination.

6 L.A. McKenzie, « Le droit naturel et l'émergence de l'idée d'intérêt dans la pensée politique au début de l'époque moderne : François Guichardin et Jean de Silhon », tr. fr. C. Lazzeri, dans C. Lazzeri et D. Reynié, dir., *Intérêt et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Presses universitaires de Besançon, 1999. Pour une approche analogue à celle de McKenzie, cf. D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Comynes a Nicole (1524-1675)*, Napoli, Liguori Editore, 1992, chapitre 3 : « Dall'economica alla politica : interesse, in Machiavelli e Guicciardini », pp. 53-66 ; cf. aussi les travaux, signalés par McKenzie dans son article, de J.A.W. Gunn, *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969 ; Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France : The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1980. Voir aussi A. O. Hirschmann, *Les passions et les intérêts*, trad. française, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

commerce et appliquée à l'étude des problèmes politiques, Guichardin démontre la vanité de toute politique qui ne tiendrait pas en compte la place centrale de l'intérêt dans la vie civile. Même s'il agit en premier lieu comme principe déterminant pour l'action des individus – il est un calcul en vue des avantages personnels de toute forme d'action –, l'intérêt a pour conséquence immédiate l'harmonisation des rapports sociaux. Toujours suivant McKenzie, Silhon partagerait cette conception de l'intérêt et s'inscrirait ainsi dans le cortège des propagateurs de ce concept.

Sur ce point, nous devons admettre avec McKenzie le rôle fondamental de l'œuvre de Guichardin dans l'élaboration du concept d'intérêt à l'âge classique. Nous savons que Guichardin rompt avec la tradition selon laquelle l'intérêt ne peut être associé qu'à l'enrichissement matériel et donc seulement au péché d'usure. Mais le point le plus important et le plus contestable de l'interprétation de McKenzie est lorsqu'il affirme que Silhon aurait abandonné au cours de l'évolution de sa pensée politique une vision aristotélico-thomiste, supposant une harmonie préétablie du monde, au profit d'une optique proche de celle de Guichardin, où les rapports entre les hommes ne sont déterminés que par les hommes eux-mêmes : par leur volonté et par leur raison, mais aussi, et surtout, par leurs passions. Silhon aurait, lors de la rédaction de la *Certitude...* – ouvrage qui fut publié en 1661, un peu moins de vingt ans après les deux premiers tomes –, substitué au modèle naturaliste des rapports sociaux un modèle conventionnaliste. À partir de 1661, la conception de Silhon au sujet de l'association politique entre les êtres ne serait plus pensée comme une conformité obligée de la société avec les préceptes de la nature, mais comme un acte de convention volontaire passé entre les individus en vue de leurs fins personnelles, en d'autres termes, de leurs propres intérêts. Pour concevoir un intérêt compatible avec la loi naturelle, Silhon devait, dit McKenzie, échapper à la critique de la loi naturelle telle qu'elle était développée par le scepticisme d'un Montaigne, mais plus encore par la doctrine politique de

## CORPUS, revue de philosophie

Hobbes<sup>7</sup>. Selon McKenzie, Silhon abandonne dans la *Certitude...* le modèle initial qu'il tirait de la doctrine thomiste, et qui est visible dans les deux premiers volumes du *Ministre d'État*, au profit d'une réintégration de la notion d'intérêt, et cela, en réévaluant la force positive de l'amour-propre<sup>8</sup>. Plus encore, il renonce au modèle thomiste afin d'« épouser la cause du scepticisme<sup>9</sup> », sans bien sûr l'admettre explicitement : « Ainsi, d'un théoricien se situant dans la tradition aristotélicienne et thomiste, Silhon est devenu un hobbesien convaincu<sup>10</sup>. » Le rôle de l'honneur aurait donc alors complètement disparu dans l'organisation philosophique du savoir politique. McKenzie émet l'hypothèse que l'expérience de la Fronde, traumatisante pour Silhon, devait venir à bout des conceptions thomistes de l'auteur du *Ministre d'État* et le pousser vers une conception politique où l'analyse des passions humaines joue un rôle de premier plan. En effet, il est vrai que pour avoir soutenu le roi au moment de la Fronde en 1651, Silhon avait vu sa maison dévastée par les Parisiens et avait connu la déchéance devant l'affirmation de la puissance du Parlement frondeur. Mais il redevint secrétaire du premier ministre en 1652 et fut alors indemnisé pour ses pertes matérielles et morales. Ce retour à la normale n'aurait pas suffi à Silhon, qui devait alors profondément modifier sa politique en tentant de répondre au problème du chaos des passions populaires avec lequel toute politique doit compter, sous peine d'être réduite à un simple exercice intellectuel sans lien avec la réalité. Ainsi, dit McKenzie, Silhon devait reconnaître, après ces dures expériences, que ce n'est pas la dignité mais l'intérêt qui fait agir les hommes.

Il semble cependant que McKenzie sous-estime beaucoup la cohérence interne de l'œuvre de Silhon, sous prétexte d'une lecture « contextualiste » inspirée des travaux méthodologiques

---

7 McKenzie, *op. cit.*, p. 21 et sq.

8 Cf. *Certitude...*, chapitre 3 : « Des propriétés de l'amour-propre et de l'amour de notre être. »

9 McKenzie, *op. cit.*, p. 34.

10 *Ibid.*, p. 36.

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

de Quentin Skinner dont il réduit gravement, à notre avis, le sens. Avec Skinner, McKenzie affirme qu'une histoire des idées doit prendre en considération le « contexte linguistique et philosophique » des thèses étudiées<sup>11</sup>. » C'est la raison pour laquelle McKenzie, dans son article, insiste sur la réception de la philosophie de Hobbes en France. Publiée en 1661, la *Certitude...* ne pouvait ignorer les apports du *De cive* de Hobbes, paru en français dès 1642 dans la traduction de Sorbière<sup>12</sup>. Alors que dans la première et la deuxième partie du *Ministre d'État*, Silhon regrettait l'alliance de la « connaissance » et de l'intérêt<sup>13</sup>, il considérerait d'un œil neuf, dans la dernière partie de son travail, la valeur politique de l'intérêt, sous l'angle de l'amour-propre. Comment expliquer un tel revirement ? En guise de réponse, McKenzie accorde un grand rôle intellectuel à la Fronde dans le développement de la pensée de Silhon. Il ne nous livre malheureusement aucun repère intellectuel ou philosophique pour justifier sa thèse. Il se contente de supposer que l'expérience de la Fronde est analogue à celle des révolutions anglaises pour Hobbes, et de signaler la réception immédiate en France de l'œuvre de ce dernier, dont la troisième partie du

---

11 McKenzie, *op. cit.*, p. 5. Cf. Q. Skinner, « Meaning and understanding in the history of ideas » *History and Theory*, 1969. Voir à ce sujet J.-F. Spitz, « Comment lire les textes politiques du passé ? Le programme méthodologique de Quentin Skinner. », *Droits. Revue française de théorie juridique*, 10, 1989, p. 133-145.

12 Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, tr. fr. S. Sorbière, éd. et intr. S. Goyard-Fabre, Paris, Garnier-Flammarion, 1982. Cf. Q. Skinner, « Thomas Hobbes and his Disciples in France and England », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 8, 1966, p. 153-167. À aucun moment dans cette étude Skinner ne mentionne Silhon parmi les proches de Hobbes ou de Sorbière. À aucun moment dans l'œuvre de Silhon on ne retrouve une référence à l'auteur du *Léviathan*.

13 Cf. *Le ministre d'État*, première partie, Paris, 1631, « [...] par l'accumulation constante de connaissance, on a trouvé le moyen de corrompre les mœurs avec la raison ». Cité par McKenzie, *op. cit.*, p. 31.

## CORPUS, revue de philosophie

*Ministre d'État* serait l'écho, d'où l'écart radical entre ce dernier livre et les deux premières parties rédigées vingt ans plus tôt<sup>14</sup>.

Si nous sommes en grande partie d'accord avec le type d'exigence méthodologique proposé par Skinner et qui motive l'interprétation de McKenzie, nous pensons que sa thèse omet plusieurs détails, ce qui la rend inacceptable. D'une part, la troisième partie du *Ministre d'État* aurait été rédigée, selon les dires mêmes de Silhon, près de vingt ans avant sa publication<sup>15</sup>. La soi-disant réorientation de la pensée silhonienne ne peut donc être attribuée à la Fronde, puisque ce changement de cap, s'il existe, est contemporain des autres tomes du *Ministre d'État*. Il est certes fort probable que Silhon ait été profondément choqué par la Fronde. Mais on peut voir dans les œuvres antérieures à la troisième partie du *Ministre d'État* des signes qui annoncent clairement une appropriation positive de l'idée d'amour-propre, dont l'articulation de la notion d'intérêt dans la *Certitude...* est l'aboutissement. Ainsi, il semble difficile de dire que Silhon a abandonné un premier schéma aristotélicien et l'a ensuite remplacé par un modèle plus proche de celui de Hobbes. Plus de dix avant la parution de la traduction française du *De cive* de Hobbes, Silhon avait affirmé dans le premier livre du *Ministre d'État* – dans des termes qui seront repris pratiquement mot pour mot dans la *Certitude...* – le rôle moral et politique de l'intérêt :

---

14 La méthode de McKenzie est ici aux antipodes de celle développée par Q. Skinner, car il réduit l'importance du contexte historique à celui de contexte factuel ou événementiel, alors que chez Skinner, du moins dans son « programme méthodologique » de 1969, le contexte est d'abord et avant tout un contexte discursif. Pour Skinner, il ne s'agit pas tellement d'observer une doctrine intellectuelle à l'aune des événements, mais de reconstituer le réseau discursif des différentes thèses qui s'affrontent à une époque donnée au sujet d'un problème particulier.

15 C'est ce que nous révèle l'« Avertissement au lecteur » de la *Certitude...*, n.p.

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

« C'est le principe et l'origine de tous les ordres sous lesquels nous vivons, c'est le lien de la vie civile, et l'âme de l'économique. C'est pour l'amour de lui (l'intérêt) que ceux qui sont libres de naissance se sont fait des souverains [...] que les enfants aiment ceux qui les ont mis au monde et que les bêtes les plus cruelles perdent leur férocité et prennent de la douceur et du respect pour ceux qui leur font du bien et les nourrissent<sup>16</sup>. »

En fait, la notion d'intérêt est non seulement présente dans la *Certitude...* mais elle accompagne – sans occuper d'abord, il est vrai, une place centrale – une longue enquête sur la vérité des connaissances humaines, dont le projet est esquissé dès les premières œuvres de Silhon, notamment dans sa *Lettre à l'évêque de Nantes*, publiée dans le recueil Faret<sup>17</sup>. Le concept d'intérêt, tel qu'il est développé dans la *Certitude...* n'apparaît plus alors comme une rupture dans l'œuvre de Silhon mais comme une réponse aux problèmes posés dans ses premiers livres. Ces remarques étant faites, un nouvel examen de l'œuvre de Silhon, et plus particulièrement de la *Certitude...*, semble maintenant d'autant plus nécessaire.

### Le sens métaphysique et théologique de l'intérêt

La thèse de Silhon au sujet de la valeur théologique de l'intérêt est construite en deux temps. Un premier temps de son argumentation consiste à montrer les fondements ontologiques de l'intérêt. Pour le moment, il importe surtout de montrer en quoi cette thèse est directement reliée au problème de la connaissance, ce qui explique que les principaux arguments de Silhon en faveur d'un déplacement de la question morale de l'intérêt au sein de sa métaphysique sont à trouver dans la *Certitude...* Mais à l'encontre de ce que ce titre semble nous

---

16 *Le Ministre d'État*, 1ère partie, 1631, cité par Picot, *op. cit.*, p. 177. Voir, dans le même ouvrage de Silhon, le Discours XI du premier livre : « Qu'un ministre ne doit régler sa conduite que par l'intérêt de l'État et du Prince, pourvu qu'il n'offense point la justice ».

17 Texte publié avec ce dossier.

## CORPUS, revue de philosophie

indiquer, il ne s'agit pas pour Silhon de s'en tenir, *stricto sensu*, au cadre épistémologique de la certitude des connaissances humaines. Son argument vise à montrer qu'il existe une certitude dans l'ordre des connaissances humaines, et que cette certitude est d'abord une certitude de l'existence du sujet connaissant. De la preuve ontologique, Silhon déduit le principe de l'incomplétude de notre être. Loin de nous montrer la suprématie de notre être, la reconnaissance de son existence met en évidence son imperfection, et par là la relation de dépendance qui l'unit à son créateur, Dieu. Or c'est à cette idée de dépendance ontologique que Silhon veut en arriver pour expliquer les fondements métaphysiques et théologiques de l'intérêt.

La démonstration des arguments de Silhon exige que l'on passe d'abord par le problème de la certitude, pour ensuite, mais ensuite seulement, en venir au lien étroit qu'il établit entre sa métaphysique et sa théologie, de même qu'entre la métaphysique et la morale, c'est-à-dire au lien étroit entre certitude de l'existence et intérêt. Une fois que nous aurons réuni tous les éléments pour comprendre sa formulation du concept d'intérêt, nous pourrons expliquer son rôle dans la doctrine politique de Silhon.

### A) *l'argument ontologique*

Le premier moment de l'argument de Silhon se présente de manière négative. Contre le scepticisme de Montaigne et de ses héritiers intellectuels, Silhon entend montrer la contradiction interne des doutes sceptiques à l'égard de la certitude de la connaissance. Mais dans ce dessein, Silhon doit au moins accepter la démarche du scepticisme et procéder lui aussi par une remise en cause de la vérité des connaissances acquises. Toutefois, sa propre méthode consiste à radicaliser immédiatement le doute à l'égard de la connaissance humaine pour en déduire un doute sur l'existence même du sujet connaissant. Au chapitre 2 du livre I de la *Certitude...*, Silhon résume la critique pyrrhonienne de la connaissance en une seule phrase : « Il n'y a de science de rien, qu'on peut douter de tout, et que toutes nos connaissances, tant des sens que de l'entendement, sont



## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

sujettes à illusion et à tromperie<sup>18</sup>. » Dans la logique du scepticisme, la simple quête des connaissances est vaine, car il ne peut y avoir de savoir possible pour qui admet le caractère indéterminé de tout examen de la vérité et de la fausseté des objets qui se présentent à l'entendement. L'authentification du savoir est elle-même un procédé invalidé par l'incapacité du sujet à distinguer le vrai du faux. Que les objets soient réels ou non importe peu puisqu'il est impossible de s'assurer de l'adéquation de notre rapport à ces mêmes objets. En fait, suivant la logique que Silhon prête au scepticisme, le sujet étant incapable de se connaître lui-même, il est a fortiori incapable de reconnaître avec certitude l'existence des objets que l'on soumet à son appréciation.

La stratégie de Silhon consiste à montrer qu'en poussant la logique de la thèse sceptique jusqu'au bout, la conclusion montre au contraire l'incohérence de cette thèse. En fait, Silhon établit que pour les sceptiques, *hors de tout doute*, il faut admettre l'affirmation suivant laquelle il ne peut y avoir aucune science. Or cette thèse est elle-même le résultat d'une longue enquête sur les difficultés de l'acquisition des connaissances. La cohérence de la thèse sceptique veut que tout savoir, et donc toute affirmation à son égard, soient jugés de manière négative. Mais ce jugement négatif n'en demande pas moins, de la part de celui qui l'émet, son accord à l'égard de la vérité de cette thèse, comme si la thèse consistait à dire *qu'il est vrai que tout est faux*. Comment, demande Silhon dans la *Certitude...*, est-il possible d'affirmer quoi que ce soit, même l'impossibilité du savoir, si tout savoir est impossible ? Ainsi, Silhon dit : « Car ou ils savent ce qu'ils disent, ou ils ne le savent point. S'ils ne le savent point, pourquoi l'assurent-ils<sup>19</sup> ? » La suite est conforme à la réponse

---

18 *Certitude...*, livre I, chap. 2, p. 9.

19 *Certitude...*, livre I, chap. 2, p. 10-11. Le même argument est déjà exprimé presque mot pour mot de la même manière dans *De l'immortalité de l'âme*. Paris, 1634, p. 110-111. Nous ferons référence à ce texte par l'abréviation *Immortalité...* Cf. E. Jovy, *op. cit.* p. 52 et sq., où est cité ce passage. Cette étude contient de nombreux et longs extraits des textes de la *Certitude...*

## CORPUS, revue de philosophie

classique qui est faite au scepticisme : dire que tout savoir est impossible signifie *que l'on sait* que tout savoir est impossible. Si l'« objet de la science » est alors l'ignorance, il n'en reste pas moins que cela demeure un objet de connaissance<sup>20</sup>.

La critique de Silhon contre la thèse sceptique, qu'il associe pour l'essentiel encore une fois à Montaigne, opère en fonction d'un principe de non-contradiction qui a l'aspect d'une ontologie de l'action. Si le statut ontologique des objets, dans la manière dont ils se présentent à nos sens et à notre entendement, semble ambivalent, cela n'est pas, en principe, propre à leur être mais plutôt au rapport que le sujet entretient à leur égard. En fait, quiconque tente de vérifier l'existence des objets extérieurs à son être – tous les objets qui se présentent aux sens et à l'entendement – doit d'abord tenir compte de l'opération qui exprime son rapport aux objets, que cette opération soit intellectuelle ou non. Plus encore, il doit tenir compte du statut ontologique de son être propre, c'est-à-dire non plus cette fois-ci l'opération qui exprime le rapport du sujet au monde mais l'idée même qu'un rapport au monde présuppose l'existence d'un être qui l'établit. Ainsi, le simple mouvement de repli sur soi impliqué par le doute sur son existence atteste déjà de la certitude de cette dernière<sup>21</sup>.

L'argument critique de Silhon consiste à montrer qu'il est impossible qu'une opération soit possible sans l'existence du sujet. Fut-elle limitée à l'affirmation de la non-existence du monde, une opération demande nécessairement que le sujet reconnaisse sa propre existence. Dire quelque chose du monde, même si c'est pour dire qu'il n'existe pas, fait partie de ce que Silhon nomme une « opération » :

---

<sup>20</sup> *Ibid.* cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, méditation seconde.

<sup>21</sup> *Certitude...*, livre I, chap. 12, p. 63 : « Car pour douter il faut être actuellement, puisque le doute est une action de l'entendement vacillant et irrésolu, et que toute action suppose l'existence ou l'être actuel de la puissance qui la produit ».

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

« De sorte qu'en quelque état que se trouve l'homme, et quelque genre d'action qui l'occupe : qu'il affirme quelque chose, qu'il la nie ou qu'il en doute, qu'il veille ou qu'il songe : qu'il se trompe ou ne se trompe pas en ce qu'il fait ; il ne peut affirmer nier ni douter, veiller ni songer, se tromper ou ne se tromper pas, sans qu'il soit actuellement et qu'il existe ; suivant ce principe naturellement connu et reçu de tout le monde, que *l'opération suppose l'être*, ou bien qu'il faut être actuellement quand on opère. Or nous montrerons en un autre endroit que la connaissance que l'homme prend de l'existence de son être, n'est pas une connaissance frivole, ni une connaissance stérile : qu'elle est la racine et le germe des plus importantes connaissances qui le doivent éclairer, et des plus nécessaires vertus qui doivent orner la vie<sup>22</sup>. »

Le raisonnement de Silhon met en évidence le caractère réflexif de la raison et de toute action. Lorsqu'il s'agit de juger de son statut ontologique ou de sa réalité dans l'ordre de la connaissance, l'action ne peut être évaluée de manière intrinsèque. Elle doit en dernière instance être ramenée à la raison de l'agent, et par là, mettre en évidence que tout jugement, toute considération d'un agent sur ses propres actions ou sur les actions d'autrui le ramène en définitive à son être propre. Dire quelque chose de l'action, c'est dire quelque chose de l'être lié à cette même action. Dès lors, tout ce que l'agent pourra dire de ses propres actes supposera au préalable

---

22 *Certitude...*, livre 1, chap. 8, p. 41, nous soulignons. L'argument ontologique chez Silhon est strictement conforme à la doctrine thomiste de la création, dont le premier moment est le postulat suivant lequel, pour reprendre les termes d'E. Gilson, l'« agir d'un être découle de son exister – *operatio sequitur esse* ». Si l'on peut dire que l'agir d'un être découle de son exister – *operatio sequitur esse* – ce n'est pas simplement en ce sens que, tel est l'être, telle est son opération, c'est aussi et surtout parce que l'agir d'un être n'est que le déploiement dans le temps de l'acte premier d'exister qui le pose dans l'être. » Étienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965, p. 451

## CORPUS, revue de philosophie

la reconnaissance de sa propre existence. La réflexivité est alors le fondement ultime de la connaissance<sup>23</sup>.

### B) *L'argument théologique*

Il reste que ce qui est dit ici ne signifie pas que la reconnaissance par l'homme de son existence fonde cette dernière. La réflexivité ramène le sujet à son être propre, mais lui demande également de dépasser ce stade pour chercher l'origine de son existence. En effet, si l'« opération suppose l'être », cela ne signifie pas que l'être est donné par l'opération – il la précède – encore moins que l'être est à lui-même sa propre cause. L'être, comme l'opération, ne peut advenir sans une cause. Suivant une logique proche de celle de Thomas d'Aquin, Silhon explique que si l'opération suppose l'être, l'être est lui-même donné par une autre opération, qui elle aussi a pour origine un autre être et ainsi de suite. Mais il ne s'agit pas d'une régression à l'infini. Il existe bien un être, un seul, qui est à lui-même son être et sa cause, ou pour rester plus proche des thèses de Silhon, dont on peut concevoir l'existence sans lui supposer une cause extérieure à son être : Dieu.

« L'être que nous possédons ou nous le tenons de nous-mêmes, et sans l'effusion d'aucune cause et d'aucun principe qui nous l'ait communiqué ; et par conséquent l'être que nous possédons est un être nécessaire que nous avons toujours possédé, et que nous posséderons toujours : qui n'a jamais souffert ni ne peut souffrir aucune sorte de changement ni d'altération et de vicissitude, et en un mot tel qu'on nous dépeint l'Être divin, et justement selon l'idée qu'on nous en figure.

---

23 À cet égard, le texte de *l'Immortalité ...* est plus éclairant que celui de la *Certitude...* : « C'est un pouvoir de la raison qui seule entre toutes les facultés de l'âme, a le pouvoir de réfléchir sur elle-même et de faire réflexion sur les opérations des autres puissances ; de replier son action vers le principe d'où elle sort et le lieu de son origine, et de l'entendre sur tout ce qui se fait au dessous d'elle et juger s'il se fait bien », *Immortalité...*, p. 175.

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

Ou notre être nous vient d'ailleurs, et par l'influence d'un ou de plusieurs agents de qui nous l'avons reçu ; et partant c'est un être contingent, opposé à celui qu'on appelle nécessaire, sujet à mille révolutions, et au flux et reflux de mille accidents qui l'altèrent et le changent, bref qui ne peut subsister ni agir sans le secours et la concurrence de plusieurs causes étrangères et séparées<sup>24</sup>. »

Il est clair, répond Silhon, que « notre être nous vient d'ailleurs ». Nous ne sommes donc pas maîtres de nous-mêmes puisque nous devons notre existence à un autre. Les hommes sont ainsi liés aux êtres auxquels ils doivent leur existence par leur simple condition de « créature » : créés par Dieu, tous les hommes doivent obéissance à celui-ci :

« Il ne faut point exciter notre discours ni mettre notre Esprit en quête, pour trouver que la première manière d'être ne nous appartient point du tout. Nous le sentons que trop, et le commencement, le progrès et la fin de notre vie nous en avertit assez. Notre sort donc, notre partage et notre propre, est la seconde manière d'Être ; puis qu'évidemment tout Être est reçu ou non reçu, contingent ou nécessaire. Cela même nous ouvre le chemin et met la planche pour passer à la découverte du premier de tous les êtres, qui n'étant point du nombre et de la masse des contingents dont il est le principe et l'origine, est par conséquent nécessaire, puis que tout être qui n'est point contingent, est inévitablement nécessaire. Et c'est cet être nécessaire et Indépendant que nous appellons Dieu<sup>25</sup>. »

L'opération réflexive par laquelle le sujet reconnaît sa propre existence le place immédiatement dans l'obligation de convenir qu'il n'est pas à lui-même sa propre origine. Le doute sceptique a au moins le mérite de ramener celui qui doute à son être propre, et de là à lui faire admettre son état d'imperfection : il n'est pas sa propre origine, il doit son existence à un être premier, sans lequel, « par l'influence d'un ou de plusieurs agents », il ne pourrait pas même penser, douter, ni agir de quelque manière

---

24 *Ibid.*, p. 63-64.

25 *Ibid.*, p. 64-65.

## CORPUS, revue de philosophie

que ce soit. La réflexivité doit donc être considérée comme une étape dans un processus dont la finalité ultime est la reconnaissance de l'existence de Dieu. En ce sens, la réflexivité est une médiation : du doute, l'individu passe à la reconnaissance nécessaire de son existence, et grâce à cette dernière, à la reconnaissance de l'existence de Dieu.

La certitude de notre être nous conduit ainsi à l'évidence au sujet de la qualité ontologique de celui-ci : nous sommes des êtres contingents, en ce sens que nous devons notre être à un autre que nous-mêmes. Dès lors, si la raison nous conduit à la certitude de notre existence, elle nous conduit d'un même élan à la reconnaissance de notre dette envers celui auquel nous devons notre existence, qui est, « par l'influence d'un ou de plusieurs agents », Dieu. Or, la reconnaissance de cette dette à l'égard de celui auquel nous devons notre être se traduit, dans les termes de Silhon, par l'obéissance, qui elle est garante de notre liberté. Dieu, dit Silhon, accorde aux hommes le pouvoir d'agir selon leur volonté, et la raison est suffisamment présente en eux pour leur assurer également le pouvoir de bien agir. Mais Dieu donne l'existence aux hommes par d'autres « agents » – « par l'influence d'un ou de plusieurs agents de qui nous l'avons reçu » –, c'est-à-dire par d'autres hommes.

### *C) Imperfection ontologique et hétéronomie : fondements métaphysiques et théologiques de l'intérêt*

La reconnaissance de dépendance ontologique peut être un processus purement intellectuel. Reste à voir s'il est possible d'opérer un passage de la sphère intellectuelle à celle des motivations de l'obéissance, sans pour cela perdre l'essentiel de la démarche que propose Silhon. En d'autres termes, si on peut expliquer en quoi les hommes sont redevables à un être qui leur est supérieur en tout et qui est parfait, comment expliquer qu'ils se sentent obligés à l'égard de ce même être ? Il faut comprendre comment ce passage est commandé par la nature même du processus réflexif qui conduit à la certitude de l'existence de soi. Admettre que nous ne sommes pas les auteurs de notre être propre c'est admettre par là même que nous *devons* notre être à un autre être, et en dernière instance, à Dieu. Du défaut

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

ontologique, Silhon passe à la dette ontologique, ou plus précisément à l'idée selon laquelle admettre l'hétéronomie de l'homme conduit à la piété. L'argument ne se présente donc pas, en définitive, comme une preuve de l'existence de Dieu – même si rien n'empêche de l'interpréter ainsi –, mais plutôt comme une démonstration rationnelle de l'obligation de l'homme à l'égard de son créateur. Pour en arriver à cette conclusion, il faut d'abord I- admettre l'impossibilité pour l'homme d'être son propre auteur, ce qui revient à admettre son imperfection (un être imparfait est dépendant pour son existence d'une cause extérieure à son être, car seul un être parfait n'a pas besoin d'une cause qui lui soit extérieure) ; II- la reconnaissance d'un principe supérieur qui est à l'origine de l'homme : Dieu ; III- cette reconnaissance de l'imperfection ontologique est vue par Silhon comme une forme d'humilité IV- de l'humilité l'homme passe à la piété. En fait, les étapes III et IV ne sont ici que des redoublements des deux premières étapes de l'argument de Silhon, tel que nous le présentons ici. Mais il importe malgré tout de nous attarder un instant sur III et IV en revenant au texte de Silhon.

Pour ce qui est de l'humilité, Silhon dira que :

« L'humilité donc si vide de ses propres biens et si remplie de ceux du Ciel qui se plaît à remplir son vide, tire son origine de la constitution de notre être où il n'entre rien du nôtre et des opérations de cet être où il entre si peu de choses du nôtre qui soit digne de louange<sup>26</sup>. »

Si l'argument de Silhon s'arrêtait ici, on verrait mal en quoi le christianisme nous permet de comprendre en quoi et pourquoi les hommes se sentent obligés à l'égard de Dieu. Pour le concevoir, il faut rappeler que l'humilité procède d'abord par la réflexivité, et c'est ce repli sur soi qui, même s'il doit conduire à l'amour de Dieu, est pensé par Silhon dans les termes d'une évaluation positive du principe de l'amour de soi. C'est l'amour de soi qui explique notre sentiment de dette à l'égard de Dieu. Selon Silhon, Dieu n'a pas créé les hommes afin qu'ils

---

<sup>26</sup> *Certitude...*, livre II, chapitre 5 : « De la vertu d'humilité et de ses suites tirées de la Constitution naturelle de l'homme », p. 94.

## CORPUS, revue de philosophie

détournent leurs regards de leurs propres personnes au profit du seul amour que l'on doit avoir pour lui. En s'aimant lui-même, l'homme aime une créature de Dieu. Mais l'homme aime Dieu en s'aimant lui-même s'il sait faire en sorte que son amour ne l'entraîne pas à rechercher des biens extérieurs à ce qui est nécessaire à la conservation de son être. Or, si tout amour de soi peut être conforme à l'amour de Dieu, il doit néanmoins dépasser l'amour de soi, en d'autres termes, il doit passer « la région des choses sensibles<sup>27</sup>. »

L'intérêt ne se réduit pas au mal nécessaire en prévision d'un bien temporel ou spirituel. Aux antipodes d'un Pascal et des jansénistes<sup>28</sup>, Silhon ne voit pas dans les gains sociaux et spirituels de l'intérêt des conséquences positives de la concupiscence des hommes. L'intérêt n'apparaît jamais comme un péché, mais il traduit plutôt une nature de l'homme dont celui-ci n'a pas lieu de souffrir, car sans lui l'homme ne pourrait accomplir ce qu'il est dans l'ordre de la nature. Voilà pourquoi quiconque veut bannir l'intérêt du cœur des hommes est comparable à qui voudrait penser une machine sans son mécanisme<sup>29</sup>.

---

27 « Que si nous nous élevons plus haut, et passons la région des choses sensibles et des considérations humaines, nous trouverons que l'intérêt ne se rencontre pas moins dans le chemin de la grâce, qu'en celui de la nature *Ibid.*, p. 77-78.

28 Cf. J. Rohou, « Pour un ordre social fondé sur l'intérêt : Pascal, Silhon, Nicole et Domat à l'aube de l'ère libérale » dans *Justice et force : politiques au temps de Pascal. Actes du colloque Droit et pensée politique autour de Pascal, Clermont-Ferrand 20-23 septembre 1990*, éd. G. Ferreyrolles, Paris, Klincksieck, 1996, p. 187-205. D. Van Kley, « Pierre Nicole, Jansenism and the morality of Enlightened self-interest » dans *Anticipation of the Enlightenment in England, France and Germany*, ed. D. Van Kley Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987.

29 *Certitude...*, livre II, chap. 2, p. 78 : « Puisque cela est ainsi et que presque toutes nos actions en cette vie sont excitées par quelque vue d'intérêt de quelque genre qu'il soit, et que nous y trafiquons



## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

Dès lors, il convient de s'interroger sur les motivations des personnes qui désirent à tout prix s'opposer à l'intérêt, puisqu'en se cachant ainsi leur véritable nature, ils opposent une volonté de résistance à la fois à la mécanique des rapports sociaux et à l'amour de Dieu. Il s'agit là, dit Silhon, de la véritable manifestation d'un amour excessif de soi : nier la valeur morale de l'intérêt, c'est vouloir aimer Dieu directement, sans la médiation de cet amour que se portent les hommes entre eux<sup>30</sup>.

---

perpétuellement pour les biens de ce monde ou pour ceux de l'autre, en vouloir entièrement bannir l'intérêt, ce serait vouloir ôter d'une machine les ressorts qui la font mouvoir, et détruire en un composé la forme qui la fait agir ». Voir aussi livre III, chap. 3 : « il n'y aura point danger de faire remarquer ici, que la Dépendance est la Loi universelle, que la Nature a imposée à toutes les parties du monde. Rien n'y subsiste et ne s'y maintient que par là. Par là nous découvrons que tout l'Univers n'est qu'un Ouvrage artificiel, et une Machine sortie de l'Idée de quelque haute intelligence, qui par les divers degrés de cette Dépendance qu'on voit par tout, nous donne moyen comme par une Échelle dressée, de monter jusqu'à celui qui en est le sommet et le faite ».

30 Cette critique de Silhon à l'égard des détracteurs de l'intérêt doit être située dans le cadre théologique de la querelle du « pur amour ». Nous ne pouvons évidemment pas décrire ici de manière précise les différents aspects de ce débat, dont l'origine est à trouver dans la polémique opposant Augustin et les « pélagiens ». Ces derniers furent condamnés par l'Église et par Augustin pour avoir nié la nécessité de la grâce. Mais si l'homme n'a aucun pouvoir dans la quête de son salut, comment peut-il aimer un Dieu qui le laisse vivre dans l'angoisse et le condamnera ensuite malgré tous ses efforts pour gagner son salut ? La réponse à une telle question est la doctrine du « pur amour » : nous n'aimons pas Dieu pour notre salut ni parce qu'il nous a donné la vie, mais pour lui-même. Au XVII<sup>e</sup> siècle en France, avec des nuances importantes cependant, on retrouve cette doctrine notamment dans les œuvres de Bérulle, de Jean-Pierre Camus et de Fénelon. Le débat qui est contemporain de la rédaction des œuvres de Silhon est celui opposant Camus et Antoine Sirmond. Disciple de François de Sales,

### **Intérêt et sociabilité : naissance du lien social**

Si l'intérêt fut si décrié par la morale populaire et par l'Église, on peut faire l'hypothèse que c'est en raison de la pluralité des types d'intérêts en présence dans la société, et parce que tous ces types ne sont pas nécessairement conformes à la valeur rationnelle de l'intérêt. Il y a par exemple, dit Silhon, « intérêt de conscience, intérêt d'honneur, intérêt de santé, intérêt de richesse » et ils ne méritent pas tous d'être poursuivis, loin s'en faut. L'intérêt pour les biens matériels est évidemment, et avec raison dit Silhon, la cible principale des détracteurs de l'intérêt. Il est à l'origine de la plupart des associations entre « vice » et intérêt, puisqu'il se rapporte directement à l'usure ou à l'avarice. Aussi Silhon n'intègre-t-il pas l'appétit des biens matériels dans le giron des instruments de l'utilité publique. Mais pour tout ce qui est contenu par les bornes de la raison, l'intérêt assure avec justice la consolidation du lien civil.

---

Camus soutient dans *La défense du pur amour* ( 1641 ) la thèse suivant laquelle il faut distinguer entre l'amour intéressé et l'amour désintéressé. Seul ce dernier peut être comparé à la charité. Il eut comme adversaire le cardinal de Richelieu et le jésuite Antoine Sirmond. Dans *La défense de la vertu* ( 1641 ), Sirmond soutient que la crainte de l'enfer et l'espoir du salut sont « un mouvement en nous du Saint-Esprit ». Il existe donc un amour de notre être qui nous est commandé par Dieu lui-même et qui est l'intermédiaire nécessaire de l'amour que nous avons pour lui. Ce texte est cité par M. Terestchencko, *Amour et désespoir, de François de Sales à Fénelon*, Paris, Seuil, 2000, p. 92. Sur la querelle du pur amour à l'époque de Silhon, cf. chap. 1 et 2. Silhon n'apparaît cependant pas dans l'étude de Terestchencko. Cf. également, H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1967, t. IX et du même auteur, *La Querelle du pur amour au temps de Louis XIII. Antoine Sirmond et Jean-Pierre Camus*, Paris, Blond et Gay, 1932 ; L. Kolakowsky, *Dieu ne nous doit rien*, Paris, Albin Michel, 1997. La controverse du pur amour est le centre de toute la querelle du « quiétisme ». Sur ce point, J.-R. Armogathe, *Le Quiétisme*, Paris, Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », 1973.

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

La thèse de la valeur morale de l'intérêt chez Silhon devrait être étudiée dans le cadre d'un débat qui a cours à l'époque où il écrit son livre, mais il ne nous est pas possible ici de dégager les principales controverses théologiques et morales de ce débat au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>. Nous nous contenterons pour le moment de l'analyse des arguments de Silhon en faveur de la valeur de l'intérêt.

---

<sup>31</sup> Sur l'histoire de l'idée d'intérêt à l'âge classique, voir l'édition par C. Lazzeri du traité de Rohan et la longue introduction qui l'accompagne. Voir aussi J.H.M. Salmon, « Rohan and Interest of State » dans *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*. Parmi les très nombreux écrits du XVII<sup>e</sup> siècle fustigeant la valeur morale de l'amour de soi, l'un des plus importants est celui du cardinal de Bérulle, *Bref discours de l'abnégation intérieure*, Paris, 1597. À ce sujet, voir l'étude classique de R. Bady, *L'Homme et son « Institution » de Montaigne à Bérulle 1580-1625*, Paris, *Les Belles Lettres*, 1964. Sur la reprise augustinienne de la thématique de l'intérêt en tant que dynamique des rapports sociaux, cf. Jean Lafond, *De la morale à l'économie politique ou de La Rochefoucauld et des moralistes jansénistes à Adam Smith par Malebranche et Mandeville*, Pau, Presses universitaires de Pau, 1996. Cf. également, Guido Canziani, « La Rochefoucauld : l'individu entre amour-propre et intérêt » dans *L'individu dans la pensée moderne XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, dir. Gian Mario Cazzaniga et Yves-Charles Zarka, Pise, Edizioni ETS, 1995. Voir aussi le livre récent de Jean Rohou, *Le XVII<sup>e</sup> siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil, 2002. Pascal et Nicole ont eux aussi affirmé la valeur sociale de l'intérêt ou de l'amour propre, en le condamnant pour lui-même, mais en exposant ses effets positifs pour l'ordre social. Cf. C.Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993. Voir également Anna-Maria Battista, *Politica et morale nelle Francia del'Età moderne*, Genova, Name, 1998 et D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Comynnes a Nicole (1524-1675)*, Napoli, Liguori Editore, 1992, chap. VII.

## CORPUS, revue de philosophie

Au second livre de la *Certitude...*<sup>32</sup>, Silhon affirme que nous « ne tenons point notre être de nous-mêmes, mais que nous l'avons reçu par l'effusion et par l'influence d'un ou de plusieurs principes<sup>33</sup>. » Selon Silhon, il est alors nécessaire d'avoir « du ressentiment pour les biens qu'on nous fait<sup>34</sup> » puisque ces biens sont l'expression du soin que l'on a pour notre être et répondent au souci de notre préservation dans l'existence. Ainsi s'explique, que soient réunis par leur origine commune l'amour pour Dieu (la religion), l'amour de la Patrie (que Silhon rapporte, de manière classique, à la « piété ») et l'amour pour les parents (la famille).

Silhon opère donc un passage entre le constat de l'état d'hétéronomie qui est propre à l'homme et le sentiment d'obligation que tout homme doit ressentir à l'égard de l'être supérieur qu'est Dieu. Mais ce sentiment s'explique dans la mesure où Silhon associe à cette obligation la loi naturelle de la conservation de soi. On ne trouvera pas chez Silhon d'autre explication au sentiment d'obligation que celui de ce principe de conservation de soi. On ne trouvera pas de thèse, par exemple, sur ce qui menace la conservation de notre être. En revanche, il apparaît clairement que le simple état d'hétéronomie pousse les individus à s'associer en vue de surmonter par la société leur défaut ontologique. Faibles individuellement, les hommes s'associent en vue de surmonter cette faiblesse. Mais pour cela, les hommes doivent être à même de reconnaître la valeur positive de leur existence, tout en reconnaissant les limites de cette valeur. Ainsi, un individu rationnel ne remettra pas en cause sa volonté de persévérer dans son être, mais il sait à quel point est fragile son existence. Ce que les hommes reconnaissent naturellement, c'est la nécessité de leur conservation, et cette dernière leur est rappelée à chaque instant, dès qu'ils « fuient le mal qui leur est contraire<sup>35</sup>. » C'est pourquoi Silhon décrit le

---

32 *Certitude...*, livre II, chapitre 1.

33 *Ibid.*, p. 70-71.

34 *Ibid.*

35 *Certitude...*, *ibid.*, p. 76. Cf. également livre IV, chap. 5.

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

sentiment d'amour propre comme un « instinct », lequel n'est pas commandé par notre raison mais secondé par elle :

« De l'établissement des vérités précédentes, et de la constitution des choses qui nous regardent, pullule en nous cet instinct aveugle et ce poids occulte de Nature, qui nous porte et nous incline à aimer et à chérir tout ce qui a aidé à nous donner l'être ; tout ce qui aide à le conserver, et tout ce qui pourvoit à ses besoins et à ses commodités. J'ai dit un instinct aveugle, parce qu'il vient en nous avant que nous ayons l'usage de Raison, et parce que les bêtes qui ne l'ont jamais, le sentent aussi bien que nous<sup>36</sup>. »

Mais si ce sentiment est visible chez toutes les créatures, ce qui fait le propre de l'homme est que la Raison vient le « confirmer », le « tempérer » et le « modifier » afin, dit Silhon, « qu'il aille selon les intentions de la Nature et conformément aux fins et subordinations qu'elle a établi entre la vie corporelle et la vie spirituelle<sup>37</sup>. » Il en conclut que ce serait une grave erreur de vouloir contrer l'instinct naturel de l'intérêt, puisqu'il est en tout point conforme aux « intentions de la Nature ». On le voit, l'intérêt n'est pas l'autre nom du calcul de la prudence permettant aux hommes de se conserver, et par là d'entrer en compétition les uns avec les autres<sup>38</sup>. L'association civile est bien une association d'intérêt, mais elle est en tout point conforme à l'idée selon laquelle l'ordre social et civil existe par décret de normes morales qui sont elles-mêmes issues de la loi de nature. Il serait difficile d'attribuer un statut légitime à une

---

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

38 Silhon n'est pas en désaccord pour autant avec la valeur morale de la prudence, tout particulièrement pour ce qui a trait aux arts de gouverner (cf. livre III, chap. 8 et livre IV, chap. 18-19 pour la prudence des princes et livre IV, chap. 12-13 pour celle des papes). Mais il refuse d'en faire la norme morale suprême dans la mesure où elle est toujours subordonnée à une fin morale. Seul un tel type de prudence peut être « une vertu qui vient de Dieu, et qu'il leur a inspirée pour être la guide de leurs actions, et le flambeau de leur conduite. » *Certitude...*, livre IV, chap. 3.

## **CORPUS, revue de philosophie**

association des hommes fondée sur la préservation de soi si cet instinct n'était pas lui-même intégré dans une morale. Sans cette inscription de l'intérêt au sein d'une morale, qui elle-même dérive d'une métaphysique de la certitude, on pourrait croire que Silhon entend défendre une conception du lien civil où l'association entre les hommes est purement fortuite. Or, cette association n'est pas obtenue par une rencontre hasardeuse entre les intérêts de chacun – même si au mieux on pourrait imaginer que la raison humaine parvient à créer pour un temps indéterminé une association fondée sur la prudence de chacun. Les hommes se rencontrent car leurs passions – l'amour qu'ils éprouvent pour eux-mêmes et leur crainte de perdre leur vie – sont enchâssées dans l'ordre divin. En outre, et c'est là un gain de la métaphysique de Silhon, cet ordre peut être compris, du moins pour les affaires temporelles, par la raison humaine.

On le voit, l'ordre civil, tel qu'il est présenté dans la doctrine politique de Silhon, n'est pas instable, ni arbitraire. Il n'est pas le fait d'un simple calcul qui, pour l'instant d'une vie ou pour le temps de l'existence d'une nation, aurait permis aux hommes de favoriser leur être propre tout en assistant les autres hommes pour des motifs purement instrumentaux. À l'encontre de ce que l'on peut voir chez un auteur comme Hobbes, par exemple, le principe d'intérêt chez Silhon ne traduit pas la seule idée de la conservation d'un être singulier. C'est bien la conservation du genre humain dont il est question pour lui, car tous les hommes, sans qu'ils soient nécessairement égaux entre eux, sont au moins tous égaux quant au principe qui fait d'eux des êtres dépendants d'une cause ontologiquement supérieure. Tous sont dans un état de dépendance ontologique au moins devant un Être : Dieu. L'intérêt se présente donc vraiment comme une norme morale objective, invariable d'un individu à un autre. Ce qui commande l'association ne dérive donc pas et ne peut pas dériver d'autre chose que de la nature même de l'homme considéré dans son genre et non dans la lutte qui oppose chacun contre chacun. Ainsi, s'il existe bien une norme morale pour l'action, elle ne peut être associée à la prudence, puisqu'elle va au-delà de la singularité des situations où a lieu l'action.

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

Si l'intérêt était un péché, alors la thèse de Silhon, selon laquelle l'intérêt institue un ordre social moral, ne serait en effet qu'une manière naïve d'excuser une entente où chacun tirerait le plus grand profit possible de l'arrangement contracté avec ses pairs. Or, comme on l'a vu plus haut, Silhon refuse d'associer ce qu'il nomme l'intérêt et l'idée d'une passion excessive pour son être propre. Pour lui, tout souci de conservation, dès lors qu'il est dans les bornes de l'ordre voulu par Dieu, n'est pas opposé à son amour, mais est vu au contraire comme une manière de l'aimer, puisque nous agissons conformément à ce qu'il a voulu. Certes, il est possible de penser un ordre social ayant une valeur positive même s'il trouve son origine dans la concupiscence. Mais il faudrait alors admettre que cet ordre est distinct des principes de la loi de nature, ou du moins, qu'il n'est pas commandé par elle. En d'autres termes, il ne serait pas voulu par Dieu, mais serait le résultat le plus heureux de la misère humaine. Or, il en va tout autrement pour Silhon.

### Intérêt et obéissance : conservation du lien social

Au deuxième livre de la *Certitude...*, Silhon expose une suite de problématiques sur les fondements rationnels et moraux de la politique. L'une d'entre elles est la question de l'obéissance nécessaire des sujets aux souverains. Tous les hommes, y explique Silhon, sont liés par une même chaîne qui n'est autre que la dépendance à l'égard de leurs créateurs, en l'occurrence Dieu et ses « agents », c'est-à-dire les parents naturels mais aussi tous les intercesseurs entre le créateur et les créatures. Les hommes ne sont donc jamais premiers dans l'échelle ontologique mais toujours seconds, puisque leur « propre » est de ne pas tenir leur existence d'eux-mêmes mais d'un autre être, ce que Silhon observait à la toute fin du livre I en affirmant : « Notre sort donc, notre partage et notre propre, est la seconde manière d'Être<sup>39</sup> ».

---

39 *Ibid.*, livre I, chap. 12.

## CORPUS, revue de philosophie

Pour transposer le principe de certitude sur le domaine des affaires politiques et lui donner la tâche d'articuler le contenu du savoir politique, Silhon doit opérer une transformation matérielle de l'être, qui ne sera alors plus seulement vu comme une entité théorique mais comme un objet concret. Certes, les thèses métaphysiques de Silhon possèdent des traits « nominalistes »<sup>40</sup>, mais il conçoit toujours l'être comme une réalité. Il n'en demeure pas moins que cette réalité ne lui apparaît pas comme étant suffisante pour transposer directement l'être de sa métaphysique au sein du schéma de sa politique.

Pour ce faire, Silhon va déduire du principe de la dépendance ontologique des êtres créés une identification de l'être au bien. Que le « bien » soit entendu comme un principe moral, une entité concrète, voire même comme un bien matériel importe assez peu. Ce qui compte est que le principe moral du bien est le fait d'un échange : le don du bien que l'on recevra devra être suivi par un témoignage d'estime de la part de celui qui le reçoit. En ce sens, le don n'est pas gratuit, même si Silhon ne dit évidemment jamais que Dieu offre l'être à ses créatures dans l'attente de leur amour. Mais si sa position est complexe à l'égard du don de Dieu, elle est sans équivoque pour ce qui a trait au bien que se donnent les hommes entre eux : dans ce cas, il s'agit bien d'un échange et cet échange est à la base du lien civil.

Nous sommes tenus, dit Silhon, à l'estime des êtres auxquels nous devons notre propre existence. Si tout être « raisonnable » ne peut nier le principe suivant lequel « l'opération suppose l'être », cela signifie qu'il admet également ne pas être entièrement libre : toute existence est soumise ou conditionnelle à l'existence d'un autre agent<sup>41</sup>. La reconnaissance d'un tel principe doit donc conduire les hommes, dit Silhon, à estimer les agents auxquels ils doivent leur vie :

---

40 Notamment *Certitude...*, livre I, chap. 5, p. 25, où Silhon dira que les noms ne sont pas naturels aux choses, mais sont « postiches ».

41 Cf. *Certitude...*, livre II, chap. 2.



## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

« Il n'est point de personne raisonnable qui refuse son consentement, et ne donne sans hésiter son suffrage à cette Maxime de Morale : *Que nous devons avoir du ressentiment pour les biens qu'on nous fait, et tâcher de les reconnaître selon leur grandeur et selon notre portée*<sup>42</sup>. »

À l'intérieur du système complexe des échanges de biens, Silhon pose une hiérarchie de la valeur de ceux-ci. L'homme est à même d'évaluer la valeur des biens tout comme il est capable de juger le mode d'estime approprié pour celui qui les lui octroie. On se demande alors quel est le bien le plus important que l'on puisse recevoir et qui est à l'origine de ce bien ? La réponse à la question du plus important des biens s'impose d'elle-même : notre plus grand bien est notre être propre. Dès lors, notre reconnaissance ou la manifestation de gratitude la plus vive doit être réservée en dernière instance au créateur de toutes choses : Dieu. Il n'en demeure pas moins que le don de notre être est fait par l'intermédiaire d'« agents » au rang desquels il paraît aisé de reconnaître la famille. Mais Silhon semble accorder assez peu d'importance à la famille dans la distribution de la gratitude pour le don de l'être. Pourtant, le choix du terme qu'il emploiera pour désigner l'État n'est pas innocent. Certes, c'est d'abord à la « Patrie », dit-il, qu'il faut réserver le plus important de nos témoignages de gratitude. Mais ce qui est souligné, c'est l'appartenance à un même groupe en fonction d'une même filiation. Dans les deux cas, l'appartenance d'un individu à un groupe procède d'une origine commune à tous les membres du groupe ; le lien social est d'abord un lien commandé par la manière dont les individus s'identifient en fonction de leur origine commune.

Ainsi, dans la *Certitude...*, l'« amour » est identifié à l'« estime » selon une triple modalité : Théologique (amour de Dieu) ; Politique (respect du Prince et de la patrie) et Économique (Amour des Parents ou de la famille). Toutes trois

---

42 *Ibid.*, p. 71.

## CORPUS, revue de philosophie

sont regroupées sous le principe général du respect de l'autorité<sup>43</sup>.

L'amour de la Patrie exprime notre reconnaissance pour le bien qu'elle nous donne. Or, ce bien, avant de se manifester sous diverses formes – bien commun, bien privé, offices, dignités, etc. –, est celui de notre existence. Non seulement la Patrie offre comme bien premier leur être aux hommes, mais elle leur offre également la protection de leur existence. C'est la raison même pour laquelle le sujet doit pouvoir offrir sa vie pour la Patrie puisqu'il sait que, sans elle, sa vie n'est de toute manière plus protégée. Il s'agit véritablement ici d'un échange de biens, la vie humaine étant considérée comme un objet de transaction qui achète en quelque sorte par elle-même le moyen d'assurer sa préservation :

« La qualité de principe souverain de notre être nous incline à nous humilier devant celui qui l'est ; à abattre nos cœurs et prosterner nos corps devant sa face, et à reconnaître par quelques marque éclatante, et par des actes incommunicables à tout autre être, cette qualité de souverain principe du nôtre. Nous chérissons notre Patrie, et apportons quand il en est besoin et que la nécessité publique le requiert, nos bien et nos vies à son secours et à son service, parce qu'elle nous reçoit dans son sein quand nous venons au monde, qu'elle nous fait respirer sûrement et en liberté l'air dans lequel nous vivons, qu'elle nous couvre de ses lois et de ses armes et nous assure contre les violences de l'Étranger et contre les embûches et les outrances de nos domestiques et de nos concitoyens<sup>44</sup>. »

Parce qu'elle accorde le bien de l'être aux individus et parce qu'elle protège ce bien, la Patrie s'élève au-dessus de toute volonté particulière et agit à la fois pour prévenir les ennemis situés au dehors de son territoire, et pour défendre les hommes

---

<sup>43</sup> « De là dérivent, comme de leurs forces naturelles, la Religion qui nous soumet à Dieu : la Pieté qui nous fait chérir notre Patrie, et l'Amour que nous avons pour nos parents ». *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 72-73.

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

auxquels elle a accordé sa protection contre les agressions des bandits et des séditieux. En ce sens, la Patrie conserve sur les biens qu'elle donne un pouvoir certain, puisqu'elle ne donne ces biens que dans la mesure où l'effet de ce don ne la remet pas en cause elle-même et ne contredit pas les raisons de sa prodigalité. Ainsi, si elle accorde sa protection aux individus, elle ne tolère aucune faction dissidente ou opposée à sa fin, car elle doit assurer sa propre préservation pour assumer la tâche protectrice qui lui incombe.

La nature des hommes est située tout entière dans une dépendance ontologique. Cette dernière les attache et les oblige à la volonté de ceux qui favorisent la conservation de leur être. C'est pourquoi on peut dire que les hommes s'assemblent dans une même obéissance pour la Patrie, car l'obéissance de chacun a pour cause commune le souci de conservation de son être. En d'autres termes, les hommes doivent obéir pour être assuré de leur protection par la patrie. Il reste que cette obéissance doit toujours demeurer conforme à la rationalité de l'intérêt. La nécessité de l'union civile et de l'obéissance est une réponse rationnelle et adéquate à la servitude ontologique si elle se fait en accord avec le principe d'intérêt, et non pour tenter de se défaire de son influence. Dieu, dit Silhon, n'a pas forgé les liens de nécessité entre les hommes en vue de les opprimer, mais plutôt pour garantir à ceux-ci une concorde réelle. Silhon y voit un « instinct de nature » destiné aux fins de la société. Ainsi, au chapitre 13 du livre III de la *Certitude...*<sup>45</sup>, que toutes les vertus relatives à l'obéissance des hommes participent de l'essence même du lien civil :

« Les vertus dont nous avons ébauché ci-dessus la figure sont les chaînes les plus fortes qui lient les hommes les uns aux autres ; sont les plus grands appuis, et embellissement de la société, à laquelle la nature les a destinés. Cet instinct de Nature, nous l'appellerons ainsi, dérive comme de la première source de la constitution de leur être, qui a besoin

---

<sup>45</sup> *Certitude...*, livre II, chap. 13 : « Que la Constitution de l'Etre de l'Homme, est la racine et le fondement de la Société civile, dont Dieu est le Protecteur ».

## CORPUS, revue de philosophie

de milles choses qui lui doivent venir de dehors pour le bien de la vie corporelle, et pour celui de la vie intellectuelle. Mais comme celle-ci est la fin de l'autre, et d'un ordre plus relevé sans comparaison, la société aussi la regarde plus particulièrement, et la nature l'a inspirée plus précisément pour l'amour d'elle. Cette société dis-je qui est *le champ où la plupart des vertus s'exercent*, et s'acquièrent plus facilement que dans la solitude, par l'Institution qu'on y reçoit ; par les exemples qu'on y donne, et par les occasions de bien faire qu'on y rencontre, ce qui n'arriverait pas dans la solitude<sup>46</sup>. ».

Si les hommes étaient liés entre eux pour les seules fins ou les seuls « intérêts » de la vie corporelle, ou pour de minces avantages de la vie civile, on devrait se représenter la manière dont les hommes renoncent eux-mêmes à leur liberté comme une « froide imagination ». Or, cela est loin de la fin véritable du don naturel de l'obéissance :

« En effet, ce serait une froide imagination de penser que pour le seul intérêt de la vie corporelle, et pour quelques petits avantages, et quelques légères commodités qui résultent sur elle de la vie civile, les hommes eussent voulu renoncer à l'égalité qu'ils tiennent de la nature, et se dépouiller de la liberté qui leur est si chère, pour se faire des supérieurs, pour baisser la tête sous le joug de tant de lois qu'on leur impose, pour s'exposer à tant de peines ordonnées contre les infracteurs de ces lois, et à tant de genres de mort dont les bêtes sont exemptes. Il n'y a point d'apparence, que les gens de bien et les sages, se dussent assujettir à l'Empire de ceux qui ne sont quelquefois ni l'un ni l'autre, et attendre avec patience le retour d'une meilleure saison ; s'il n'y avait à rechercher et à poursuivre que les besoins de la vie corporelle. Cela a donc été principalement pour une autre fin que nous avons désignée. Car pour ce qui est des excès du luxe, qui ne regardent qu'un petit nombre de personnes ; la Société ne peut avoir été instituée pour ces personnes, qui en sont le déshonneur et la peste ;

---

46 *Ibid.*, p. 149. Nous soulignons.

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

ni pour fournir de l'aliment et de la matière à leurs passions, qui la déconcertent et désajustent<sup>47</sup>. »

Dieu, ajoute Silhon, a mis l'homme dans le besoin des choses extérieures, et par là incline sa nature à la sociabilité. L'auteur de la *Certitude...* jette ainsi les bases d'un contrat social, qui cependant n'est pas fondé sur la liberté des hommes, mais au contraire sur leur fragilité ontologique<sup>48</sup>. Le contrat ne signifie en rien alors une liberté civile mais suppose qu'à la servitude impliquée par la faiblesse ontologique des membres il n'y a aucun autre remède pour l'existence temporelle qu'une « servitude » politique. Or, si nous sommes des êtres dépendants, cela signifie que nous sommes dépendants d'une part à l'égard de Dieu, d'autre part à l'égard d'autres êtres, qui agissent comme des autorités intermédiaires entre Dieu et tous les hommes. Il y a ainsi un parallélisme parfait entre vie temporelle et vie spirituelle, puisque l'obéissance des hommes envers le « principe » de leur être guide les deux univers. Il n'y a donc aucune forme d'autonomie ontologique de l'individu. Mais plus encore, il y a une impossibilité stricte d'une autonomie par la raison, puisque c'est au contraire la raison qui doit nous conduire au constat de notre servitude nécessaire<sup>49</sup>.

Il reste à discuter la question des modalités de l'obéissance et du gouvernement. Dans cet article, comme nous l'avons dit plus haut, nous ne proposons pas un examen élaboré du problème de la souveraineté chez Silhon. Nous nous contenterons ici de présenter quelques aspects de cette question en vue d'une étude ultérieure. Les chapitres 4, 6 et 7 du troisième livre et les chapitres 1 à 8 du quatrième livre de la *Certitude...* sont consacrés à la question de savoir s'il est « loisible » aux sujets de ne plus obéir à leur souverain. Dans ces chapitres, Silhon semble s'en tenir pour l'essentiel à la doctrine

---

47 *Ibid.*, p. 149-150.

48 Le vocabulaire du contrat (parties contractantes, traités, obligation réciproque, pacte exprès ou tacite) est plus particulièrement employé au chap. 1 du livre III.

49 Cf. *Certitude...*, livre II, chap. 13.

## CORPUS, revue de philosophie

bodinienne de la souveraineté et de ses limites imposées par la loi naturelle. Tout comme chez Bodin, il existe des limites aux devoirs d'obéissance des sujets et à l'exercice de l'autorité des souverains, lesquelles limites sont commandées par le respect des lois naturelles. Comme chez Bodin, l'interprète de la loi naturelle n'est cependant nul autre, en dernière instance, que le souverain lui-même. Si les sujets peuvent constater les écarts de conduite du souverain à l'égard des lois naturelles, ils ne peuvent en tirer un droit de révolte puisqu'un tel droit est du domaine des lois positives et que ce domaine est sous la juridiction du seul souverain.

La loi naturelle à laquelle fait référence Silhon se distingue toutefois de celle qui limite le pouvoir des princes dans la doctrine de Bodin en ce qu'elle intègre le concept d'intérêt, lequel ne prend pas le même sens chez Bodin même s'il apparaît également dans son œuvre<sup>50</sup>. S'il n'est pas possible ici d'étudier en détails leurs différences, nous concluons notre analyse par une étude du statut du concept de loi naturelle dans l'œuvre de Silhon. L'infléchissement que Silhon fait subir à la doctrine bodinienne de la souveraineté nous semble tenir en grande partie à une présence plus forte chez lui que chez Bodin de la notion d'intérêt.

---

50 Il est alors étroitement associé à l'idée d'« utilité publique », notamment dans *l'Exposé du droit universel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 21 : « Le droit public : c'est celui qui vise l'utilité publique [...] ». L'idée d'intérêt peut également être associée à celle d'un intérêt commun, ou « bien commun », cf. *Les six livres de la République*, Paris, Fayard, 1986, livre I, chap. 2 et livre IV, chap. 4. Dans l'ensemble, la thèse de Bodin est que « la raison naturelle veut que le public soit préféré au particulier [...] » (livre I, chap. 8). À l'encontre de Silhon, Bodin ne considère que très peu la valeur de l'intérêt et de l'amour propre. Les motivations de l'obéissance l'intéresse moins que les règles de l'obéissance et du gouvernement. On peut toutefois trouver chez lui des références à l'« intérêt particulier du Prince », lequel passe par la conservation de l'intérêt public. Cf. *ibid.*, livre VI, chap. 2, p. 58.

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

### Morale, intérêt propre et intérêt commun

Tout comme le pensait Bodin, Silhon affirme que les individus assujettis à une autorité souveraine ne peuvent réclamer, par l'intermédiaire des lois civiles, le respect des termes du contrat qu'ils ont passé avec elle. Pour Bodin un tel recours juridique serait en contradiction avec le principe de la souveraineté : s'il est concevable de voir des limites au pouvoir du souverain, ces limites sont relatives aux seules lois de nature. Il n'est pas possible, sans incohérence, de penser à la fois l'intégrité du pouvoir du souverain et les limites constitutionnelles à ce pouvoir, puisque son pouvoir tient précisément en ce qu'il s'exerce sur l'ensemble des affaires civiles<sup>51</sup>. Si Silhon est assez proche de Bodin sur ce point, sa réponse à la question de savoir quelle est l'étendue du pouvoir souverain tient moins à une analyse du statut juridique de la souveraineté qu'à sa doctrine de l'intérêt et de l'obéissance naturelle des hommes. Mais, par ce fait même, Silhon met en place l'idée d'un échange entre les souverains et les grands, que nous exposerons brièvement ici.

Nous savons que, pour Silhon, l'obéissance des hommes à leur souverain est naturelle : elle est un contrat imposé par leur état de dépendance ontologique. Si leur union est volontaire – elle ne résulte pas de l'usage de la force contre eux ni d'un décret de la puissance divine –, elle n'en est pas moins commandée par une raison naturelle qui les incline à l'obéissance. Si, comme le veut Bodin, les sujets ne peuvent réclamer par l'intermédiaire des lois civiles ce à quoi ils ont droit lorsqu'ils remplissent leurs devoirs d'obéissance, il leur est malgré tout possible de juger l'autorité devant laquelle ils se soumettent si cette dernière se désiste de son obligation première qui est leur protection. Cependant, tout comme le

---

<sup>51</sup> Sur ce point, cf. Julian Franklin, « La souveraineté et la constitution mixte : Bodin et ses critiques », dans *Histoire de la pensée politique moderne 1450-1700*, éd. J.H. Burns, éd. fr. J. Mesnard, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 270- 297 ; Jean-Fabien Spitz, *Bodin et la souveraineté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

## CORPUS, revue de philosophie

pensait Bodin, un tel jugement ne peut jamais donner lieu à un droit civil à la résistance.

Mais le plus important est moins pour Silhon le droit de désobéissance que la capacité des hommes à désobéir. Les hommes sont, dans l'optique de Silhon, naturellement ou « ontologiquement » incapables de ne pas se soumettre. Dès lors, toutes les révoltes des hommes seraient moins commandées par un désir de liberté que par le besoin qu'ils ont de se soumettre à une autorité légitime, c'est-à-dire à une autorité qui favorisera leur intérêt, entendu au sens où nous l'avons expliqué plus haut. Cette idée est exprimée très clairement dans la toute première partie du *Ministre d'État*. Un peuple déjà enclin à la désobéissance le sera encore plus s'il lui semble que le souverain n'agit pas pour l'intérêt commun :

« Ce sont les principes naturels de la corruption des États. Toutes les mauvaises humeurs se réveillent, sous leur conduite ; ils servent de prétexte au dépit des mécontents, et à l'inquiétude des factieux, et le peuple, qui a de la peine à souffrir le gouvernement des gens de bien, s'emporte à la licence, et s'incline à la rébellion, quand il vient sous la domination de ceux qui ne le sont pas. Il lui semble que ce lui est assez d'avoir un maître à qui il doit une obéissance nécessaire, et de qui Dieu l'oblige de porter le joug, quelque rude qu'il puisse être. Mais d'obéir à ceux qui ne sont pas ses souverains, quand ils lui font du mal, quand ils triomphent de sa peine, quand ils se nourrissent de son sang, c'est pour lui une triste nécessité et un dur essai de patience<sup>52</sup>. »

---

52 *Le Ministre d'État*, Ière partie, 1631, p. 10. Il faudrait alors penser, en radicalisant le propos de Silhon, que toutes les révoltes dans l'histoire des États ne sont en réalité que des erreurs de jugement. Encore une fois, si les hommes sont capables d'être suffisamment « rationnels » pour obéir, ils devraient alors au moins être capables de déterminer les causes de leur obéissance. Or, il semble que la raison qui commande leur sujétion ne leur donne aucune conscience réelle des raisons de celle-ci, ou plus précisément, la raison naturelle agit sur eux sans qu'il leur soit possible d'être les véritables « auteurs » de leur soumission. Le



## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

Il existe donc bien des limites aux devoirs d'obéissance des sujets et à l'autorité des représentants du « principe » souverain, et ces limites sont constitutives du lien civil lui-même. L'obéissance des sujets est nécessairement compensée par la protection que leur offrira le souverain si celui-ci est assuré de leur sujétion. S'il n'est pas possible pour les sujets de forcer le souverain à remplir ses devoirs, il n'est pas non plus possible que les détenteurs de l'autorité agissent en niant la tâche qui leur est confiée. En effet, si les souverains nient cette tâche, ils perdent d'emblée la caution naturelle de leur autorité. En se soumettant au souverain, les sujets lui demandent d'assurer la protection de leur personne. Il en résulte que l'usage de l'autorité ne doit pas seulement répondre à la nature servile des êtres, mais doit aussi correspondre à la fin ultime de la loi naturelle qui est l'union civile pour la conservation de chacun. Si l'échange entre dominants et dominés n'est pas le fait d'un calcul, il semble bien toutefois qu'il existe en fonction de l'« intérêt » des parties en présence.

L'échange entre les souverains et les sujets est bel et bien un pacte ou un contrat, ce qui signifie une réciprocité des dons entre maîtres et serviteurs – dons de protection d'une part et dons d'obéissance d'autre part – qu'il est possible de vérifier. Le rôle de la raison dans l'argumentation de Silhon est assez difficile à saisir puisque chez lui tantôt la raison est visible dans l'équilibre naturel des rapports entre les souverains et les sujets, tantôt elle est le fait d'une prise de conscience par chacun de cet équilibre naturel et des moments où il est troublé, conscience qui chez Silhon laisse place à la possibilité pour les sujets de refuser d'accorder leur obéissance à un souverain si ce dernier agit à l'encontre de sa mission protectrice.

Dans le premier cas, la raison étant conçue comme une règle de la nature – elle-même enveloppée par le principe ontologique de dépendance des êtres –, il s'agit pour Silhon de voir comment l'homme agit en conformité avec les règles

---

pacte de Silhon est donc ici complètement opposé à celui proposé par Hobbes dans le *Léviathan*.

## CORPUS, revue de philosophie

naturelles et de quelle manière son comportement est compatible avec ce qu'il nomme le « droit de nature »<sup>53</sup>. Ici, Silhon semble croire à un ordre prédéterminé du monde, ordre auquel il faut se conformer sous peine de vivre en dehors de l'organisation temporelle voulue par Dieu.

Dans le second cas, il s'agit plutôt de voir comment la raison humaine intervient dans le monde et comment elle peut transformer en partie l'ordre hiérarchique qu'elle institue. Si, pour Silhon, autorité et obéissance sont les règles inévitables de toutes les créatures, l'homme possède le pouvoir, que n'ont pas les autres êtres, d'en choisir les modalités. L'harmonie des rapports sociaux apparaît ainsi moins appartenir à l'ordre naturel des choses qu'au travail de la raison humaine.

Le problème posé par la nature ontologique de l'obéissance des sujets est à la fois d'ordre rationnel et d'ordre moral. Il s'agit d'un problème rationnel, dans la mesure où il suppose une parfaite adéquation des raisons de l'obéissance et des raisons de l'autorité : que ce soit dans son institution de l'autorité ou dans l'exercice de son pouvoir, l'autorité ne signifie rien en elle-même et est toujours relative aux raisons de l'obéissance des sujets. L'autorité ne possède aucune raison qui lui est propre puisqu'elle n'existe qu'en fonction de la demande d'autorité issue de la nature servile des individus. Elle doit répondre à cette demande et aux raisons de cette demande : elle doit donc en un sens servir cette demande, ce qui crée un équilibre rationnel entre sa propre puissance et la carence ontologique propre aux dominés.

L'ordre moral, tel qu'il est vu par Silhon, n'est pas *dans* le monde mais est établi *pour* le monde, ce qui signifie que si les hommes ne sont pas nécessairement des êtres moraux, ils n'en

---

<sup>53</sup> *Certitude*, livre III, chap. 4, p. 156 : « Les réserves qui ont été faites du droit de Nature, quand on a institué celui des Gens, qu'on se figure tantôt des plus grandes et tantôt des plus petites sont la cause de cette diversité de sentiments, sur le sujet de l'obéissance dont nous parlons ».

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

sont pas moins des êtres partiellement rationnels et donc perfectibles. Silhon peut donc admettre, avec le scepticisme, que la force l'emporte souvent sur le droit mais il n'est pas possible d'en conclure qu'il s'agit bien là de la nature même des hommes. Lorsque la force l'emporte sur le droit, ou lorsque les passions dominent la raison, l'homme s'éloigne de sa nature réelle, d'où la nécessité d'une direction de la conduite humaine<sup>54</sup>. L'hégémonie de la raison sur les passions n'est cependant pas contraire à l'intérêt propre, puisque ce dernier exprime la réflexivité de la raison qui, en se découvrant elle-même dans la certitude de sa propre existence, découvre d'un même élan l'hétéronomie de sa nature. Pour le dire autrement, la raison incline l'homme à reconnaître que son véritable intérêt n'est pas singulier et propre à son seul être, et que le meilleur moyen de le rechercher est de se conformer aux règles objectives de la morale. Il s'agit malgré tout d'intérêt, puisqu'il est bien question d'agir pour son propre bien, en l'occurrence, pour la conservation de son être, mais l'affirmation de soi ou de cette primauté de la conservation passe par l'obéissance, que ce soit aux règles divines ou temporelles. L'origine morale de l'intérêt, la faiblesse ontologique des hommes, les pousse à rechercher leur bien, mais les incline en même temps à s'unir les uns avec les autres et à se soumettre devant ce qui favorise leur existence. L'intérêt ne peut donc pas être pensé comme un simple calcul permettant la conservation de soi, puisque dans son principe même il suppose un rapport d'adéquation entre l'amour de soi et l'amour d'autrui. La sociabilité est commandée par l'intérêt, dans la mesure où les hommes recherchent chez leurs semblables ce qui est favorable à leur existence. L'amour d'autrui est donc un amour de soi déguisé – puisque tout souci pour autrui est en dernière instance l'expression d'un rapport de dépendance – mais il conduit à l'amour de Dieu et à l'obéissance au souverain, ce qui assure l'existence et consolide le lien social. En ce sens, l'intérêt possède une valeur morale dans ses effets sociaux, mais possède également une valeur morale intrinsèque, en tant qu'il répond aux impératifs de la loi naturelle et de la raison :

---

54 *Certitude...*, livre III, chap. 3.

« Mais parce que l'Intérêt du bien ou des Richesses, se contient d'ordinaire moins que les autres dans les bornes que la prudence lui marque, et qu'un torrent ne se déborde pas plus facilement, ni ne fait de plus grands ravages : Que bien souvent lors qu'on veut devenir riche, on le veut devenir bien tôt, de quelque manière que ce soit, et aux dépens de quoi que ce soit ; il est arrivé de là que le nom d'intérêt, qui est demeuré je ne sais comment au seul intérêt du bien, tel que nous venons de le représenter, est devenu si odieux, et que lors qu'on parle d'un *homme intéressé* ou d'un homme d'Intérêt ; on entend un homme Avare, et sujet à ce vice que saint Paul appelle la racine de tous maux, et une seconde Idolâtrie. Voila pourquoi on crie tant et l'on déclame si fort et avec raison contre cet Intérêt. Car au reste il peut entrer sans tache et même avec justice dans l'humaine société, quand c'est la Raison qui l'y introduit, et qu'il regarde ou le fruit des travaux nécessaires et des industries honnêtes : ou la récompense des belles actions et des grands service rendus au Prince et à la Patrie : ou la reconnaissance des Exercices de l'Esprit, dévoué à l'utilité publique, et semblables choses qui font subsister la société, qui la fortifient et qui l'embellissent<sup>55</sup>. »

Nous avons exposé ici les grandes lignes de la pensée politique de Silhon en rapport avec sa métaphysique de la certitude. Il apparaît clairement que la morale de Silhon n'est pas le masque d'une raison calculatrice employée en vue de l'intérêt propre. Silhon rejette aussi bien le moralisme démesuré des adversaires de la doctrine de l'amour propre que le prétendu réalisme politique des partisans de la suprématie de l'utilité publique sur les normes morales. Avec les théoriciens de la raison d'État, et contre les moralistes et les théologiens de la « haine de soi », Silhon montre que l'intérêt est une composante essentielle des rapports humains et en particulier des échanges politiques entre ces derniers. En fait, l'intérêt public demande que l'on fasse une juste place aux intérêts particuliers. Mais contre la doctrine de la raison d'État, du moins dans ses formes les plus radicales, Silhon refuse d'accorder que l'intérêt représente un ordre de réalité supérieur à la moralité des

---

55 *Certitude...*, livre II, chap. 2.

## Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon

échanges sociaux. Loin d'être distinct de cette moralité, il en est un des facteurs les plus importants. L'intérêt possède bien une valeur morale intrinsèque, parce qu'il est conforme aux règles de la loi naturelle. S'il possède également une valeur pour le lien social, c'est précisément dans la mesure où il n'est pas un vice privé menant aux vertus publiques, ou pour le dire autrement, un désordre dans la sphère de l'individu dont les effets seraient positifs pour l'ensemble de la société. En ce sens, l'intérêt chez Silhon est dégagé de la gangue des passions et perd son sens négatif. Certes, il n'en reste pas moins que l'auteur de la *Certitude...* décrit l'intérêt en employant le vocabulaire des passions humaines, notamment celui de l'amour de soi. Mais le souci de conservation de son être n'est jamais pour lui assimilable au seul domaine subjectif : l'inclination à l'obéissance conduit les hommes à rechercher le bien commun, et le premier pas de cette quête est l'obéissance de tous devant un même souverain et un même Dieu. À l'encontre des passions humaines telles qu'elles sont décrites chez les adversaires de la valeur de l'amour de soi, l'intérêt ne pousse pas les hommes à agir dans une extériorité trompeuse où ils s'égarent en fonction de la variation de leurs affections. Les objets de leur amour demeurent toujours les mêmes, Dieu d'abord et les êtres auxquels ils doivent leur existence ensuite. Le repli sur soi serait une avenue dangereuse pour la morale et la politique si l'être de l'homme était changeant. Mais la démarche de Silhon consiste à montrer que le repli sur soi est d'abord une reconnaissance d'un état invariable de l'homme, celui de la dépendance ontologique de son être à l'égard de Dieu et des êtres qui favorisent son existence. En ce sens, l'être de l'homme est à trouver dans son obéissance. S'il est un élément important de la doctrine de Silhon, c'est bien l'analogie qu'il établit entre l'état de dépendance et l'obéissance des hommes. Pourtant, jamais il ne voit dans cette obéissance une perte de liberté. C'est bien par sa propre raison que chaque individu en vient à l'obéissance. Silhon en déduit ainsi l'idée d'une association entre les concepts d'hétéronomie et de liberté, mais en rapportant cette dernière à l'obligation rationnelle qu'à chaque personne de s'incliner devant ceux auxquels il doit son existence.

## CORPUS, revue de philosophie

Il existe un registre du discours moral dont il faudrait examiner plus en détail les arguments et les préoccupations. Ce registre est celui de l'hétéronomie, ou des rapports sociaux de dépendance. Le propre d'un tel travail serait de mettre en lumière comment, à l'âge classique, ce que Foucault nommait les « techniques du pouvoir »<sup>56</sup> s'accompagnaient d'un discours moral sur la direction de chacun par chacun, que ce soit comme chez Silhon en passant par l'introspection, ou que ce soit en décrivant et en justifiant les comportements moraux des individus lorsqu'ils s'assujettissent les uns aux autres. Ce faisant, il faudrait étudier la façon dont sont pensés sur un même plan le transfert juridique du droit d'un individu à son souverain et ce que nous pourrions nommer le principe du transfert moral, ou pour le dire autrement, la manière dont on pense non seulement l'obligation juridique des individus mais aussi la légitimité morale de l'obéissance. En fait, la question serait de savoir dans quelle mesure le discours de ce que nous nommons aujourd'hui la psychologie morale complète le discours juridique sans être un repoussoir pour lui.

CHRISTIAN NADEAU  
UNIVERSITE DE MONTREAL

---

<sup>56</sup> Michel Foucault, « Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique » dans *Dits et écrits*, 1954-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 134-161.

## **INTERET ET UTILITE PUBLIQUE CHEZ LES PREMIERS MERCANTILISTES ANGLAIS (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> SIECLES)**

On connaît la critique qu'Adam Smith adressait aux mercantilistes, ou plus précisément aux marchands qui, dans le système mercantile, cherchaient à faire passer leur intérêt privé pour le bien public, en vue d'obtenir de la part du gouvernement (du roi ou du parlement) une politique qui leur soit favorable. Nullement soucieux, en réalité, de la manière dont le commerce pouvait enrichir leur pays, les marchands auraient développé des arguments sur « les bons effets du commerce » dans le seul but de servir leur propre intérêt :

« Les commerçants (*merchants*) savaient parfaitement par quels moyens ce commerce<sup>1</sup> les enrichissait, c'était leur affaire de le savoir ; mais pour connaître comment et par quel moyen il enrichissait leur pays, c'est ce qui ne les regardait pas du tout ; et ils ne prirent jamais cet objet en considération, si ce n'est quand ils eurent besoin de recourir à la nation pour obtenir quelques changements dans les lois relatives au commerce étranger. Ce fut alors qu'il devint nécessaire de dire quelque chose sur les bons effets de ce commerce et de faire voir comment son influence bienfaisante se trouvait contrariée par les lois telles qu'elles existaient alors »<sup>2</sup>.

Les propos d'Adam Smith doivent se comprendre dans le cadre de sa critique du système mercantile, mais cette caractérisation de « la classe des marchands » comme essentiellement et fondamentalement préoccupée par le profit est énoncée à de nombreuses reprises dans l'ouvrage. Ainsi, lorsque Smith fait la distinction entre trois classes – les rentiers, les salariés et les marchands – ses propos sont encore une fois plutôt sévères et font apparaître une certaine hostilité à l'égard

---

<sup>1</sup> Le commerce extérieur (*foreign trade*).

<sup>2</sup> A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Flammarion, 1991, II, p. 18.

## CORPUS, revue de philosophie

de ceux qu'il considère comme « une partie subordonnée de la société » :

« Les marchands, par leurs clameurs et leurs raisonnements captieux, viennent aisément à bout de leur faire prendre pour l'intérêt général ce qui n'est que l'intérêt privé d'une partie, et encore d'une partie subordonnée de la société »<sup>3</sup>.

Alors que l'intérêt de ceux qui vivent de rentes et de salaires est « étroitement et inséparablement lié à l'intérêt général de la société », l'intérêt de la classe qu'Adam Smith appelle la classe des marchands, parce qu'elle comprend ceux qui vivent de profits, dépend de la branche particulière dans laquelle s'exerce leur activité<sup>4</sup>.

L'intelligence des marchands, et la bonne connaissance de leur propres intérêts, peuvent même s'exercer au détriment des autres classes, et notamment au détriment du propriétaire de la campagne, dont ils « ont souvent surpris la générosité, et qu'ils ont induit à abandonner à la fois la défense de son propre intérêt et celle de l'intérêt public, en persuadant à sa trop crédule honnêteté que c'était leur intérêt, et non le sien, qui était le bien général ». La conclusion d'Adam Smith à l'égard des marchands ne saurait être plus claire : « l'intérêt particulier de ceux qui exercent une branche particulière de commerce ou de manufacture est toujours, à quelques égards, différent et même contraire à celui du public »<sup>5</sup>. Cette conclusion s'inscrit dans la droite ligne de ce qu'Adam Smith affirmait au début de l'ouvrage, à propos du marchand avare par profession : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger que

---

3 *Ibid.*, I, p. 204.

4 « [...] leur intelligence s'exerce ordinairement plutôt sur ce qui concerne l'intérêt de la branche particulière d'affaires dont ils se mêlent, que sur ce qui touche le bien général de la société, leur avis, en le supposant donné de la meilleur foi du monde (ce qui n'est pas toujours arrivé), sera beaucoup plus sujet à l'influence du premier de ces deux intérêts, qu'à celle de l'autre », *ibid.*, I, p. 335.

5 *Ibid.*, I, p. 336.



## Intérêt et utilité publique ...

nous attendons notre dîner mais du souci qu'ils ont de leur propre intérêt »<sup>6</sup>.

Dans la perspective d'Adam Smith, tout discours marchand cherchant à identifier la recherche de l'intérêt privé et celle du bien public ne pourrait apparaître que comme un discours artificiel ou une manœuvre stratégique dans un système mercantile qui rend impossible ou impensable la coïncidence de l'intérêt privé et de l'intérêt public, ou une harmonie spontanée des intérêts. La critique de Smith s'inscrit dans le cadre de l'opposition entre système mercantile et système libéral, seul le second permettant une coïncidence réelle de l'intérêt privé et de l'intérêt public. Cependant, il faut constater que cette critique, dans sa formulation générale, n'est pas nouvelle, et il n'est pas rare, notamment à l'époque du mercantilisme, de dénoncer l'égoïsme des marchands, et d'y voir la cause du dérèglement du royaume. On trouve ainsi cette critique sous la plume de Jacques I<sup>er</sup> : les marchands ne considèrent le *commonwealth* que pour leur propre avantage ; ils sont jugés responsables de la baisse de quantité de monnaie et de la détérioration de sa qualité<sup>7</sup>. La critique des marchands est donc menée pour des raisons à la fois économiques (on les accuse de dilapider la richesse nationale) et morales ou politiques (les marchands ne se soucient pas du bien public). Hobbes formule en ces termes sa critique des marchands dans le *Béhémot* : « les bourgeois,

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, p. 16. Cette remarque ne constitue pas cependant une critique, mais l'affirmation et la généralisation du principe de la recherche de l'intérêt.

<sup>7</sup> « [the merchants] regard the commonwealth as existing to serve their turn, and do not scruple to feather their nest to the public loss [...]. The Merchants thinke the whole commonweale ordained for making them up [...]. They buy for us the worst wares, and sell them at the dearest prices [...] they are also the speciall cause of the corruption of the coyne, transporting all our owne, and bringing in forraine, upon what prince they please to set on it. », Jacques I<sup>er</sup>, « Basilikon Doron », *The Political Works of James I*, Cambridge, Mass., 1918, p. 26 (cf. R. H. Tawney, *Business and Politics Under James I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 79-80).

## CORPUS, revue de philosophie

c'est-à-dire les marchands, dont la profession est le gain privé, sont par nature les ennemis mortels de ces impôts, leur seule gloire étant de devenir considérablement riches en achetant et en vendant avec sagesse »<sup>8</sup> ; « ces marchands sont en général les premiers à encourager la rébellion »<sup>9</sup> ; ou encore : « je considère [...] la plupart des riches sujets qui se sont ainsi enrichis par la pratique d'un métier ou par le commerce, comme des hommes qui n'envisagent jamais rien d'autre que leur profit présent »<sup>10</sup>. Les marchands, ignorant « la vertu de l'obéissance », apparaissent ainsi comme de mauvais citoyens, puisque le souci de leur « profit présent »<sup>11</sup> (*present profit*) s'exerce au détriment de l'intérêt de l'Etat ou de l'intérêt politique<sup>12</sup>. La critique hobbesienne des marchands, menée du point de vue politique plutôt que du point de vue moral ou économique, renvoie ainsi à une distinction entre lien civil et communauté d'intérêts, et à une insuffisance de la recherche de l'intérêt, entendu au sens de profit ou d'intérêt immédiat, pour fonder le corps politique.

La maxime *salus populi suprema lex*<sup>13</sup> constitue chez Hobbes la loi fondamentale pour celui qui détient la puissance

---

8 T. Hobbes, *Béhémot*, trad. L. Borot, Paris, Vrin, 1990, p. 167.

9 *Ibid.*, p. 168.

10 *Ibid.*, p. 184.

11 Cette expression, sous la plume de Hobbes, n'est pas anodine, et prend même un sens tout à fait particulier si l'on considère que ce comportement est caractéristique de l'homme à l'état de nature.

12 Sur le concept d'intérêt chez Hobbes, et en particulier sur l'usage qui est fait des termes de *profit*, *benefit* ou *interest* dans *Elements of law*, *Leviathan* et *Behemoth*, voir L. Foisneau, « Intérêt et politique dans la pensée de Hobbes », in *Politiques de l'intérêt*, édité par C. Lazzeri et D. Reynié, Presses universitaires franc-comtoises, 1998.

13 *Salus populi suprema lex esto* : « Que le salut du peuple soit la loi suprême » : maxime du droit public à Rome, selon laquelle toutes les lois particulières étaient subordonnées au salut du peuple et au bien de la patrie lorsque la république se trouvait en danger. Cette devise doit notamment être celle des magistratures supérieures : « Décisionnaire du droit pour juger les intérêts privés ou la faire juger sera le préteur ;

## Intérêt et utilité publique ...

souveraine<sup>14</sup>, et le bien public n'apparaît bien évidemment à aucun moment comme un accord entre des intérêts privés<sup>15</sup>. Or on comprend que ce soit précisément l'idée que la recherche de l'intérêt privé n'était pas contraire à l'utilité publique que les marchands ont voulu établir : la maxime *salus populi suprema lex esto* était ainsi inscrite sur le frontispice de certains traités de marchands (par exemple *Consuetudo vel lex mercatoria* de

---

qu'il soit le gardien du droit civil ; qu'il ait, investis d'un pouvoir égal, autant de collègues que l'aura décrété le sénat et ordonné le peuple. Qu'ils soient deux ayant le pouvoir royal, et parce qu'ils ont priorité, justice, conseil, qu'ils soient appelés : préteurs, juges, consuls ; qu'à l'armée ils aient un droit absolu, ne soient soumis à personne ; pour eux, le salut du peuple sera la loi suprême (*Ollis salus populi suprema lex esto*) », Cicéron, *Traité des lois (De legibus)*, III, III, 8, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 84-85.

14 « B – Quelles sont ces lois qu'on appelle fondamentales. Je ne comprends pas en effet comment une loi peut être plus fondamentale qu'une autre, hormis cette loi de nature qui nous oblige tous à obéir à celui, quel qu'il soit, à qui nous avons promis, légitimement et pour notre propre sécurité, d'obéir, pas plus que je ne vois d'autre loi fondamentale pour un roi que le *salus populi*, la sécurité et le bien-être de son peuple », *Béhémot*, p. 107 ; « Cette loi de *salus populi* ne s'adresse qu'à ceux qui ont assez de pouvoir pour défendre le peuple, autrement dit, ceux qui détiennent le pouvoir suprême », T. Hobbes, *Behemoth, op. cit.*, p. 223. Également : *Elements of law*, II, IX ; *De Cive*, XIII, 2 ; *Léviathan*, XXX.

15 « Aristote et d'autres philosophes païens définissent le bien et le mal par l'appétit des hommes, position fort acceptable aussi longtemps que nous les considérons en tant que gouvernés chacun par sa propre loi. En effet, dans la condition d'hommes qui n'ont pas d'autres lois que leurs propres appétits, il ne saurait y avoir de règle générale des actions bonnes ou mauvaises. Mais dans une République cette mesure est fautive : ce n'est pas l'appétit des hommes privés, mais la loi, volonté et appétit de l'Etat, qui est cette mesure », T. Hobbes, *Léviathan*, XLVI, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 689.

## CORPUS, revue de philosophie

G. Malynes<sup>16</sup>) dans lesquels il était précisément question d'exposer les bons effets du commerce ainsi que les conditions de possibilité de l'harmonie entre les intérêts privés et le bien public, ou encore la formule *Vita civilis in societate posita est, societas autem in imperio et commercio*<sup>17</sup>, dans les traités de J. Wheeler ou G. Malynes<sup>18</sup>.

On peut alors, instruit par la lecture des analyses de Smith, poser la question suivante : quelle crédibilité accorder à ces écrits, qui sont avant tout des écrits de circonstances ? S'agit-il d'un discours de légitimation et d'une stratégie de défense de la part des marchands<sup>19</sup> pour répondre aux attaques et aux critiques qui leur sont adressées, ou bien peut-on déceler dans ces textes, sans nécessairement voir pour autant comme le font certains commentateurs, une anticipation de Mandeville<sup>20</sup>, des

---

16 Gerard Malynes, *Consuetudo vel lex mercatoria or the ancien law-merchant*, Londres, 1622. L'ouvrage, comme le précise le frontispice, s'adresse à tous ceux dont l'activité n'est pas étrangère au commerce ou aux questions commerciales : « Necessary for all Statesmen, Judges, Magistrates, Temporall and Civile Lawyers, Mint-men, Merchants, Marriners, and all others negociating in all places of the World, by Gerard Malynes, Merchant ».

17 On peut traduire ainsi la formule : « La vie civile réside dans la société, la société dans l'Etat et le commerce ».

18 G. Malynes, *Lex mercatoria*, *op. cit.*, p. 2 et J. Wheeler, *A treatise of commerce*, frontispice, Londres, 1601.

19 Ces défenses peuvent prendre la forme de traités, de pamphlets ou de poèmes. Cf. John Browne, *The Merchants Avizo*, Londres, 1607, cité par S. L. Collins, *From Divine Cosmos to Sovereign State, An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 127-128. Collins fait également référence à E. Bolton, *The Cities Advocate : Whether Apprenticeship Extinguished Gentry ?*, Londres, 1629 : Bolton critique Erasme et Sir Thomas Smith, notamment, qui affirmaient qu'un Gentleman dérogeait à son statut quand il faisait du commerce.

20 Cf. Neal Wood, « Foundations of political economy : the new moral philosophy of Sir Thomas Smith », in *Political Thought and the Tudor*

## Intérêt et utilité publique ...

considérations sur les rapports entre intérêt privé et intérêt public ? En d'autres termes, quelle est la valeur ou l'intérêt théorique de ces textes ? Peut-on y voir une réflexion sur la nature humaine (une anthropologie) ou bien ne faut-il y voir qu'une tentative plus ou moins adroite de la part des marchands pour défendre et préserver les intérêts des compagnies auxquelles ils appartiennent ?

La crise et les difficultés économiques qui affectent l'Angleterre à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au cours des premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle ont donné lieu à la publication d'une série de traités s'interrogeant sur les solutions à apporter à la crise et de manière plus générale sur la valeur du commerce et le statut des marchands. D'après certains historiens de la pensée économique<sup>21</sup>, cette littérature mercantile aurait favorisé la prise de conscience de l'importance des problèmes économiques et du rôle du marché, et aurait façonné la conscience des marchands, dépassant ainsi le cadre de la recherche de réponses ponctuelles à la crise économique.

---

*Commonwealth, Deep structure, discourse and disguise*, Edited by Paul A. Fideler et T. F. Mayer, Londres-New York, Routledge, 1993, p. 147. Commentant l'ouvrage de T. Smith, *A discourse of the Commonweale of This Realm of England* (1549), l'auteur affirme : « He offers a rudimentary model of economic man, a highly acquisitive, individualistic being who acts rationally in choosing the most efficient means of maximizing profits and minimizing losses. This profit-orientated behaviour not only drives the economy, but also enables the government to utilize it for the common interest. Anticipating Bernard Mandeville by a century and a half, Smith clearly recognizes that "private vices" yield "public benefits" only when mediated by government ».

<sup>21</sup> Cf. J. O. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*, Princeton University Press, 1978, p. 18-19, et l'analyse qu'en fait S. L. Collins dans *From Divine Cosmos to Sovereign State, An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England*, *op. cit.*, p. 127.

## CORPUS, revue de philosophie

Précisons tout d'abord la nature de ces textes, ainsi que le contexte de leur élaboration. Les pamphlets ou traités de marchands, et les écrits de ceux que l'on appelle à la suite d'Adam Smith, les mercantilistes, sont loin de constituer un corps de doctrine homogène : même si l'on peut repérer des éléments ou des préoccupations générales communes (importance du solde positif de la balance du commerce, recherche de la richesse nationale et de l'abondance de monnaie) les écrits des premiers mercantilistes anglais pendant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle semblent se caractériser davantage par la vivacité de leurs querelles et de leurs controverses que par la rigueur de leurs considérations théoriques. Les divergences de points de vue qui apparaissent dans un certain nombre de traités ou de pamphlets tiennent d'ailleurs peut-être autant à une différence de position ou de statut de l'auteur qu'à une opposition théorique clairement formulée. Le discours sur l'intérêt et le bien public ou sur la nature du « commonwealth » serait ainsi en partie une question de perspective.

Avant d'examiner plus en détail la nature de ces écrits, une remarque à propos d'une controverse célèbre permettra d'établir qu'il est parfois difficile, et pas nécessairement judicieux, de séparer les considérations théoriques et le contexte éristique dans lequel elles ont été élaborées : en effet, c'est à l'occasion d'un problème aussi contingent ou concret que le conflit de la Hollande contre l'Espagne et le Portugal à propos de l'activité navale dans les Indes orientales que Grotius élaborera un discours théorique sur la liberté des mers<sup>22</sup>, n'hésitant pas à utiliser de manière stratégique les écrits néo-scolastiques espagnols pour garantir la véracité et l'autorité de son discours. De même, c'est sur une conception de la *common law* et un grand nombre d'écrits théoriques que Selden fondera son argumentation et sa défense de la propriété des mers dans son *Mare clausum* (1635)<sup>23</sup>. Les arguments d'autorité et le recours

---

22 Grotius, *De mare liberum* (1609).

23 Cf. R. Tuck, « Grotius et Selden », in J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique moderne, 1450-1700*, Paris, PUF, 1997, p. 457. Egalement

## Intérêt et utilité publique ...

aux Anciens ne sont d'ailleurs jamais aussi importants que dans les écrits polémiques ou dans les controverses, ce qui n'exclut pas que l'abondante référence aux Anciens ne soit pas là pour masquer l'élaboration d'un discours nouveau. Ces écrits, en particulier le *Mare liberum* de Grotius, bien qu'ils aient été composés en réponse à un problème pratique, ont eu des effets théoriques dépassant bien évidemment le simple niveau d'une histoire événementielle, ce qui n'est d'ailleurs pas surprenant car c'est à l'occasion d'un conflit, en l'absence d'une solution déjà donnée ou formulée, qu'il importe de construire et d'élaborer une nouvelle réponse. C'est ce que nous nous proposons de montrer à partir de l'exemple de controverses que reflètent certains traités de marchands, controverses moins célèbres que celle de Grotius et Selden, mais dont on peut montrer qu'elles ont également des effets théoriques, malgré le caractère fortement contingent des circonstances de leur élaboration<sup>24</sup>.

L'identification de l'intérêt des marchands au bien public a tout d'abord une valeur stratégique. Cette idée était, il est vrai, un moyen d'obtenir de la couronne d'Angleterre des avantages, essentiellement une protection des monopoles, et l'on peut douter que les traités de marchands n'aient à l'origine d'autre fonction que de permettre d'obtenir ces avantages ou de restaurer et préserver la bonne réputation de la compagnie, mise à mal par les critiques et les accusations d'égoïsme. Ainsi, c'est en réponse à un pamphlet de Thomas Milles, *The Customer's Apology* (1601) que John Wheeler, le secrétaire de la compagnie des Merchant Adventurers<sup>25</sup> publia quelques mois plus tard A

---

*Natural rights theories: their origin and development*, London, New-York, Cambridge University Press, 1979.

24 Cette opposition est d'ailleurs loin d'être évidente : la pression des circonstances contraint à la création théorique.

25 Compagnie de commerce fondée au XV<sup>e</sup> siècle (mais dont les origines remontent au XIII<sup>e</sup> siècle) pour le développement des exportations de laines anglaises vers les Pays-Bas, l'Allemagne du Nord et la Baltique.

## CORPUS, revue de philosophie

*treatise of commerce*<sup>26</sup>, dans lequel il entreprend de montrer que la compagnie qu'il représente est une compagnie honorable soucieuse du bien public et de l'utilité publique, contribuant à l'enrichissement de la nation. L'ouvrage contient également une justification du commerce, présenté comme la forme générale et originaire d'échange entre les hommes<sup>27</sup> et dont le développement accompagne et favorise non seulement la prospérité mais également les mœurs et la culture. Le commerce est une activité honorable pouvant être pratiquée par les hommes quelle que soit leur condition<sup>28</sup>.

---

26 *A treatise of commerce, wherein are shewed the commodities arising by a well ordered and ruled trade, such as that of the Societie of Merchants Adventurers is proved to bee, written principallie for the better information of those who doubt of the Necessarieness of the Said Societie in the State of the Realme of Englande*, by John Wheeler, secretarie to the said societie, Middleburgh, by Richard Schilders, printer to the States of Zeland, 1601.

27 « [...] for there is nothing in the world so ordinarie and naturall unto men, as to contract, ruck, merchandise, and Trafficque one with an other, so that it is almost impossible for three persons to converse together two hours, but they wil fall into talke of one bargaine or another, chopping, changing, or some other kinde of contract. Children, assoone as ever their tongues are at libertie, doe season their sportes with some merchandise, or other, and when they goe to schoole, nothing is so common among them, as to chaunge, and rechaunge, buye and sell of that, which they bring from home with them : the Prince with his souldiers, the Husband with his wife, Women with, and among them selves, and in a word, all the world choppeth an chaungeth, runneth and raveth after Martes, Markettes, and Marchandising, so that all things come into Commerce, and passe into Traffick (in a maner) in all times, and in all places », J. Wheeler, *Treatise of commerce, op. cit.*, p. 4.

28 « there are of the notablest, and principallest Traffiquers which are ashamed, and think scorne to bee called Marchants : whereas in deede Marchandise which is used by way of proper vacation, being righlie considered of, is not to be despised, or accoumpted base by men of judgement, but to the contrarie, by manie reason and examples it is to



## Intérêt et utilité publique ...

On trouve ainsi sur le frontispice de l'ouvrage la maxime : *Vita civilis in Societate est, Societas in Imperio, et Commercio*. Dans l'ouvrage de Wheeler, le commerce n'est pas présenté comme étant essentiellement une recherche de son intérêt mais au contraire comme ce qui relie les hommes et doit obéir au principe de l'équité et de la justice dans les échanges. Le commerce apparaît ainsi comme une partie de la justice, et non comme une activité autonome qui aurait ses propres lois. Il s'agit là d'une perspective très classique, constituant pour l'auteur une garantie de respectabilité ; un élément nouveau cependant intervient, qui est l'idée que le commerce contribue à la richesse nationale<sup>29</sup>. Il ne s'agit donc plus simplement de justifier le commerce d'après des fondements moraux ou théologiques, mais également dans le cadre national du développement de la richesse et également dans le cadre politique de ce que l'on pourrait appeler un lien civil.

Bien que les écrits de marchands sur le commerce et en particulier sur la justification du commerce ne soient peut-être pas suffisamment nombreux pour constituer à proprement parler un genre, on peut comparer les propos de John Wheeler avec ceux d'Edouard Misselden<sup>30</sup> dans un certain nombre de traités parus deux décennies plus tard, dans le contexte de la crise des années 1620. Les traités de Misselden, dont le nom a souvent été rapproché de celui, plus connu de Thomas Mun, tentent de réfléchir sur le déclin du commerce (*the decay of*

---

be proved, that the estate is honorable, and may bee exercised no only of those of the third estate (as we tearme them) but also by the Nobles, and chiefest men of this Realm with commendable profite, and without anie derogation to their Nobilities, high Degrees, and conditions : Whith what great good to their States, honors, & enriching of themselves and their Countries, the *Venetians, Florentines, Genoveses*, and our neighbours the *Hollanders*, have used this trade of life, who knoweth not ? [...] », Wheeler, *ibid.* p. 4.

29 Malynes ira jusqu'à faire du marchand exemplaire un bon patriote (*good patriot*). Cf. *Lex mercatoria, op. cit.* p. 64.

30 E. Misselden fut également secrétaire de la compagnie des *Merchant Adventurers*.

## CORPUS, revue de philosophie

*trade*) et d'y apporter des remèdes. Il s'agit également de justifier l'activité des marchands, en particulier des *Merchant Adventurers*, et de montrer que l'accusation selon laquelle ils contribueraient à l'appauvrissement général du royaume est infondée. On y trouve donc des réflexions, non seulement sur les causes du déclin du commerce, mais également sur le commerce en général et sur les rapports entre intérêt privé et intérêt public.

C'est pour répondre à Gerard de Malynes, partisan d'un contrôle du taux de change et accusant certains marchands d'être responsables du déclin du commerce, que Misselden entend montrer que la recherche de l'intérêt privé doit permettre d'accroître la richesse nationale. Gerard de Malynes, marchand, membre de la Staple Company, et chargé d'une commission sur la monnaie par le conseil royal, s'était fait connaître par la publication, en 1601, la même année que l'ouvrage de Wheeler, d'un ouvrage intitulé *A treatise of the Canker of England's Commonwealth*, ouvrage dans lequel la comparaison classique entre les maladies du corps naturel et les maladies du corps politique sert de cadre général à la description de la crise qui affecte l'Angleterre au début du siècle. La polémique entre Malynes et Misselden se poursuit à travers plusieurs ouvrages, rédigés avec une grande rapidité<sup>31</sup> ; les artifices rhétoriques et les attaques personnelles y tiennent une place aussi importante que les considérations théoriques proprement dites. Dans ce contexte, lorsque Misselden entend justifier et représenter l'intérêt des marchands, on ne saurait lui accorder plus de crédit que ne le faisait Adam Smith. À Malynes, qui jugeait les marchands incapables de savoir ce qui était bon pour le royaume<sup>32</sup>, Misselden répond :

---

31 Misselden, *Free trade* (1622) ; Malynes *Maintenance of free trade* (1622) ; Misselden, *The circle of commerce* (1623) ; Malynes, *The center of the circle of commerce* (1623).

32 Pour Malynes, il est aussi absurde de demander aux marchands leur avis sur les moyens de reformer les abus que de demander à un marchand de vins d'élaborer une loi contre les ivrognes : « Finally Merchants (seeking their *Privatum Commodum*) take notice onely of

## Intérêt et utilité publique ...

« And is it not lawfull for Merchants to seeke their *Privatum Commodum* in the exercise of their calling ? Is not gaine the end of trade? Is not the publique involved in the private, and the private in the publique? What else makes a Commonwealth, but the private-wealth, if I may so say, of the members thereof in the exercise of Commerce amongst themselves, and with forraine Nations »<sup>33</sup>.

Tout au long du traité<sup>34</sup>, Misselden ne cesse d'affirmer la loyauté des marchands et leur souci du bien public (*commonwealth* ou *public utility*) et il s'efforce de présenter l'ouvrage lui-même, non pas comme la revendication d'un homme en particulier, mais comme l'expression de l'ensemble du *Commonwealth*<sup>35</sup>. Il faut cependant distinguer l'affirmation selon laquelle il est tout à fait honnête et même louable pour les marchands de rechercher leur intérêt privé, leur *privatum commodum*, de l'idée que la recherche de l'intérêt privé concourt naturellement à la prospérité publique. Il ne s'agit pas ici d'un discours anthropologique sur la valeur de la recherche de l'intérêt<sup>36</sup>, car le commerce est ici avant tout un commerce

---

what is prohibited and commanded, whereas it may fall out also, that to require their opinion for the reformation of some abuses : they may bee thought many times as unfit, as to call the Vintner to the consultation of lawes to bee made against drunkards », Gerard Malynes, *The maintenance of free trade* (1622), p. 6.

33 Misselden, *The circle of commerce*, 1623, p. 17.

34 Dès le début de l'ouvrage, Misselden écrit : « My zeale for the publique, wherein all of you have your interest », *The circle of commerce*, « To the reader ». L'épître au lecteur s'achève par ces mots : « God grant that your perusal and my paines, may bring some glorie to God, honour to the King, benefite to the Publique: to all which I am truly devoted ».

35 « It is the complaint no of a common man, but of a Common-wealth, not of a Companie of men, but of a Kingdome », *The circle of commerce*, *op. cit.* p. 2.

36 On ne trouve dans l'ouvrage aucune réflexion sur la valeur de la recherche de l'intérêt et de l'appât du gain dans la constitution d'une société humaine.

## CORPUS, revue de philosophie

ordonné ou régulé (*regulated*), à l'intérieur d'un cadre juridique strict et d'une société hiérarchisée.

On ne saurait voir dans les propos de Misselden la théorie d'une composition des intérêts et encore moins une quelconque main invisible. Ce n'est qu'à condition d'être organisé par le roi et par l'autorité publique que les intérêts privés peuvent permettre le développement de la richesse nationale. Les réflexions sur le commerce sont associées à des considérations sur l'astronomie et la géométrie, et le cercle du commerce est comparé au cercle du savoir<sup>37</sup>. L'intérêt n'apparaît pas comme le fondement de l'harmonie, mais il peut contribuer à la prospérité dans un cadre harmonieux à l'intérieur duquel il prend place et dans lequel il s'intègre<sup>38</sup>. C'est parce qu'il n'est pas, comme pour Wheeler, une activité séparée et autonome que le commerce peut contribuer à l'utilité publique. Aussi n'est-il pas surprenant que cette justification du commerce se caractérise par de nombreuses références aux Anciens (Aristote, Solon, Lycurgue, etc.)<sup>39</sup>.

Cependant, l'identification de l'intérêt des marchands avec le bien commun, défini notamment en terme de richesse nationale, apparaît probablement comme un élément nouveau,

---

37 Ou au cercle de Giotto, cercle parfait que le peintre aurait tracé sans l'aide d'aucun compas. S'agit-il d'un simple artifice rhétorique pour exprimer la perfection du commerce, ou bien s'agit-il de suggérer que le commerce, s'il est bien réglé, concourt naturellement à la prospérité ?

38 Sur les rapports entre ordre, cosmos et commerce, cf. Collins, *From Divine Cosmos to Sovereign State*, *op. cit.*, qui associe selon une optique assez contestable l'importance croissante des problèmes économiques à ce qu'il appelle de manière plutôt imprécise l'effondrement de l'ancien ordre.

39 Un des lieux communs de ces traités est la référence à Thalès (cf. Aristote, *Politique*, I, 11) et à Platon, par exemple Wheeler : « Platon defrayed the charges of a voyage, whiche hee made in Egypt, with the monie he got there by selling of oyle », *Treatise of commerce*, *op. cit.*, p. 4.

## Intérêt et utilité publique ...

en partie lié à la politique des premiers Stuart en matière de commerce : les marchands étrangers se voient refuser les privilèges dont ils bénéficiaient jusque-là, notamment les membres de la ligue hanséatique. Dans cette perspective, l'utilisation des formules *Salus populi suprema lex esto* ou *Vita civilis in Societate est, Societas in Imperio, et Commercio*, par Wheeler ou par Malynes, ne saurait être simplement interprétée comme l'expression du civisme des marchands, en dehors de la volonté d'obtenir de la part du roi une politique qui leur soit favorable, comme le veut un lieu commun qui, probablement, doit sa fortune essentiellement à Adam Smith ; cependant, si l'on en juge d'après les querelles qui opposent Malynes et Misselden, le contexte polémique a amené les auteurs à placer la notion d'utilité publique au centre du débat et à s'interroger sur les rapports entre intérêt privé et intérêt public, ainsi que sur les moyens de parvenir à la richesse ou de servir le bien commun. Si, comme nous l'avons vu, les conceptions développées par Misselden ne remettent pas en cause la nécessité d'un commerce réglé et organisé, il semble que Malynes soit plus encore attaché à l'idée d'une harmonie définie en termes moraux et politiques, pour laquelle les marchands peuvent constituer une menace, la recherche de l'intérêt conduisant à la désorganisation du corps politique. L'utilisation que fait Malynes de la formule biblique « Nombre, poids, mesure »<sup>40</sup> est à cet égard assez révélatrice de la manière dont le commerce est intégré à une conception plus générale de l'harmonie. Il s'agit d'homogénéiser les systèmes de mesure, afin de trouver un équivalent pour les conversions, et respecter ainsi les règles de l'équité et de la parité dans les échanges ; la formule est utilisée de manière plus classique pour exprimer l'idée que la recherche

---

40 La formule biblique, « Dieu a tout créé selon nombre, poids et mesure » (*Sap.*, XI, 21), longuement commentée par Augustin dans *De trinitate Dei* (XI, XI, 18), et à laquelle William Petty donnera un sens et une importance toute particulière, est utilisée par Malynes pour décrire les conditions de l'harmonie du commerce et de l'équité dans les échanges.

## CORPUS, revue de philosophie

du bien commun suppose le respect des règles de l'harmonie et donc un bon gouvernement<sup>41</sup>.

Pour comprendre la manière dont Malynes envisage les rapports entre commerce et utilité publique, il faut d'ailleurs distinguer la critique des marchands, accusés de désorganiser le corps politique en recherchant leur intérêt privé, et les réflexions plus générales et plus théoriques sur le commerce, principalement développées dans la *Lex mercatoria* : le commerce n'apparaît pas comme une recherche du profit, mais comme une activité qui tire sa justification de son ancienneté même. Plus ancienne que toutes les lois positives, la *law-merchant*, comme la *common law*, procède par *continuance of time*, et de manière ininterrompue. Identique quelles que soient les formes de gouvernement, la *law-merchant* est ferme et inviolable, comme Malynes l'expose dans son Epître au Roi Jacques :

« For albeit that the government of the said Kingdomes and Common-weales doth differ one from another [...] yet the *Law-merchant* hath alwaies bin found *Semper eadem*, that is, constant and permanent without abrogation, according to the most ancient customs, concurring with the Law of nations in all countries. Great reverence is due unto Lawes at all times, and hath bin in all ages [...] Greater reverence then is due to the *Law-Merchant*, which hath proved alwaies firm and inviolable »<sup>42</sup>.

La *lex mercatoria* permet l'enrichissement des royaumes, sans que cet enrichissement s'exerce au détriment des autres nations, puisque cette loi est une forme commune à tous les royaumes. En outre, la *lex mercatoria* est une partie de la justice commutative, laquelle a pour principes essentiels l'égalité et l'équité. Plus précisément, la *lex mercatoria* est l'instrument privilégié par lequel le commerce réalise ou rend effective la

---

<sup>41</sup> La formule est ainsi utilisée dans les traités de gouvernement et les manuels à l'usage des princes. On la trouve par exemple dans l'ouvrage de Antonio de Guevara, *Relox de principios* (1529).

<sup>42</sup> G. Malynes, *Lex mercatoria*, 1622, Epître dédicatoire.

## Intérêt et utilité publique ...

justice commutative. Son caractère « ferme et inviolable » semble l'apparenter à une loi de nature ou une loi de la raison.

« Vera lex est recta ratio, Natura congruens, diffusa in omnes, Constans sempiterna<sup>43</sup> : True Law is a right reason of Nature, agreeing there with all points, diffused and spread in all Nations, consisting perpetually, whereby Meum and Tuum is distinguished and distributed by Number, Weight, and Measure, which shall be made apparant For the maintenance of Traffique and Commerce is so pleasant, amiable and acceptable unto Princes and Potentates, that Kings have been and at this day are of the societie of Merchants »<sup>44</sup>.

Différents aspects apparaissent dans l'ouvrage, qui rendent compte de l'extrême ampleur de la *lex mercatoria* dans la conception qu'en a Malynes. Celle-ci est liée au pouvoir et à la valeur des marchands, que le livre doit contribuer à reconnaître et établir ; pour cette raison, l'ouvrage est suivi d'un « miroir des marchands »<sup>45</sup> comparable au miroir des princes. Les marchands contribuent à la découverte et à la connaissance de nouveaux pays, le nouveau rôle de l'économie est donc lié à l'élargissement des frontières du monde connu ; le commerce est comme le versant pacifique de la conquête, puisqu'il peut à la fois s'étendre et développer entre les nations une forme de connaissance, d'intimité ou familiarité (« familiaritie »), et correspond à une véritable expérience politique (« politique experience is attained »). On peut donc considérer que le développement du commerce se fait de manière conjointe avec l'extension de l'empire, mais que cette extension ne correspond pas à un exercice de la force : elle devra au contraire permettre que toutes les nations soient unies par leurs intérêts. La valeur et le pouvoir de la Loi des Marchands sont tels que l'auteur va jusqu'à la comparer aux douze tables de la loi parmi les romains :

---

43 Cicéron, *De republica*, III, 33.

44 G. Malynes, *Lex mercatoria*, *op. cit.*, « To the curteous reader ».

45 Dans l'édition de 1636 de la *Lex mercatoria*.

## CORPUS, revue de philosophie

« And this Law of Merchants hitherto observed in all countries, ought in regard of commerce to be esteemed and held in reputation as the law of the twelve Tables was amongst the Romans. For herein you shall finde everything built upon the foundations of Reason and Justice. And knowing the foresaid twelve points, you shall be able to please your owne minde, and give satisfaction of your sufficiencie to others. For the saying is true ; « Melius est civitatum, ab optima lege, quam ab optimo viri gubernari » ; It is better to governe a city by a good Law, than by a good man. And it is better for a man to be ruled by Reason, than by his owne reason to seeke to rule others »<sup>46</sup>.

La Loi des Marchands est fondée sur la raison et la justice, et elle dépend de rapports constants qui ne sont pas tributaires de la figure d'un prince. Non seulement le prince ne peut y déroger mais cette loi n'a pas son principe dans un individu. Elle s'écarte clairement d'une définition de la raison comme faculté mise au service des intérêts de chacun et pouvant se convertir en instrument de domination. Il est important de comprendre que la définition de la *Lex Mercatoria* est établie par Malynes en faisant référence à son caractère ancien, afin de mieux justifier le nouvel essor du commerce. Ainsi, elle n'est pas un simple instrument au service de l'absolutisme ni inversement un pouvoir susceptible de représenter un obstacle à l'affirmation de la puissance souveraine ; elle n'est que cette loi éternelle que le souverain a respectée depuis l'établissement de l'autorité.

La question qui se pose alors est de savoir pourquoi Malynes présente à la fois un éloge des marchands, plus exactement de la *lex mercatoria*, et de la manière dont ils contribuent au progrès général du savoir et de la société et une critique de l'intérêt privé. En réalité, lorsque Malynes fait l'éloge des marchands, qui découvrent de nouveaux passages, argument que l'on retrouve chez Wheeler et chez Misselden, il pense aux grands négociants et aux représentants des compagnies de commerce et de navigation. Lorsqu'il critique les marchands et les accuse d'être responsables de la

---

<sup>46</sup> G. Malynes, *Lex mercatoria*, 1622, p. 6.



## Intérêt et utilité publique ...

désorganisation du corps politique, il semble qu'il pense surtout aux intermédiaires qui manipulent le change à leur avantage, ou bien à ceux qui ne seraient pas dignes de la condition des marchands, ce qui montre que, pour Malynes, le discours sur le commerce est encore, de manière assez classique, un discours moral qui sert de « miroir des marchands », et s'inscrit dans la continuité des ouvrages destinés à l'instruction des marchands de la fin du Moyen Âge<sup>47</sup>. Ainsi le concept d'utilité publique est-il légèrement différent chez un auteur comme Malynes et chez un auteur comme Misselden ou même comme chez Mun. Pour comprendre la notion d'utilité publique chez les auteurs de traités de marchands, et le sens de l'utilisation de la devise *salus populi suprema lex esto*<sup>48</sup>, il faut donc s'interroger non seulement sur la crédibilité d'un discours de légitimation, mais également sur les conceptions théoriques et la manière de concevoir le commerce. À certains égards, le discours de légitimation peut avoir des effets théoriques.

Nous avons vu que la notion d'utilité publique était au centre du discours de légitimation des marchands. Le libéralisme d'Adam Smith y verra un égoïsme déguisé. Cependant, plus que le problème de la crédibilité du discours des marchands, ce qui est important, c'est que la notion d'utilité publique apparaît comme un facteur essentiel ou comme la condition nécessaire de la recevabilité du discours. Tout discours doit nécessairement se présenter comme une réflexion sur les moyens de servir l'utilité publique. Cependant, les divergences entre marchands portent essentiellement sur les moyens de servir l'utilité publique et de parvenir au développement du bien commun que tous s'entendent à définir comme une richesse commune qu'il importe de développer. Mais si l'on compare la conception de l'utilité publique développée par

---

47 La forme du discours peut également s'expliquer par le fait que l'auteur prend en compte ce qu'il sait des attentes de son public : l'intérêt pour l'aventure, et le préjugé anti-chrématistique.

48 L'usage de la formule était fréquent au XVII<sup>e</sup> siècle. Cf. J. A. W. Gunn, *Politics and the public interest in the seventeenth century*, London, Routledge & Kegan Paul/Toronto, University of Toronto Press, 1969.

## CORPUS, revue de philosophie

les premiers mercantilistes avec celle qui apparaît dans des textes théoriques et philosophiques comme ceux de Bacon, on s'aperçoit que c'est la conception même de l'utilité publique qui diffère, ou du moins des termes dans lesquels elle s'énonce.

A ce titre, l'analyse de l'usage que font respectivement Bacon et les premiers mercantilistes de la comparaison du corps naturel et du corps politique est assez éclairante. L'utilité publique est définie en terme de bonne santé du corps politique. Cependant, alors que la bonne santé est essentiellement définie, chez les premiers mercantilistes, en termes économiques, par la recherche de l'abondance, elle a chez Bacon un fondement qui est avant tout politique et juridique, comme le montre l'usage qu'il fait de la maxime *salus populi suprema lex esto*<sup>49</sup>. Bien que le nom de Bacon ait parfois été associé au mercantilisme, à tel point que certains commentateurs ont vu dans le mercantilisme une application du programme philosophique de Bacon<sup>50</sup>, une analyse plus précise des textes montre que la notion d'intérêt n'y occupe pas la même place que dans les traités de marchands : les préoccupations de Bacon, et la conception de la grandeur du

---

49 Cf. F. Bacon, *Essays*, LIII, « Des devoirs d'un juge » (*On judicature*).

50 Cf. Lars Magnusson, *Mercantilism, The Shaping of an Economic Language*, London and New York, Routledge, 1994, p. 11-12. Pour Magnusson, le discours mercantiliste, ou la « révolution mercantiliste », se caractérise par un certain nombre de ruptures, comme l'émergence d'une réflexion explicite sur les conditions de création de la richesse, l'application d'un programme scientifique baconien dans lequel prévaut l'argumentation logique, ou encore une interprétation « matérielle » (« *material* » *interpretation*) de l'homme et de la société qui, contrairement au XVI<sup>e</sup> siècle, laisse au second plan les considérations morales. L'auteur va même jusqu'à affirmer que pour la plupart des mercantilistes, les vices privés étaient susceptibles, à certaines conditions, d'être utilisés pour faire le bien public (*public benefits*). Le mercantilisme aurait conçu l'économie comme un système occupant un territoire indépendant avec ses propres lois. La lecture des textes ne fait pas selon nous apparaître de tels éléments, du moins pas de manière aussi claire, et le terme de « révolution mercantiliste » semble tout à fait discutable.

## Intérêt et utilité publique ...

royaume, sont sensiblement différentes de celle de Misselden, et de l'idée que l'intérêt privé peut contribuer à la richesse publique, mais également d'un auteur comme Malynes, puisque Bacon établit clairement une hiérarchie entre honneur ou grandeur et richesse, et ne place pas la richesse au centre de l'utilité publique.

En effet, s'il est vrai que l'intérêt de Bacon pour les applications techniques du savoir et les nouvelles inventions fait apparaître une conception de l'utilité publique prenant en compte la dimension matérielle de l'élaboration du savoir ainsi que ses effets pratiques, il n'en demeure pas moins qu'une des préoccupations essentielles de Bacon est de préserver la recherche du savoir de toute forme de réduction à ses applications et à la recherche du bénéfice. Le livre I de *Du progrès et de la promotion des savoirs* est consacré à cet aspect<sup>51</sup>. Les critiques de l'intérêt et de l'amour de soi sont fréquentes sous la plume de Bacon<sup>52</sup>. C'est parce qu'il n'est pas « intéressé » ou avare que l'homme instruit est infatigable. Toute réduction du savoir à la recherche du bénéfice serait le moyen le plus sûr de condamner toute recherche et tout progrès du savoir. La notion d'utilité se distingue donc bien de celle d'intérêt ; utilité publique et intérêt ne sont pas synonymes, ils seraient même plutôt des termes opposés, puisque l'intérêt est ce qui ramène vers le centre – l'égoïsme ou le *self* – alors que

---

51 Cf. par exemple F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. de M. Le Dœuff, Paris, Gallimard, 1991, p. 46 : « En tout état de cause, quand je parle d'utilité et d'action, je n'entends pas par là un savoir consacré au gain et à une profession, but que nous avons évoqué ci-dessus, car je n'ignore pas à quel point cela détourne de faire progresser la connaissance ». Ou encore, p. 17-18 : « [...] aucune espèce d'homme n'aime le travail pour lui-même, sauf ceux qui sont instruits. Les autres l'aiment pour le profit, comme un mercenaire pour la solde [...] ».

52 Cf. Bacon, *Essais (Essays)*, trad. de M. Castelain, Paris, Aubier-Montaigne, p. 123 : « Of wisdom for a man's self », « It is a poor centre of a man's actions, himself ». Dans la traduction française : « l'intérêt est un piètre centre pour nos activités ».

## CORPUS, revue de philosophie

l'utilité publique, que les hommes instruits sont précisément prompts à servir et à défendre<sup>53</sup>, suppose un mouvement contraire.

En second lieu, pour Bacon, la recherche de la richesse<sup>54</sup> occupe un rôle secondaire, et l'excès de richesse conduit à la mollesse et à la faiblesse des cœurs. Le concept d'utilité publique se construit au contraire autour des notions de courage et de vertu. En outre, l'intérêt de Bacon pour les considérations d'ordre économique et pour le commerce ne semble pas être très développé, et Bacon affirmait lui-même son manque de connaissances en la matière<sup>55</sup>. Il est vrai que Bacon reprend les conceptions générales communes à l'époque où il écrit sur la nature du commerce et sur les manières de parvenir à la richesse nationale, mais ces réflexions n'occupent pas une place prépondérante dans les réflexions sur la grandeur du royaume. La conception baconienne de la fonction des hommes d'État (*viros civiles*) montre que dans l'idée que Bacon se fait du *Commonwealth*, il n'est pas question de confier le pouvoir politique aux marchands. Bacon, qui s'est occupé de l'affaire des *Merchant Adventurers* et de la question des monopoles ne mentionne à aucun moment ni le nom ni les traités de leur représentant (Wheeler ou Misselden), et il n'y a pas à proprement parler de réflexion sur le statut du commerce, ce qui tendrait à montrer que les marchands ne sont pas considérés

---

53 Les hommes instruits sont pour Bacon plus disposés à servir l'intérêt de leur pays que ceux qui ne pensent qu'à leur intérêt immédiat, comme les marchands ou les « politiques seulement politiques, eux qui n'ont pas la pensée ancrée par la science dans l'amour et la perception du devoir, et ne lèvent jamais les yeux pour voir toute l'étendue de l'intérêt du pays, ceux-là rapportent tout à eux-mêmes, et précipitamment se font le centre du monde [...] », Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, op. cit., p. 25.

54 Cf. Bacon, *Essais*, « De la richesse ».

55 « For matter of Trade, I confess it is out of my profession », *The letters and life of Francis Bacon*, Londres, Green, Reader and Dyer, 1972, tome VI, p. 22.

## Intérêt et utilité publique ...

comme des interlocuteurs dignes de ce nom, ou qu'ils ne jouaient pas, du moins aux yeux de Bacon, un rôle de premier plan du point de vue politique.

L'analyse des traités de marchands et des propos de Bacon ou Hobbes à propos du commerce fait ainsi apparaître la structure conflictuelle dans laquelle émerge ou se développe la réflexion sur le commerce et la place des marchands. Pour Bacon et Hobbes, l'économie est subordonnée à la politique ; c'est également vrai pour les marchands, mais la recherche de la prospérité conduit naturellement à la bonne santé du corps politique, selon une conception assez classique<sup>56</sup>, alors que pour Bacon et Hobbes, l'intérêt économique peut aller contre l'intérêt politique, et la hiérarchie entre économie et politique n'a pas le même sens que dans les traités de marchands. Pour Bacon, comme nous avons tenté de le montrer brièvement, l'idéal héroïque de la vertu suppose une discipline que le savoir permet d'acquérir, et que l'homme préoccupé par son intérêt immédiat a peu de chances d'obtenir. Pour Hobbes, ce n'est qu'à condition de renoncer à son intérêt immédiat que l'homme peut accéder à l'état politique<sup>57</sup>. Il n'est pas surprenant dans ce contexte que la conception de l'homme qui apparaît dans les traités de marchands soit celle d'un être naturellement tourné vers ses semblables, pour lequel le commerce apparaît comme la forme naturelle de relation entre les hommes, alors que le désir d'acquérir que Hobbes présente comme une tendance caractéristique de l'homme à l'état de nature aboutit à la critique de l'idée de sociabilité naturelle et à la théorie de la guerre de tous contre tous, ainsi qu'à une redéfinition des rapports entre économie et politique : la définition du corps politique comme corps artificiel a non seulement pour effet de remettre en cause la perspective aristotélicienne, mais également de proposer une nouvelle conception ou une conception différente du

---

56 Malynes, comme Misselden, ont recours à la comparaison classique du royaume et de la famille, ou du monarque et du père de famille.

57 Cf. C. Lazzeri, « Economie et politique chez Hobbes et Spinoza », in *Studia Spinozana*, vol. 3, 1987 et L. Foisneau, *art. cit.*, in *Politiques de l'intérêt*, *op. cit.*

## CORPUS, revue de philosophie

*Commonwealth*, qui n'apparaît pas comme la poursuite naturelle de la richesse commune, mais comme l'affirmation de la nécessité préalable de l'institution de l'Etat.

On accusait les marchands de vouloir faire passer leur intérêt privé pour l'intérêt du royaume. C'est probablement vrai, mais c'est parce qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, les conditions théoriques et institutionnelles n'étaient pas réunies pour qu'émerge, sous la plume de ceux qui sont pourtant les acteurs de la vie économique, une théorie rationnelle de l'intérêt, ou encore une théorie de l'avarice ou de l'égoïsme bien compris. La notion d'utilité publique est mise en avant par les marchands afin de justifier le caractère à la fois honorable et profitable de leur activité, parce qu'il est nécessaire d'affirmer le souci du bien public pour tenir un discours sur le commerce, et pour des raisons qui tiennent peut-être également à l'organisation des compagnies de commerce<sup>58</sup>. Aussi n'est-ce pas chez les auteurs de traités de marchands que l'on verra se développer une théorie de l'individualisme ou de l'individu rationnel et calculateur.

ERIC MARQUER

ECOLE NORMALE SUPERIEURE LETTRES ET SCIENCES HUMAINES  
(LYON)

---

58 On peut considérer que sous la plume des marchands, l'intérêt privé ne désigne pas tant l'intérêt d'un individu que celui de la société à laquelle il appartient, organisée de manière traditionnelle, avec ses codes de conduite et ses règles.

## **L'INTERET PEUT-IL VALOIR COMME PRINCIPE D'ACTION ? UN PROBLEME POUR LES MORALISTES ET LES THEOLOGIENS DU XVII<sup>e</sup> SIECLE**

### **L'héritage de Guichardin et de la mystique espagnole du XVI<sup>e</sup> siècle : la dématérialisation progressive de la notion d'intérêt**

La notion d'intérêt est au centre des préoccupations de bon nombre de moralistes au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Tout en l'utilisant pour décrire les actions humaines à partir d'un principe humain, l'intérêt comme mouvement de l'amour propre ou mobile permettant de rendre compte de la diversité de ces actions, ils l'évaluent doublement, à la fois dans sa capacité à rendre

---

<sup>1</sup> Il est difficile de donner une définition indiscutable de ce que l'on entend sous la notion de « moralistes ». Sur cette question, cf. Ch. Lazzeri, « Les moralistes français du XVII<sup>e</sup> siècle : la suprématie de l'amour-propre et de l'intérêt », in A. Caillé, Ch. Lazzeri et M. Senellart (éd.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, La Découverte, 2001, p. 293 sq. et J. Lafond, *Moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle, de Pibrac à Dufresny*, dorénavant abrégé en [Moralistes] (les autres abréviations utilisées sont signalées entre crochets après la première occurrence du titre concerné), R. Laffont, 1992. Étant donné le nombre et la variété des auteurs, des courants et des textes qui se situent, entre autres, par rapport à la notion d'intérêt, et dont il était impossible de rendre compte dans ce qui suit, je me suis principalement centrée sur ceux qui m'ont semblé les plus représentatifs des débats entre « l'humanisme chrétien », d'un côté, et « l'antihumanisme augustinien », de l'autre, selon la distinction de J. Lafond, « Avatars de l'humanisme chrétien (1590-1710). Amour de soi et amour-propre », in Ch. Lazzeri et D. Reynié (éd.), *Politiques de l'intérêt*, P.U.F.C., 1998, p. 261 sq. Je me suis appuyée sur les textes et les occurrences de la notion d'intérêt, en les comparant simplement lorsque les conceptions m'ont semblé suffisamment proches ou homogènes, et en les distinguant toutes les fois que les différences m'ont paru significatives et décisives.

## CORPUS, revue de philosophie

compte de l'action et dans la valeur qu'un tel principe communique à ce qu'il détermine. Or, pour comprendre les débats qui opposent ces différentes évaluations, et qui culminent avec la célèbre querelle de l'amour pur, il est intéressant de rappeler brièvement les transformations de la notion dont les moralistes héritent. En effet, son histoire est complexe<sup>2</sup>. Alors qu'elle a signifié au départ le dommage infligé à l'emprunteur par le prêteur dans les procès d'argent, puis le dédommagement des dommages subis par le prêteur qui rend indisponible en le prêtant le capital engagé, la notion prend finalement le sens de l'avantage, du revenu de l'argent. C'est principalement avec le sens de recherche de l'utile que la notion d'intérêt sort du champ juridico-économique où elle était d'abord cantonnée et qu'elle se diffuse progressivement dans tous les autres champs des activités humaines. Cette extension est assortie d'un élargissement des objets de l'intérêt, comme le montre, au XVI<sup>e</sup> siècle, son utilisation par ces auteurs aux préoccupations très différentes que sont François Guichardin et Thérèse d'Avila.

Guichardin, dans les *Ricordi*, qui utilise de manière prégnante la notion d'intérêt au sens d'avantage<sup>3</sup>, l'infléchit de

---

<sup>2</sup> Sur ce sujet, on peut se reporter en particulier à D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse da Commynes a Nicole (1524-1675)*, Liguori, Naples, 1992 ; Ch. Lazzeri, *Introduction à H. de Rohan, De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, P.U.F., 1995 ; Ch. Lazzeri et D. Reynié (éd.), *Politiques de l'intérêt*, P.U.F.C., 1998 ; A. Caillé, Ch. Lazzeri et M. Senellart (éd.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, La Découverte, 2001 ; L. Ornaghi, *Il concetto di interesse*, Giuffrè, Milan, 1984 ; L. Ornaghi et S. Cotellessa, *Interesse*, Il Mulino, Bologne, 2000 ; G. Braive, « L'historien et l'équivocité du concept d'intérêt. Aspects critiques et sémantiques », in *Droit et intérêt*, F. Ost et M. van de Kerckhove (éd.), Publications des Facultés universitaires de Saint-Louis, Bruxelles, 1990, t. 1 ; G. Faccarello et A. Béraud (éd.), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, La Découverte, 1992 ; A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, P.U.F., 1980.

<sup>3</sup> Guichardin, *Avertissements politiques*, série C, trad. J. L. Fournel et J. C. Zancarini, Cerf, 1988. Cf. Ch. Lazzeri, *Introduction à H. de Rohan*,



## L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ?

deux manières. En effet, en même temps qu'il déplace et commence à dématérialiser l'objet de l'intérêt en opposant l'intérêt pour l'argent à l'intérêt pour l'honneur, il en fait une mesure subjective et particulière de l'action. L'avertissement CCXVIII est significatif<sup>4</sup>. L'extension de l'intérêt à l'intérêt d'honneur déplace le champ des objets de l'intérêt vers des objets immatériels, tout en insistant sur la nature de leur appropriation : l'attachement et la dépendance aux autres. Comme l'objet visé par l'intérêt n'est pas une qualité donnée ou naturelle au sujet qui le cherche, il est variable, et la détermination du sujet dans son rapport à un tel objet devient relative à ces variations. L'intérêt d'honneur de Guichardin indique déjà qu'avoir intérêt, c'est conduire ses affaires dans le monde, et que les attributs du moi peuvent être pensés sur ce mode. Aune à laquelle on doit mesurer ses actions, il s'en présente également comme le principe. Il s'agit, comme dans d'autres avertissements, d'une « ficelle » dont il faut savoir user aussi bien pour se conserver que pour manipuler les autres et les mettre hors d'état de nous décevoir ou de nous nuire. La valeur d'un tel principe est celle d'un fait ou d'un constat qui repose sur un réalisme et un pragmatisme.

Parallèlement, et pour des raisons très différentes, la mystique espagnole prolonge cette indétermination du contenu de l'intérêt tout en considérant la notion comme une modalité particulière de la relation<sup>5</sup>. L'intérêt, associé à la recherche de biens et d'avantages dans le monde sensible, mouvement naturel de l'amour propre et de la vanité humaine, est condamné dans la mesure où il est tourné vers un simulacre de bonheur. Néanmoins, il suffit d'inverser la direction de son regard pour que cette quête devienne véritablement fructueuse. Lorsque la

---

*De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, p. 79 ; D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse da Commynes a Nicole (1524-1675)*, p. 61 sq. ; Ch. Lazzeri et D. Reynié (éd.), *Politiques de l'intérêt*.

<sup>4</sup> Guichardin, *Avertissements politiques*, p. 139.

<sup>5</sup> Cf. D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse da Commynes a Nicole (1524-1675)*, p. 162 sq.

## **CORPUS, revue de philosophie**

mystique étend l'objet de l'intérêt à l'intérêt pour Dieu, c'est comme mode particulier de relation qu'il est alors évalué. Comme tel, il entre en concurrence avec l'amour ou l'abandon de soi et stigmatise alors une forme impure et dégradée de la relation, principalement en ce qu'il suppose la représentation d'un revenu comme condition de l'attachement, ce qui manifeste l'insuffisance de notre nature. En posant la double question de la valeur de son objet et de celle du mode de relation du sujet à l'objet auquel il se rapporte, quel que soit cet objet, la mystique dématérialise à la fois l'objet de l'intérêt et la notion.

Les moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle héritent de ces déplacements et de cette extension de la notion. Loin du sens matériel déterminé qu'il avait au départ, entendu comme intérêt de la dette, l'intérêt est désormais indéterminé dans son objet et pensé comme une forme de relation. En tant que tel, il est un principe subjectif d'action qui suppose que l'engagement procède de la représentation d'un revenu à venir qui prend sa source dans l'altérité. La notion d'intérêt permet de penser l'action à partir d'un fondement humain et l'intérêt que lui portent de nombreux moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle s'explique en partie en ce qu'elle permet de prendre en compte la fragilité de la nature humaine. Mais son évaluation varie de manière importante lorsqu'il s'agit de déterminer si ce principe peut valoir comme principe de référence. Ainsi, alors que pratiquement tous les avis convergent sur la valeur descriptive de la notion d'intérêt, les disputes se multiplient dès que l'on envisage la notion dans sa fonction normative.

### **Valeur de la fonction descriptive de la notion d'intérêt**

*L'intérêt comme principe explicatif naturel des relations et des conduites humaines*

La fonction descriptive de la notion d'intérêt fait peu débat au XVII<sup>e</sup> siècle. On la charge de rendre compte de relations que l'on n'explique plus ni par des attributs positifs de la nature du sujet, ni par les qualités intrinsèques de l'objet, ni par un principe métaphysique. Alors que le sujet est en effet le plus

## L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ?

souvent caractérisé par ses défauts et non plus par ses qualités ou ses vertus, on doute des pouvoirs de la raison, impuissante à prendre pour fin les valeurs rationnelles du bien et de l'utile en soi. Les objets sont dépourvus de qualités internes, considérées comme occultes<sup>6</sup>, comme la sympathie, la convenance, l'analogie<sup>7</sup>, qui pourraient expliquer par l'affinité une homogénéité ou une identité, une naturalité de la relation entre le sujet et l'objet. L'hypothèse d'une raison surnaturelle comme la grâce est également mise en doute, puisqu'elle peut faire défaut aux hommes et qu'elle ne dépend pas d'eux<sup>8</sup>. Dans ce contexte, qu'il faudrait évidemment nuancer davantage selon les courants et les influences philosophiques de chacun, l'intérêt vaut comme un principe humain pour les théoriciens qui cherchent à rendre compte de l'homme tel qu'il est et de son action dans le cadre d'une « science des hommes »<sup>9</sup>. Il permet une réduction de l'homme à sa nature, comme l'expliquent le

---

<sup>6</sup> Abbé d'Ailly, *Pensées diverses*, 29, in *Moralistes*, p. 265.

<sup>7</sup> Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, chap. 2, Gallimard, 1966.

<sup>8</sup> Sur le rapport entre l'intérêt et la question de la grâce et de la prédestination au XVII<sup>e</sup>, cf. M. Terestchenko, « Fénelon (1651-1715) et Bossuet (1627-1704) : la querelle sur le pur amour », in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, p. 388 sq.

<sup>9</sup> Cf. P. Nicole, *Traité de morale*, [TM], G. Desprez, 1701, vol. 2, p. 77 ; *Traité de l'éducation du prince*, *ibid.*, p. 301. Il y a une ambiguïté récurrente dans ces déterminations de la nature de l'homme, puisqu'il s'agit à la fois de penser l'homme tel qu'il est, ce qui identifie sa nature à une représentation de son essence ; et de le penser sur le modèle des sciences de la nature, à partir de ce qu'on en voit. Cf. Nicole, *ibid.*, vol. 3, p. 156-157 et p. 246. Cf. H. de La Chapelle-Bessé, *Discours sur les réflexions ou sentences et maximes morales*, Documents ayant figurés dans la première édition des *Réflexions ou sentences et maximes morales* de La Rochefoucauld, in *Moralistes*, p. 238, ou encore J. Esprit, *Fausseté des vertus humaines*, [Fausseté], Amsterdam, P. Mortier, 1710, II, 27, p. 229 et I, 1, p. 6. Cf. J. Lafond dans « Avatar de l'humanisme chrétien (1590-1710). Amour de soi et amour propre », in *Politiques de l'intérêt*, p. 273.

## CORPUS, revue de philosophie

libraire de La Rochefoucauld au lecteur<sup>10</sup>, ou encore Jacques Esprit quand il pose que « c'est une vérité connue que tous les hommes sont généralement si attachés à leurs intérêts, qu'il leur est aussi peu possible d'y renoncer, que de se défaire de leur nature »<sup>11</sup>. L'intérêt lui permet d'expliquer l'origine naturelle des vertus apparentes<sup>12</sup>. Nicole, dans une perspective différente, pose l'intérêt comme principe lorsqu'il le met en concurrence avec le bien<sup>13</sup>. Moyen que nous donne la nature, « mouvement d'amour propre », concurrent à la grâce, il permet d'être assuré que nous avons toujours en nous un principe d'action efficace<sup>14</sup>.

### *Double circularité de la fonction explicative de la notion d'intérêt*

Néanmoins, ce principe pose problème lorsqu'il s'agit de le déterminer dans son contenu. Il reste comme « un certain fond, une racine qui nous demeure inconnue durant toute notre vie »<sup>15</sup>. Son obscurité est telle qu'il est souvent qualifié de « secret »<sup>16</sup>, et que les agents qu'il détermine eux-mêmes sont

---

10 La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, [Maximes], Adresse du libraire au lecteur, in *Moralistes*, p. 134.

11 Esprit, *Fausseté*, I, 20, p. 195.

12 Esprit, *Fausseté*, « À Monseigneur le Dauphin », I, p. V, VI ; II, 26, p. 223 ; II, 27, p. 228 ; II, 28, p. 232.

13 Nicole, *TM*, vol. 3, p. 211.

14 *Ibid.*, vol. 3, p. 244-245.

15 *Ibid.*, vol. 3, p. 246. L'intérêt renvoie à la difficulté de dépeindre « l'homme abandonné à sa propre conduite » car « il y a un si grand nombre de roues qui composent le mouvement de cet horloge, et le principe en est si caché, qu'encore que nous voyions ce que marque la montre, nous ne savons pas quel est le ressort qui conduit l'aiguille sur toutes les heures du cadran », H. de La Chapelle-Bessé, *Discours sur les réflexions ou sentences et maximes morales*, documents ayant figurés dans la première édition des *Réflexions ou sentences et maximes morales* de La Rochefoucauld, in *Moralistes*, p. 238.

16 Nicole, *TM*, vol. 3, p. 35, 97 et 428.

## L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ?

censés pouvoir l'ignorer<sup>17</sup>. Le cœur des hommes est impénétrable, « un nombre infiny de causes intérieures et étrangères »<sup>18</sup> produisent en lui de « grandes diversitez »<sup>19</sup>. Sa variété et son indétermination expliquent que « l'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé »<sup>20</sup>, qu'« il y a autant de sortes d'intérêts qu'il y a de passions différentes »<sup>21</sup>. Puisque les intérêts sont divers, l'intérêt explique la diversité et la variété de toutes les conduites de l'homme qui change de dispositions « toutes les fois qu'il change d'intérêt »<sup>22</sup>. Il produit tout et son contraire<sup>23</sup>. Inversement, lorsque l'on veut rendre compte de la variété des actions humaines par un principe, on emploie la notion d'intérêt<sup>24</sup>. L'explication fonctionne donc de manière circulaire : toute conduite peut trouver son explication dans un intérêt, et la variété de la matière de l'intérêt permet de le poser comme origine de n'importe quelle conduite. S'il permet d'échapper aux principes occultes, il n'en est pas moins un principe obscur qui ne permet d'éclaircir et de comprendre l'obscurité, la variété et le changement des actions humaines qu'en les déplaçant dans le principe explicatif lui-même, et donc en concentrant toute l'obscurité, la diversité et la variation des conduites dans l'origine. C'est précisément parce qu'elle est indéterminée que la notion d'intérêt peut déterminer la totalité des actions.

---

17 *Ibid.*, vol. 1, p. 376.

18 Esprit, *Fausseté*, I, 1, p. 6.

19 *Ibid.*, I, 1, p. 18. Le temps aussi « change l'humeur et les intérêts » : La Rochefoucauld, *Maximes*, Réflexions diverses, 17, De l'inconstance, in *Moralistes*, p. 217.

20 La Rochefoucauld, *Maximes*, Maxime 39, in *Moralistes*, p. 138 ; cf. aussi Esprit, *Fausseté*, I, 28, p. 254-255 ; Nicole, *TM*, vol. 2, p. 137.

21 Esprit, *Fausseté*, I, 17, p. 176.

22 *Ibid.*, I, 26, p. 248 ; cf. aussi I, 26, p. 232.

23 La Rochefoucauld, *Maximes*, Maxime 40, in *Moralistes*, p. 138 ; *ibid.*, Maxime 305, p. 162.

24 *Ibid.*, Réflexions diverses, 2, De la société, p. 199.

## CORPUS, revue de philosophie

À cette première circularité liée à l'indétermination du principe, on peut ajouter celle qui, en conséquence, tient au fait qu'il s'agit d'un déterminant qui demande à être déterminé. En général, le sujet détermine diversement quels sont ses intérêts sur le mode du ménagement<sup>25</sup>. De même on cherche à ménager les intérêts des autres, à s'en accommoder<sup>26</sup>, ce qui est d'autant plus facile qu'il y a entre de l'inconnu et du secret<sup>27</sup>. Cette plasticité permet de comprendre comment l'intérêt peut être considéré à la fois comme un principe d'action naturel, et comme ce qui procède de la ruse, de l'artifice, de la machination.

Grâce à son indétermination et à cette double circularité, la notion d'intérêt joue le rôle d'un principe à la fois universel et irréfutable<sup>28</sup>. Même lorsqu'il entre en concurrence avec d'autres principes explicatifs de l'action, on peut, en dernière instance, en faire la matière d'un soupçon<sup>29</sup>.

---

25 *Ibid.*, Maxime 83, p. 142 ; cf. Esprit, *Fausseté*, I, 20, p. 194 ; D. Mitton, *Avis et pensées sur divers sujets*, [21], in *Moralistes*, p. 88.

26 La Rochefoucauld, *Maximes*, Réflexions diverses, 15, Des coquettes et des vieillards, et 16, De la différence des esprits, in *Moralistes*, p. 214 ; *ibid.*, Appendice aux Réflexions diverses, Portrait du cardinal de Retz, p. 226 ; *ibid.*, Réflexions diverses, 2, De la société, p. 198 ; Nicole, *TM*, vol. 1, p. 258 et p. 362.

27 La Bruyère, *Les caractères*, III, 42 [VI], in *Moralistes*, p. 730 et VI, 29 [V], *ibid.*, p. 772.

28 Il est universel comme le montre par exemple la « preuve démonstrative » que donne Esprit « qu'il n'est point d'homme qui ne soit gouverné par son intérêt », in *Fausseté*, I, 2, p. 37. Il est nécessaire et irréfutable en ce que toutes les actions humaines sont susceptibles d'être comprises à partir de lui : ou bien il est suffisant pour rendre compte des actions humaines, et ce constat le valide ; ou bien il avère son insuffisance, mais celle-ci, au lieu de constituer une preuve invalidant son statut descriptif, est simplement la marque qu'il a été mal déterminé dans son contenu.

29 Nicole, *TM*, vol. 3, p. 374. Cf. Esprit, *Fausseté*, II, 26, p. 217.

## L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ?

*Limites de la nécessité et de la suffisance de la valeur explicative de la notion d'intérêt*

À cette tendance générale chez les moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle, on peut néanmoins opposer le fait que, dans trois cas au moins, l'intérêt n'est ni nécessaire ni suffisant pour expliquer l'action.

D'une part, pour montrer que des trois mouvements de l'amour propre qui contrefont la charité, à savoir la crainte, l'intérêt, et la recherche de l'amour et de l'estime des hommes, « seul le dernier en approche de plus près », Nicole montre que ce troisième mouvement, habituellement mêlé aux autres dans les manifestations de l'amour propre, peut être isolé, « car il y a bien des occasions, où ni la crainte, ni l'intérêt n'ont point de lieu »<sup>30</sup>. Certaines circonstances semblent donc exclure que l'on pose l'intérêt comme principe des actions.

D'autre part, Pascal, en affirmant que « notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement »<sup>31</sup>, critique à la fois la possibilité pour l'intérêt d'être un principe sûr et fiable de la connaissance et de l'action, et sa valeur descriptive : il figure aux côtés de l'imagination et de la maladie, comme un principe d'erreur parmi tant d'autres puissances trompeuses<sup>32</sup>, ou est insuffisant pour expliquer le mensonge<sup>33</sup>. Le pari, introduit par la recherche de « ce qui vous intéresse le moins »<sup>34</sup>, et les occurrences de la notion dans la *Lettre pour porter à rechercher Dieu*<sup>35</sup>, prennent acte, de leur côté, du fait que l'intérêt n'est ni nécessaire ni suffisant pour

---

30 Nicole, *TM*, vol.3, p. 161.

31 Pascal, *Pensées*, Sellier [S.] 78, Brunschvicg [B.] 82, in *Moralistes*, p. 336.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, S. 617, B. 108, in *Moralistes*, p. 489.

34 *Ibid.*, S. 680, B. 233, in *Moralistes*, p. 515.

35 *Ibid.*, S. 681, B. 194, in *Moralistes*, p. 519.

## CORPUS, revue de philosophie

enjoindre à l'action, bien qu'il s'agisse d'un principe humain. C'est alors sur le mode du devoir être que l'intérêt est pensé.

Enfin, dans ses *Réflexions sur l'art de connaître les hommes*<sup>36</sup>, Leibniz critique la valeur de la fonction descriptive de la notion d'intérêt pour attaquer la fonction normative négative que Louis des Bans lui fait jouer dans *L'art de connaître les hommes*<sup>37</sup>. Ce faisant, Leibniz met en évidence des conditions et des enjeux importants de l'utilisation descriptive de la notion d'intérêt.

Pour réhabiliter la possibilité de la vertu, Leibniz commence par remarquer que l'homme est irréductible à l'amour-propre qui ne concerne que le cas particulier d'un amour de soi dérégulé<sup>38</sup>. D'autre part, l'intérêt est assimilé à la recherche de l'utile, et « cet intérêt n'est point blâmable »<sup>39</sup>. On n'est « appelé intéressé » et donc victime d'un intérêt ou d'une recherche de l'utile blâmable « que lorsqu'on préfère l'utile prétendu à l'honnête »<sup>40</sup>, c'est-à-dire lorsque l'on cherche l'utile sans le plaisir qui peut y être rattaché. Le principe d'utilité, l'intérêt, est insuffisant pour rendre l'homme vertueux mais est porteur de vertu toutes les fois qu'il s'associe au plaisir de l'objet ou du profit recherché. Alors que les vertus sont utiles et qu'il entre même de l'intérêt dans toutes les vertus, ce principe est insuffisant pour critiquer la possibilité de la vertu. En effet, celle-ci relève principalement du principe du plaisir et du déplaisir. C'est donc à cette aune qu'il faut mesurer et juger les actions humaines. Le plus

---

36 Je m'appuie sur le texte de Foucher de Careil corrigé selon les indications de J. Lafond, et publié par Ch. Lazzeri et D. Reynié (éd.), in *Politiques de l'intérêt*, p. 277-293.

37 Le texte de L. des Bans, *L'art de connaître les hommes*, est une reprise de la *Fausseté* d'Esprit.

38 Leibniz, *Réflexions sur l'art de connaître les hommes*, De la prudence, p. 280.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*



## L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ?

souvent, il y a « concourance »<sup>41</sup> de l'honnête et de l'utile, et, comme le montre Leibniz dans la suite du texte, l'intérêt n'exclut pratiquement jamais le plaisir, ni, par conséquent, la vertu. Dans certains cas, qui correspondent au dérèglement de l'amour de soi en amour-propre, il peut y avoir de l'intérêt sans plaisir. À l'inverse, certaines actions ne sont pas explicables par l'utilité et par l'intérêt, mais uniquement à partir du plaisir, comme dans les cas du désintéressement ou de la douleur de la mort des proches et des amis<sup>42</sup>. Il est possible d'oublier ou de négliger le bien utile (l'intérêt) à cause du bien agréable et il y a désintéressement quand le principe du plaisir agit sans le principe d'utilité. De même, la douleur que l'on éprouve à la perte d'un proche ou d'un ami n'est pas nécessairement intéressée, car cette perte peut simplement provoquer la cessation d'un plaisir. Leibniz montre ainsi que non seulement l'intérêt n'est pas en lui-même condamnable, mais qu'il n'est pas non plus un principe explicatif suffisant et universel.

La critique de la valeur négative de l'intérêt et de la fonction universellement descriptive de ce principe procède d'un double déplacement qui s'opère sur la conception de la vertu et sur les principes permettant d'y accéder. D'une part, Leibniz admet que les principes des bonnes actions n'existent plus en soi, de manière substantielle, indépendamment du sujet ou de l'agent susceptible de vertu. Mais il s'éloigne de des Bans en transposant le bien et le mal dans leur mode d'être subjectif, le plaisir et le déplaisir, qui devient alors norme de la vertu et du vice, ce principe subjectif n'invalidant pas la vertu. D'autre part, et c'est sur cette question que Leibniz conclut ses réflexions, si des Bans prétend la vertu fautive et inaccessible à l'homme qui n'est gouverné que par son intérêt, c'est qu'il fait de l'invariabilité l'essence de la vertu. Or, répond Leibniz, le naturel change, les coutumes et les habitudes aussi. « Ainsi, les vertus

---

41 *Ibid.*

42 Contrairement à ce qu'affirme des Bans, le désintéressement n'est pas un stratagème pour mieux satisfaire ses intérêts, *ibid.*, Du désintéressement, p. 286.

## **CORPUS, revue de philosophie**

ne sont pas si enracinées qu'elles ne puissent se perdre »<sup>43</sup>. La destruction des vertus par l'intérêt dénoncée par des Bans ne doit donc rien à la pertinence de la notion d'intérêt ou du principe d'utilité, mais s'explique par une mauvaise conception de la vertu. En un mot, pour Leibniz, des Bans a traité du problème à l'envers. Si l'on accepte que la vertu puisse changer, s'acquérir et se perdre, alors on rend possible et pensable une vertu en l'homme. Les principes humains de la vertu que sont l'intérêt (le principe d'utilité) et le plaisir sont, certes, changeants et subjectifs, mais comme le critère de la vertu n'est pas la persévérance, ces principes permettent, par leur « concourance », d'y accéder.

*Les Réflexions sur l'art de connaître les hommes* montrent clairement que la discussion sur l'intérêt entendu comme principe descriptif recouvre celle du rapport de l'intérêt à la vertu. Peut-on penser la vertu lorsqu'il y a de l'intérêt ? Est-il suffisant ? Ou la rend-elle tout simplement impossible, au point qu'il serait le principe qui rend compte de la méchanceté et de la vanité humaine ? C'est alors la valeur normative de l'intérêt qui est interrogée.

### **Valeur normative de la notion d'intérêt**

#### *Complexité de l'évaluation normative de la notion d'intérêt*

Si l'intérêt entendu comme principe d'action est peu discuté dans sa fonction descriptive, il n'en est pas de même en ce qui concerne sa suffisance pour normer l'action : la querelle entre Leibniz et des Bans en témoigne, tout comme « les contestations sur le pur amour »<sup>44</sup> à la suite desquelles elle s'inscrit. Sur ce point, l'évaluation de l'intérêt semble d'abord différer selon les auteurs. En effet, dans la mesure où l'intérêt permet de décrire ce que sont les hommes dans leur nature, l'évaluation de sa

---

43 *Ibid.*, De la clémence, p. 292.

44 *Ibid.*, De la prudence, p. 280.

## L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ?

valeur normative dépend de la représentation qu'on s'en fait<sup>45</sup>. L'antihumanisme augustinien rend compte de la vanité de la nature de l'homme par la notion d'intérêt qui est, dans l'ensemble, évaluée négativement et dénoncée. En effet, bien que naturel, l'intérêt produit le plus souvent ses effets en usant d'artifices. Sa plasticité en fait un principe variable, incertain, qui l'apparente à des règles pragmatiques plus qu'à un principe de vertu. Il en représente la contrefaçon grimaçante sur le grand théâtre du monde. À l'autre extrême, l'humanisme de Leibniz, en assimilant intérêt et utilité, semble valoriser ce principe en tant qu'il est naturel et aisément conduit par la rationalité d'une bonne nature humaine. Entre ces deux pôles, on peut situer des formes mixtes, comme celles que présentent Nicole, Abbadie, ou encore l'abbé d'Ailly, chez qui la valeur de l'intérêt semble dépendre de son origine, qui peut être un amour propre passionné, ou un amour propre éclairé.

Néanmoins, une telle classification suppose que la notion d'intérêt soit évaluée de manière régulière et identique à l'intérieur de chaque courant, ou à tout le moins dans les textes d'un même auteur, ce qui n'est pas le cas. Au contraire, les évaluations semblent se contredire, et parfois dans des contextes très comparables<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Sur ce point, cf. la modélisation proposée par Ch. Lazzeri sur la composition des intérêts à partir de la conception du rapport raison/passions dans « Peut-on composer les intérêts ? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle ? », in Ch. Lazzeri et D. Reynié (éd.), *Politiques de l'intérêt*, p. 145 sq. ; Cf. également Ch. Lazzeri, « Les moralistes français du XVII<sup>e</sup> siècle : la suprématie de l'amour-propre et de l'intérêt », in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, p. 293 sq. On peut également se reporter à A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, qui fait de l'intérêt un mixte entre raison et passions.

<sup>46</sup> C'est ce que montre, par exemple, l'opposition de Fénelon à J.P. Camus, ou encore l'opposition apparente des évaluations de l'intérêt dans les *Pensées* de Pascal (par exemple, S. 78, B. 82 et S. 681, B. 194, in *Moralistes*, p. 336 et 519), ou dans le *Traité de Morale* de Nicole (vol. 3, p. 148 et p. 246 ou 192-193).

## CORPUS, revue de philosophie

Cette difficulté est à rattacher à la complexité de l'objet qu'il s'agit d'évaluer, à savoir ce qu'on entend par intérêt. L'intérêt détermine l'action du sujet à partir de la considération d'un objet, et de l'évaluation de ce qui, de cet objet, peut revenir au sujet qui a intérêt. On peut donc évaluer le principe d'intérêt de plusieurs manières selon que l'on considère sa nature ou que l'on s'attache aux conséquences ou aux effets de l'action. L'évaluation du principe dans sa nature peut arriver à des conclusions différentes lorsque l'examen porte sur l'objet qui détermine l'action, sur la nature du sujet, ou encore sur le mode de relation à l'objet que représente l'intérêt. Si, en revanche, on part de la considération de ses effets, le principe peut à la fois et sans contradiction être jugé comme mauvais ou impur en lui-même, mais rationnel ou bon dans ses effets.

*Évaluation de l'intérêt dans sa nature à partir de l'évaluation de la nature de l'objet de l'intérêt ou du sujet qui a intérêt*

Lorsque l'intérêt est évalué dans sa nature, on peut indexer sa valeur sur celle de l'objet. Si les objets, bien que dépourvus de qualités occultes, ont en eux-mêmes une valeur qui permette d'établir entre eux une hiérarchie, alors l'intérêt est valorisé positivement lorsqu'il porte sur les objets qui ont le plus de valeur, et négativement lorsqu'il porte l'agent vers des objets sans valeur. Ainsi, même dans des textes où l'intérêt est connoté négativement lorsqu'il s'agit d'un intérêt pour le sensible, pour l'apparence, pour les parties, ou pour les individus, on trouve une défense de l'intérêt pour Dieu<sup>47</sup>, pour la vie éternelle<sup>48</sup>, pour l'infinité<sup>49</sup>, pour l'âme<sup>50</sup>.

À défaut de pouvoir reconnaître une valeur en soi aux objets, la différence entre les objets dignes d'intérêt et les autres

---

47 Cf. Abbadie, *Traité de la religion chrétienne*, Rotterdam, R. Leers, 1684, vol. 1, section 1, chap. 17, p. 140 et chap. 16, p. 132.

48 *Ibid.*, vol. 2, section 2, chap. 16, p. 167.

49 *Ibid.*, vol. 2, section 3, tableau 5, p. 297.

50 *Ibid.*, vol. 2, section 3, tableau 8, p. 343. Cf. Pascal, *Pensées*, S. 681, B. 194, in *Moralistes*, p. 519.

## L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ?

dépend du sujet qui les évalue, et du rapport en lui entre raison et passions<sup>51</sup>.

Si l'on peut trouver ne serait-ce qu'une règle qui nous permette de distinguer les objets véritablement dignes d'intérêt de ceux qui n'en sont pas dignes, une faculté comme la raison qui permette de hiérarchiser les objets, comme on le voit dans les textes de Leibniz, ou encore, si l'amour propre peut être éclairé, comme c'est le cas chez Nicole, l'abbé d'Ailly, ou Abbadie, alors le principe d'intérêt n'est pas critiqué en lui-même mais relativement à l'évaluation que le sujet fait des objets sur lesquels il se porte.

En revanche, si le sujet qui a intérêt est incapable de discerner la valeur des objets auxquels il se rapporte parce qu'ils ont une valeur identique en eux-mêmes ou parce qu'il est dépourvu des moyens de reconnaître leurs différences et que tous sont équivalents à ses yeux, alors l'intérêt ne manifeste rien d'autre que l'impuissance et la vanité des hommes. Dans ce cas, comme le montrent les dénonciations des textes les plus radicaux des augustiniens, il joue le rôle d'un principe descriptif, mais ne peut pas être pris pour un principe d'action valable<sup>52</sup> parce qu'il subvertit les valeurs<sup>53</sup>. L'homme qui ne porte pas son intérêt sur Dieu le fait généralement porter sur lui-même. Ainsi, l'intérêt n'est pas seulement un effet de l'amour-propre, il en est le principe constitutif, il en est « l'âme »<sup>54</sup>. Lorsque l'homme « s'est mis à la place de Dieu », qu'il est « devenu amoureux et adorateur de lui-même », son intérêt est « la règle de ses actions et de sa conduite »<sup>55</sup>. Avec la figure de l'intérêt propre, le sujet

---

51 Cf. la modélisation de Ch. Lazzeri, « Peut-on composer les intérêts ? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle ? », in *Politiques de l'intérêt*, p. 145 sq.

52 La Rochefoucauld, *Maximes*, Maxime 66, in *Moralistes*, p. 140.

53 *Ibid.*, Maxime 171, p. 149. Cf. Esprit, *Fausseté*, II, 27, p. 228-229.

54 La Rochefoucauld, *Maximes non publiées*, Maxime 24, in *Moralistes*, p. 190.

55 Esprit, *Fausseté*, « À Monseigneur le Dauphin », I, p. VI.

## CORPUS, revue de philosophie

qui a intérêt, fin et objet de son intérêt, alpha et oméga de la relation, principe et fin de l'action, ne peut qu'accroître son incapacité à considérer les objets visés pour eux-mêmes : l'intérêt fausse son jugement, il en fait un juge en sa propre cause. Comme le soulignent de nombreux textes, bien que l'on ne voie et que l'on n'agisse que par lui, il est aveugle et nous rend paralytique dès qu'il s'agit de celui des autres<sup>56</sup>. Pour l'antihumanisme augustinien, l'intérêt représente l'incapacité de l'homme à discerner les objets qui ont objectivement une valeur, et ses critiques témoignent de la difficulté à penser un principe d'action rationnel et objectif immanent au sujet.

### *Évaluation de l'intérêt dans sa nature en tant que modalité de la relation*

Évalué dans sa nature, mais indépendamment de son objet, l'intérêt est également estimé en tant que modalité de la relation, en concurrence avec d'autres, comme l'amour et le principe d'utilité.

À la différence de l'amour, qui est don sans attente d'un retour, abandon de soi qui suppose une absolue confiance, l'intérêt ne se rapporte à l'autre qu'avec méfiance et sans se perdre en lui. La relation d'intérêt exige des garanties, un revenu proportionnel au risque encouru, et l'agent cherche d'abord à tirer parti de son engagement. Toute relation où il entre de l'intérêt est impure, et c'est à ce titre que le piétisme, en se référant à la mystique qui n'était d'ailleurs pas si radicale sur ce point, condamne non seulement l'intérêt qui se porte vers les objets sensibles, mais également l'amour de Dieu intéressé, au nom du pur amour. L'amour pur est don, abandon de soi à Dieu. On ne l'aime véritablement que lorsque l'on se donne à lui sans garantie, même par « supposition impossible », dans l'assurance qu'il n'y a ni bénéfice ni profit à attendre en

---

<sup>56</sup> La Rochefoucauld, *Maximes non publiées*, Maxime 24, in *Moralistes*, p. 190.

## L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ?

retour<sup>57</sup>. Du même coup, celui qui, comme Bossuet, envisage qu'il puisse entrer de l'intérêt dans notre amour de Dieu, renverse sa nature et subvertit la foi par la méfiance et la prévention que tout intérêt présuppose. L'amour intéressé pour Dieu réduit son infinité à la finitude de l'homme, à ses besoins, à son inquiétude, et rate sa démesure. L'intérêt entache la foi d'intentions obscures, de calculs peu avouables. En revanche, Bossuet, qui condamne l'intérêt dans certains textes, avoue que l'on peut aimer Dieu même avec un intérêt, en ce qu'il est humain de rechercher l'assurance d'une récompense pour sa foi. D'une part, on peut être assuré que Dieu nous rendra ce que nous lui avons donné et cette garantie, loin de dégrader sa toute puissance et son infinité, en procède. D'autre part, il est humain de se demander quels avantages on peut avoir à aimer Dieu. Bossuet ne critique pas l'intérêt qui entre dans l'amour des hommes pour Dieu, mais y voit au contraire un principe d'action qui, par l'espoir du gain ou de l'avantage, motive l'engagement.

Pour des raisons comparables, on trouve une évaluation positive de l'intérêt dans des contextes où il est dénoncé comme impur dans sa comparaison avec l'amour. En effet, lorsqu'on s'adresse à un athée qui n'est pas dans la méfiance, mais dans l'incrédulité et l'indifférence, l'intérêt se présente comme une forme minimale de relation susceptible de porter vers Dieu et de rompre le scepticisme. Ainsi, dans le *Discours de la machine* et dans la *Lettre pour porter à rechercher Dieu*<sup>58</sup>, l'intérêt pose moins le problème de la connaissance de l'objet qui doit déterminer l'action qu'il ne permet de penser la possibilité et la nécessité d'une relation de l'homme à Dieu. Alors qu'« il faut parier », Pascal cherche étrangement à convaincre son interlocuteur par « ce qui vous intéresse le moins ». Ce moindre intérêt ne peut être compris comme un moindre avantage, puisqu'il s'agit des conséquences du pari sur l'existence de Dieu. Comme cet objet « infiniment incompréhensible » qui n'a « nul

---

57 Cf. M. Terestchenko, « Fénelon (1651-1715) et Bossuet (1627-1704) : la querelle sur le pur amour », in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, le bonheur et l'utile*, p. 388 sq.

58 Pascal, *Pensées*, S. 680-681, B. 233, 194, in *Moralistes*, p. 514-523.

## CORPUS, revue de philosophie

rapport à nous » ne peut pas être, en tant que tel, déterminant, le pari s'appuie sur une négation. Ce qui intéresse le moins, c'est le caractère fini et vain de nos biens humains lorsqu'ils sont comparés à l'infinité des biens futurs que l'on gagnera probablement si on parie sur Dieu. En comparant le gain espéré à la perte, que Pascal réduit à rien, on voit que l'absence de prise de risque est moins intéressante que le pari sur Dieu. Inversement, ce qui intéresse le moins, c'est le choix qui nous porte le moins de préjudice. Le moindre intérêt, c'est alors l'engagement qui, problématique bien que nécessaire, est rendu possible parce qu'il demande les moindres garanties, le plus petit acquiescement. Ainsi, « ce qui vous intéresse le moins » renvoie moins à une détermination de l'action par son objet (Dieu) qu'à une modalité de l'action, à l'attache ou à la relation minimale qui peut engager l'incroyant lorsqu'il s'en tient aux « lumières naturelles » et que « la raison n'y peut rien déterminer ». Critiqué en ce qu'il représente une forme impure de la relation, le moindre intérêt vaut mieux que la rupture, la parfaite indifférence ou l'insensibilité<sup>59</sup>. L'intérêt, certes impur, pétri de notre amour propre et de la vanité de notre nature, permet d'ouvrir à la foi sans présupposer de dispositions particulières. Il repose sur une forme de raison minimale, universelle, qui exclut que quiconque puisse justifier de son renoncement à chercher Dieu :

« [Cette négligence] m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit. Elle m'étonne et m'épouvante ; c'est un monstre pour moi. Je ne dis pas ceci par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle. J'entends au contraire qu'on doit avoir ce sentiment par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour propre. Il ne faut pour cela que voir ce que voient les personnes les moins éclairées »<sup>60</sup>.

Évalué dans sa nature, mais indépendamment de son objet, l'intérêt est également en rapport avec l'utilité qu'il recouvre en

---

<sup>59</sup> Pour Pascal, il est incompréhensible « d'être insensible à mépriser les choses intéressantes et devenir insensible au point qui nous intéresse le plus », *Pensées*, S. 2, B. 197, in *Moralistes*, p. 322.

<sup>60</sup> *Ibid.*, S. 681, B. 194, in *Moralistes* p. 520.



## L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ?

partie sur la question des moyens et des fins<sup>61</sup>. C'est ce que montrent les *Réflexions sur l'art de connaître les hommes* : « lorsque ce n'est pas le plaisir mais l'utilité qui nous fait agir, il se peut dire que l'on agit par intérêt »<sup>62</sup>. Comme on l'a vu, en tant qu'utile, « cet intérêt n'est point blâmable »<sup>63</sup>, il ne l'est que « lorsqu'on préfère l'utile prétendu à l'honnête »<sup>64</sup>, c'est-à-dire lorsque l'on se trompe d'objet. C'est alors qu'on est appelé « intéressé ». Leibniz suppose l'intervention de la raison, faculté qui nous permet de discerner entre les objets et qui permet à l'intérêt de recouvrir le principe d'utilité. Mais l'intérêt n'est pas nécessairement rationnel ni raisonnable, comme lorsqu'il émane de l'amour-propre. Dans sa comparaison avec le principe d'utilité, la notion d'intérêt est en relation avec la conception que les auteurs se font des qualités du sujet. Ainsi, aux antipodes de Leibniz, pour une grande partie des augustiniens qui se représentent l'homme dévoré par son amour-propre et ses passions, et dénué de raison, l'intérêt se substitue au principe d'utilité, qu'il singe et contrefait. L'utilité suppose une rationalité de l'objet ou du sujet, que l'intérêt n'exclut pas, mais qu'il ne présuppose pas nécessairement.

### *Évaluation de l'intérêt à partir de la considération de ses effets*

L'intérêt n'est pas seulement évalué dans sa nature. Comme principe d'action, il l'est également sur ses effets. L'évaluation de la notion peut alors être ambivalente dans des textes d'un même auteur, comme on le voit par exemple dans les *Pensées diverses* de l'abbé d'Ailly ou les *Essais de morale* de Nicole, lorsque ce principe jugé mauvais ou impur en lui-même, est considéré comme rationnel ou bon dans ses effets, en ce qu'il permet de

---

61 Cf. J. Gaudemet, « Utilitas publica », in *Politiques de l'intérêt*, p. 5-36 ; cf. Ch. Lazzeri, Introduction à H. de Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*.

62 Leibniz, *Réflexions sur l'art de connaître les hommes*, De la prudence, p. 280.

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*

## CORPUS, revue de philosophie

penser une origine humaine de la vertu, entendue comme honnêteté.

Ainsi, l'abbé d'Ailly défend une conception de la vertu enracinée dans l'amour-propre et le dédouble selon qu'il est inconsideré et aveugle ou au contraire « circonspect et fort éclairé »<sup>65</sup>. Comme le mouvement de l'amour-propre bien réglé produit l'honnêteté, il n'a rien de condamnable<sup>66</sup>. L'intérêt fait les honnêtes gens, rend possible la société civile. Principe rationnel, il peut être considéré comme un fondement solide et fiable pour l'action.

Dans les *Essais de morale*, après avoir opposé « la charité qui rapporte tout à Dieu » et « l'amour propre qui rapporte tout à soi »<sup>67</sup>, Nicole montre qu'« il n'y a rien néanmoins de si semblable aux effets de la charité, que ceux de l'amour-propre ». En effet, « un amour-propre éclairé, qui sait connoître ses vrais intérêts » produit des effets dont on ne peut plus discerner la véritable origine tant ils sont proches de ceux que produit la charité. Cette « conformité d'effet en des principes si différents » permet d'attribuer à l'intérêt une valeur quasi identique à celle de la charité. Comme beaucoup d'auteurs d'inspiration augustinienne, Nicole attribue à l'intérêt le rôle d'un substitut de la charité et de la grâce. Mais à la différence de ses pairs, qui y voient un principe négatif et destructeur, Nicole envisage sa suffisance : « pour rendre les hommes heureux dès cette vie, il ne faudroit au défaut de la charité, que donner à tous [les hommes] un amour-propre éclairé, qui sût discerner ses vrais intérêts »<sup>68</sup>. Dans la suite du texte, Nicole développe le paradoxe d'une société menée uniquement par l'amour-propre éclairé et l'intérêt, société dans laquelle, néanmoins, « on ne verroit partout que la forme et les caracteres de la charité »<sup>69</sup>. Leurs effets

---

65 Abbé d'Ailly, *Pensées diverses*, 2, in *Moralistes*, p. 261.

66 *Ibid.*, 3, p. 262.

67 Nicole, *TM*, vol. 3, p. 147-148.

68 *Ibid.*, p. 198.

69 *Ibid.*, p. 199.

## L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ?

sont identiques au point qu'« il est très difficile de discerner en nous-mêmes si nous agissons par charité ou par amour-propre »<sup>70</sup>. Nicole défend donc explicitement l'idée que, lorsqu'il provient d'un amour-propre éclairé, l'intérêt n'est pas mauvais, il produit même de bons effets, ce qui en fait un principe d'action positif. Cette valorisation de l'intérêt et de l'amour-propre par une « raison des effets » est justifiée par l'incapacité où nous sommes de distinguer le bien du mal de manière objective. L'amour-propre, quoiqu'éclairé, reste un amour-propre. Il agit par un mouvement d'intérêt, c'est-à-dire de « respect humain et de crainte purement servile »<sup>71</sup>. En ce sens, le principe d'action est aussi mauvais que l'objet et les mobiles qui le déterminent. Cette première incapacité est alors redoublée par celle où nous sommes de discerner les principes qui, en nous-mêmes, nous déterminent à agir. Comme nous sommes dans des ténèbres que Dieu a voulu pour nous utiles et avantageuses, que l'obscurité du principe nous conduit donc à « prendre le parti de faire toujours ce qui est commandé »<sup>72</sup>, pour de mauvaises raisons, nous sortons à la fois de l'inquiétude provoquée par notre ignorance et de la paresse qui prenait pour excuse l'incertitude de l'existence ou de l'efficacité de la grâce. On agit par intérêt non pas en vue du bien, mais par peur du mal et pour éviter un préjudice<sup>73</sup>. L'intérêt est donc un principe d'action impur, dont il s'agit de nous purifier autant qu'il nous est possible<sup>74</sup>, et un

---

70 *Ibid.*, p. 200.

71 *Ibid.*, p. 244.

72 *Ibid.*, p. 245.

73 La référence à Augustin est sans équivoque : « ils savent que l'incertitude où ils sont, si c'est la grace ou l'amour-propre qui les fait agir, ne les doit pas empêcher d'agir. Faites, faites, ces choses, dit Saint Augustin, par la crainte de la peine, si vous ne le pouvez pas encore par l'amour de la justice, c'est-à-dire par la charité ; et en les pratiquant, ils ne doivent pas juger qu'ils n'agissent que par cupidité et par intérêt, puisque leur coeur leur est inconnu, et qu'ils ne doivent pas juger témérairement d'eux-mêmes non plus que des autres », *ibid.*, p. 248-249.

74 *Ibid.*, p. 246.

## **CORPUS, revue de philosophie**

principe d'action valable, dans la mesure où ses effets sont conformes et aussi rationnels que ceux de la grâce.

On peut donc parler d'une ambivalence de l'évaluation normative de la notion d'intérêt. Cette ambivalence tient à l'indétermination de l'objet de l'intérêt, à différentes conceptions de la nature de l'homme, à la question de la possibilité d'une rationalité propre à l'action déterminée par un intérêt et à celle des effets qu'elle produit. Elle repose également sur l'ambiguïté qui détermine la notion à l'origine : comme elle signifie à la fois le dommage et l'avantage, l'utilité et le préjudice, elle travaille la représentation de la valeur et la détermine comme problématique.

### **Intérêt et ambivalence**

La diversité des évaluations de la notion est inséparable du fait que celle-ci pose la question de l'identité, de la conservation et de l'appropriation *à rebours*, à partir du rapport à l'objet, du rapport à l'autre, de la valeur du rapport à la différence. Bien que cette lecture soit moins immédiate que celle qui réduit l'intérêt à la recherche d'un avantage, il est intéressant de conserver cette ambivalence du rapport qu'un agent entretient avec son objet pour donner leur profondeur aux textes. En fonction des contextes et de la conception que les auteurs se font du sujet, cette tension interne à la notion prend des formes plus ou moins complexes, qui déterminent son évaluation.

Sous sa forme la plus simple, l'intérêt signifie un retour attendu ou représenté, le plus souvent, donc, la recherche de l'utile ou de l'avantage. Mais cette utilité ou cet avantage ne sont pas donnés immédiatement, idéalement ou objectivement déterminés, ni en eux-mêmes, ni dans les moyens qui permettent d'y accéder. Il faut donc les déterminer, les « mesnager ». Il y a intérêt lorsqu'un utile subjectivement et ponctuellement déterminé peut se révéler nuisible dans une autre perspective, dans une autre situation, pour un autre sujet.

## L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ?

L'intérêt est également pensé sur le mode de l'utile qui présuppose le nuisible comme condition de sa réalisation, ou bien parce que le sujet ne peut produire son utilité qu'en nuisant à l'autre, ou bien parce que le sujet doit commencer par agir de manière apparemment nuisible pour lui-même afin de se procurer dans un second temps un avantage plus important ou une véritable utilité. Lorsque l'intérêt permet la conservation d'un sujet aux dépens des autres<sup>75</sup>, on voit que c'est dans le même mouvement qu'il se rend nuisible pour les autres en vue de son utilité propre et qu'il se nuit, puisque se conserver aux dépens des autres, c'est aussi en être dépendant, renoncer à une autarcie, se mettre à leur merci. Ce renoncement est pourtant avantageux, en ce qu'il lui permet de se conserver, d'accroître ses ressources, de mieux définir son identité et ses qualités. Il en va de même lorsque la conservation ou l'accroissement d'un être, envisagé comme tout, dépend du sacrifice de certaines de ses parties.

Enfin, l'intérêt est l'utile vers lequel on se replie par crainte du nuisible. Dans ce cas, l'action n'est pas faite pour l'utile ou le bien lui-même, mais ceux-ci sont visés par défaut, par crainte du préjudice qu'entraînerait la recherche d'autre chose. L'intérêt dépend alors de la représentation d'une nuisance, d'un dommage ou d'une peine à éviter, et de celle des moyens permettant son évitement.

L'ambivalence de l'intérêt entendu comme principe d'action ne tient donc pas uniquement à l'indétermination de sa matière et à sa détermination subjective. La notion caractérise également l'ambivalence de l'action et révèle la difficulté de s'en représenter la valeur. Les évaluations qui en appellent à l'intérêt sont toutes relatives et courent le risque du relativisme. L'impureté de l'intérêt tient au fait qu'il ne peut valoriser qu'en dévalorisant : il

---

<sup>75</sup> Dans les textes, la notion d'intérêt engage toute une thématique de la dépendance et de l'attachement, donc de la relation et de son ambivalence, dès lors que l'on y voit une nécessité, un remède à l'absence d'une relation naturelle, fondée et immuable, ou dans l'impossibilité de concevoir une conservation autarcique de l'être.

## **CORPUS, revue de philosophie**

règne dans un monde de l'ambivalence, de l'indétermination des valeurs pour le sujet agissant, mais aussi de l'ambivalence de l'action, de ses modes, de ses causes déterminantes, et du rapport de ces causes aux effets qu'elles produisent. C'est donc de multiples façons que travaille la notion d'intérêt, au cœur de la représentation qu'on se fait de la valeur.

DONATIENNE DUFLOS DE SAINT AMAND  
LYCEE ALCIDE D'ORBIGNY  
44830 BOUAYE

**LETTRE DE JEAN DE SILHON  
A PHILIPPE COSPEAN, EVEQUE DE NANTES  
DANS LE RECUEIL DE LETTRES NOUVELLES,  
EDITE PAR NICOLAS FARET, PARIS, 1627<sup>1</sup>**

**Présentation du texte**

En guise de complément à la publication de la troisième partie du *Ministre d'État, De la certitude des connaissances humaines*, dans la collection du Corpus, nous publions ici une lettre importante de Silhon parue dans le *Recueil de lettres nouvelles* par les soins de l'« homme de cour » Nicolas Faret<sup>2</sup>. En 1626, Silhon avait publié son livre *Les deux vérités*, qui reçut un excellent accueil dans les milieux ecclésiastiques cultivés, notamment de la part de Philippe Cospean, alors évêque de Nantes. Silhon lui répond dans cette lettre publiée dans le *Recueil Faret* en 1627, et que nous reproduisons ici. Comme pourront le constater ceux qui connaissent ou connaîtront *De la certitude des connaissances humaines*, ce texte « de jeunesse » annonce clairement le programme de travail que s'était fixé très tôt Jean de Silhon. Je présenterai d'abord le recueil de Nicolas Faret, qui mériterait certainement une édition critique, pour ensuite analyser le contenu de la Lettre de Silhon.

- 
- 1 Ce texte est pour l'essentiel une reprise de la présentation de cette lettre pour notre thèse de doctorat, *Le lien civil. Morale publique, obéissance et gouvernement à l'âge classique. Jean Bodin, Pierre Charron et Jean de Silhon*, sous la direction de F.Markovits, Université de Paris-X Nanterre, 2000.
- 2 Nicolas Faret, *Recueil de lettres nouvelles*, Paris, 1627 ; pour la lettre de Silhon, p. 450-508, cité *Lettre...* pour la suite du texte. Nous citons le texte d'après cette édition, bien que nous en reproduisons ici la totalité.

### Le « recueil Faret » et les écrivains au service de Richelieu

Le recueil publié par les soins de Faret est composé de textes de Malherbe, de son neveu Colomby, de Silhon et de Boisrobert, bref, d'hommes de lettres ayant des vues à la fois politiques et littéraires, la plupart étant proches du gouvernement de Richelieu<sup>3</sup>. Faret, par exemple, est chargé par Richelieu de différentes missions : il devient à la fois conseiller et secrétaire du roi, tout en maintenant son service à la maison de son premier protecteur, le comte d'Harcourt<sup>4</sup>. Sans être à proprement parler un traité politique, le *Recueil...* révèle à plusieurs égards les tendances idéologiques favorisées par la politique de Richelieu. L'ouvrage avait pour but premier de redorer l'image de Richelieu auprès des gens de lettres et du public cultivé à une époque où la politique du cardinal faisait l'objet de nombreuses critiques<sup>5</sup>. La majorité des lettres du

---

<sup>3</sup> Le recueil propose également les lettres de Molière d'Essertines, de Plassac, de Le Brun, de Godeau, de Conac, Breval, Racan et Guez de Balzac. Cf. A. Adam, *Histoire de la littérature française*, t. I, Paris, Albin Michel, 1948, p. 215 et sq. Cf. également W. F. Church, *Richelieu and Reason of State*, Princeton, Princeton University Press, 1972 ; E. Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'âge classique*, Paris, Armand Colin, 1966, rééd. Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'humanité », 2000, p. 208-214. L'éditeur du recueil, Nicolas Faret, est l'auteur de traités sur les arts de la cour et sur le gouvernement des princes : *Des Vertus nécessaires à un prince pour bien gouverner ses sujets*, Paris, 1623 ; *L'Honneste Homme, ou l'Art de plaire à la Court*, Paris, 1630.

<sup>4</sup> Cf. E. Thuau, *op.cit.*, p. 209 et A. Adam, *op. cit.*, t. I, p. 214-215.

<sup>5</sup> 1627 est l'année de la rupture des relations franco-anglaises et celle où La Rochelle est soulevée par les Rohan. Cf. R. Mousnier, *L'homme rouge ou la vie du cardinal de Richelieu (1585-1642)*, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 501 ; cf. tout le chap. IV de la quatrième partie sur le mécénat culturel et la propagande politique de Richelieu et chap. VII et VIII de la troisième partie sur la politique intérieure et extérieure de Richelieu à cette époque.



## Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon...*

volume sont consacrées à justifier l'obéissance inconditionnelle des sujets à l'autorité du souverain et à celle de son ministre cardinal.

La préface de l'ouvrage souligne la domination exercée par Richelieu sur ses auteurs. La plupart seront d'ailleurs nommés à l'Académie française lors de sa création par le cardinal en 1634<sup>6</sup>. Devant les bienfaits d'un tel ministre d'État, toute forme de désobéissance est vue comme un acte allant à l'encontre de ce qui favorise l'épanouissement politique et intellectuel du royaume. On y trouve dénoncées à maintes reprises, dans la lettre de Malherbe qui ouvre le recueil, mais aussi, comme on le verra, chez Silhon, les ligues et factions rebelles à l'autorité du Prince. Dans son sens politique, le recueil se présente comme une défense de l'autorité des souverains et de l'obéissance inconditionnelle des sujets, dont la personne de Richelieu représente la garantie la plus sûre, étant donné l'éclat quasi divin de sa personnalité<sup>7</sup>.

Dans leurs lettres, Malherbe et Colomby font valoir chacun à sa manière l'importance cruciale d'un gouvernement puissant. L'autorité du gouvernement, disent-ils en substance, assure la permanence et dès lors la légitimité de celui-ci. Si le gouvernement demeure dans les limites de la raison, en d'autres termes, s'il ne s'égare pas dans l'arbitraire du despotisme, le roi est bien au-dessus des lois puisqu'il est celui-là même qui donne un sens et une effectivité aux lois. Les deux lettres de Colomby qui font partie du *Recueil...* témoignent de la même crainte devant les humeurs du peuple et les séditions de toutes sortes, d'où l'importance d'un gouvernement fort mais conforme dans ses actes aux préceptes des lois naturelles.

---

6 Fondée en 1634, l'Académie n'est officialisée que l'année suivante par Louis XIII.

7 Cf. E. Thuau, *op. cit.*, p. 211, qui cite la lettre de Malherbe qui ouvre le recueil, p. 48 : « ... il y a en cet homme quelque chose qui excède l'humanité [...]. »

## CORPUS, revue de philosophie

### La lettre de Silhon

C'est ce même souci qui anime la lettre de Silhon à l'évêque de Nantes. La publication de ce texte dut servir la cause de Silhon auprès de Richelieu, car comme la plupart des autres lettres du recueil Faret, elle célèbre les vertus du cardinal et loue les mérites d'une obéissance inconditionnelle des sujets à l'autorité du souverain et de son ministre d'État. Après le succès des *Deux vérités*, la publication de la lettre du recueil confirme Silhon dans son rôle d'écrivain engagé au service du « cabinet » de Richelieu. Cette lettre est de loin, pour ce qui a trait à la politique, la plus intéressante de tout l'ouvrage dans la mesure où son propos est apparemment mieux contrôlé par l'auteur, qui profite de l'occasion qui lui est donnée pour annoncer le plan d'ensemble de ses prochaines œuvres. On y retrouve, à l'état d'esquisses, les principales idées qu'il développera par la suite ainsi que les véritables cibles visées par ses thèses. Silhon va condamner ouvertement la politique de Machiavel. C'est d'abord chez Machiavel que Silhon dénonce un relativisme dangereux qu'il associera plus tard à Montaigne, jusqu'à faire de celui-ci, dans les œuvres qui suivront la publication du recueil Faret, le réel responsable de l'influence du machiavélisme.

#### 1. Intérêt et nécessité

Sans désirer mettre de côté le caractère religieux de l'union civile, Silhon déplore dans la *Lettre...* toute forme de gouvernement où l'« intérêt public » est déterminé par des considérations morales ou religieuses contraires aux intérêts propres du pouvoir souverain. La confrontation dans la *Lettre...* entre deux maximes, l'une de Machiavel, l'autre de saint Paul, voit même la vision paulinienne de la justice – où le mal ne saurait en aucun cas produire un bien conforme au juste – être tempérée par l'« intérêt d'État ». Mais, prend soin de préciser Silhon, toute science politique, même si elle est fondée sur l'intérêt d'État, doit demeurer morale, c'est-à-dire être en « harmonie avec les maximes de la Conscience ». Si l'homme de la Religion Chrétienne est libre de pécher ou non, ce défaut de son être n'en est pas moins compensé par une « force au-dessus

## Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon...*

de la Nature » dont on peut s'attendre à ce qu'elle régularise la recherche des biens et la détourne des chemins de l'iniquité :

« Et d'autant que je viens de dire que la Religion Chrétienne avec la liberté de pécher qu'elle laisse, fournit de la force au dessus de la nature pour ne le pas faire : je prendrai de là occasion de combattre cette maxime de Machiavel qui est le fondement de son Prince, *que pour parvenir à quelque bien on peut se servir de moyens injustes*, contraire à celle de saint Paul, qui dit *que la damnation de ceux là est juste qui font du mal afin qu'il en arrive du bien*. Sur l'explication de ces deux maximes se formera l'harmonie que je médite des maximes d'État, avec celles de Conscience<sup>8</sup>. »

Silhon montre donc d'entrée de jeu dans la *Lettre...* ses réserves à l'égard des thèses où la nécessité est conçue comme la seule fin véritable de l'État (*necessitas non habet legem*). Mais, fait-il remarquer immédiatement après, les excès contraires – le rejet catégorique d'une politique de l'intérêt –, même s'ils sont commandés par des sentiments honorables, peuvent mener l'État à sa ruine et par là provoquer chez les individus privés de sa force contraignante une faillite morale bien plus grave encore. Silhon s'oppose ainsi aux premières thèses antimachiavéliennes, que l'on retrouve par exemple chez Trajano Boccalini, pour qui « l'intérêt est le vrai tyran de l'âme des tyrans, et même des princes qui ne sont pas des tyrans »<sup>9</sup>. Aussi faut-il rechercher une politique de conciliation, « quelque milieu », dit-il, où la conciliation de la morale et de l'intérêt public ne serait pas dénaturée par les moyens employés pour la conservation de l'État.

Dans le recueil Faret, Silhon se propose donc de « méditer » l'harmonie des « maximes d'État avec celles de Conscience », afin

---

8 *Lettre...*, p. 476.

9 Cité par M. Senellart, « La raison d'État antimachiavélienne. Essai de problématisation », dans C. Lazzeri, D. Reynié, *La raison d'État : Politique et rationalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 15.

## CORPUS, revue de philosophie

d'en tirer une règle de politique à la fois conforme à la raison naturelle et aux impératifs concrets du gouvernement :

« Surtout il est nécessaire que le Ministre d'État possède parfaitement et en leur vrai sens quelques maximes afin de marcher sans trouble dans les affaires. Je discourerai sur les principales et marquant les circonstances et les raisons qui les tiennent dans les termes de la justice, ou qui les jettent dans l'injustice, je les mettrai en leur droit usage [...] C'est une connaissance qui n'est pas moins nécessaire à un Ministre d'État pour le bien gouverner, que le Soleil à la nature pour la maintenir ; car quoi que ceux qui ne reconnaissent point d'autres biens que l'utile, ni d'honnêteté qu'en la bienséance, soient toujours pernicieux ; ceux qui ont l'âme bonne ne causent pas quelquefois de moindres ruines par les scrupules de la conscience ; et néanmoins cette science si importante se trouve par je ne sais quel malheur la plus sophistiquée de toutes. De ceux qui en font profession les uns se jettent sur l'extrémité de l'injustice, comme Machiavel et sa secte que Jules César semble avoir fondée par ce dire, *s'il faut violer le droit que ce soit pour régner*, d'autres penchent un peu trop vers l'autre extrémité, et n'élargissent pas assez les bornes de ce que l'intérêt public rend légitime, comme ceux qui pour redresser un bois courbé le plient de l'autre côté : il y a encore quelque milieu ce me semble que la conscience peut fournir et que les affaires requièrent<sup>10</sup> ».

Comment déterminer ce « milieu » et à l'aide de quels critères ? En d'autres termes, comment reconnaître la spécificité

---

<sup>10</sup> *Lettre...*, p. 477-478. Cf. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639), Paris, Les Éditions de Paris, 1988, chap. III : « Avec quelles précautions et en quelles occasions on doit pratiquer le coup d'État » p. 112, qui fait référence, non pour la condamner mais pour en louer le sens cette fois, à la maxime *s'il faut violer le droit que ce soit pour régner*. Pour mieux comprendre le gouffre qui sépare Naudé de Silhon sur ce point, il faut lire la définition du coup d'État par Naudé : « excès du droit commun, à cause du droit public », chap. II, p. 101. Naudé a pu lire la lettre du recueil Faret, mais un tel type de maxime apparaît de manière trop fréquente dans les textes pour que l'on puisse reconstituer leur circuit littéraire.

## Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon...*

des affaires politiques et le corrélat rationnel du savoir propre à ces dernières sans par cela même fragmenter la raison ? Une raison éclatée dans différents domaines perd automatiquement son caractère d'universalité, ce qui signifie qu'elle n'est alors plus une raison mais un simple instrument de légitimation propre à chaque action commise ou envisagée. Or, selon Silhon, le propre de la nature humaine est de « vivre selon la raison » parce « qu'il est certain que l'homme est plutôt né pour la raison que pour la société, celle-ci est la branche et l'autre est le tronc<sup>11</sup> ». Dès lors, il semble que la politique et les contingences sociales ne doivent pas déterminer le principe de raison propre à une action donnée, mais au contraire s'y conformer.

### *2. Le problème politique de la religion*

On pourrait objecter à Silhon qu'il semble écarter d'emblée toute place à la religion dans l'édification du système de la société, notamment en matière de rapports entre le souverain et ses sujets. Silhon reconnaît d'abord que si les bases de la foi sont présentes chez la plupart des hommes, les voies de la religion suivent un chemin plus complexe, tant et si bien que ces dernières servent parfois des fins qui ne sont pas d'ordre spirituel. Pourtant, dit Silhon, si le nombre de religions différentes représente un danger réel, plus grave encore est la « qualité des personnes qui les suivent »<sup>12</sup>. Parmi ces personnes, Silhon reconnaît l'auteur subversif du *Prince* et du commentaire de Tite-Live. Dans le cas de Machiavel et de ses disciples, c'est leur athéisme qui est vu par Silhon comme une religion dangereuse, puisqu'il laisse place à l'utilisation de la religion à des fins politiques. Pour « Machiavel et sa secte », qui font « servir la religion à l'État », il n'y a « point de Divinité », ce qui a pour effet de ne laisser aucun « autre état pour les hommes que le présent »<sup>13</sup>, les hommes étant ainsi à même d'obéir à une religion d'État qui n'a d'autre but que de servir celui-ci.

---

11 *Lettre...*, p. 488.

12 *Lettre...*, p. 454.

13 *Ibid.*

## CORPUS, revue de philosophie

L'idée selon laquelle le machiavélisme laisse les hommes dans l'état dangereux du « présent » est emblématique de toute la pensée politique de Silhon, puisqu'elle réunit en une même condamnation les deux adversaires qu'il entend combattre. D'une part, elle présente le problème politique de la religion : doit-elle servir l'État ou au contraire s'en dissocier complètement, quitte à ce que les passions populaires et la puissance des grands ne connaissent plus les freins moraux de la religion ? La religion serait alors réservée au seul domaine du for intérieur, et ne pourrait plus être accusée de favoriser la puissance des grands ni de donner lieu aux séditions au sein de l'État. Or, dit Silhon, le problème tient à l'impossibilité de penser le lien civil sans l'apport de la religion, même si cette dernière ne doit pas être soumise à des fins contraires à son principe. D'autre part, elle annonce un axiome de la pensée de l'auteur, c'est-à-dire la nécessité de la religion chrétienne (« la meilleure de toutes, à cause que la plus morale »<sup>14</sup>) pour une existence humaine digne de ce nom.

Pour Silhon, raison et religion participent d'une même réalité, celle de l'harmonie naturelle établie par Dieu. Il n'y a pas et ne peut y avoir d'opposition au sens strict entre elles<sup>15</sup>. Sans la raison, l'homme est jeté en dehors du monde voulu par Dieu : il n'appartient plus qu'à lui-même et devient son seul maître, ce qui pour Silhon est le pire esclavage. Or l'homme soumis à une telle tyrannie en vient à agir selon les circonstances du moment sans reconnaître qu'il est de cette manière en passe de perdre ce

---

14 *Lettre...*, p. 456.

15 Silhon s'oppose en cela au « fidéisme ». Le fidéisme refuse toute forme d'articulation de la foi à la raison et rejette les raisons de la croyance : la foi, disent les fidéistes, n'a pas à chercher un fondement ailleurs qu'en elle-même. Ainsi elle sera pure et ne sera pas une religion à la gloire de l'homme mais à la gloire de Dieu. Cf. F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 29 *et sq.* ; Du même auteur voir aussi : « L'articulation du scepticisme religieux et du scepticisme profane dans l'*Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, de Richard H. Popkin », *Revue de synthèse*, n<sup>os</sup> 2-3, avr.-sept. 1988, p. 293-305.

## Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon...*

qui est toute sa dignité, la possibilité pour lui de connaître l'éternité. C'est ainsi qu'il en viendra à préférer son « intérêt à celui de Dieu, ou les avantages d'une vie si courte aux espérances d'une éternelle<sup>16</sup> ». Il est donc absolument nécessaire d'articuler le rapport de la raison et de la religion, ce qui permettra de voir comment la religion fonde le lien civil et n'est pas un obstacle à la pratique du gouvernement, puisqu'en donnant son assise à la première, elle stipule les règles d'exercice du second.

Contre les thèses affirmant qu'il ne saurait y avoir d'intérêt humain conforme à la volonté divine, Silhon espère démontrer le caractère nocif pour la politique comme pour la religion d'un souci excessif à l'égard de l'intégrité de la vie spirituelle, souci dont le propre est de dissocier la vie politique de la vie religieuse, ce qui est ruineux pour la vivacité du lien civil et pour l'union des croyants. Il se donne donc pour tâche de montrer la manière dont la religion est une composante essentielle du tissu social.

Toutefois, Silhon n'oublie pas que la volonté d'unité religieuse de la France fut la cause des guerres de religions qui déchirèrent le pays au cours du siècle précédent. Mais il désapprouve la conduite des huguenots qui se firent d'abord les avocats de la tolérance civile en invoquant la miséricorde divine et affirmèrent ensuite ne voir la possibilité du salut que dans leur seule religion. Suivant lui, les huguenots auraient en réalité soumis la religion à des impératifs politiques et ce sous couvert d'une défense plus radicale de la valeur de leur religion. Par là, les huguenots démontreraient que leur intention n'était nullement commandée par la foi. Est-ce à dire que le domaine de la religion doit être résolument séparé de celui des affaires politiques ? Puisque la religion apparaît comme un élément de discorde et non comme une condition de l'unité civile, est-il nécessaire de faire obstacle à son influence sur les affaires de l'État ?

---

16 *Lettre...*, p. 454.

## CORPUS, revue de philosophie

À cette question, Silhon offre deux réponses qui supposent toutes deux un déplacement du problème. La première réponse – qui n'est pas exprimée littéralement mais est la conclusion logique de la critique de la variation des églises protestantes – consiste à dire que si la religion réformée est incapable de tenir lieu de religion d'État, c'est qu'elle est dans son principe contraire à la stabilité nécessaire à l'harmonie civile, étant elle-même le fait d'une transformation radicale des dogmes du christianisme. Fruit d'un conflit à l'intérieur même du christianisme, elle ne peut donner lieu à rien d'autre qu'aux guerres intestines. Mais là où la religion réformée échoue, la véritable religion chrétienne (catholique) ne peut que réussir puisque, contrairement à son ennemie, elle est hostile à tout changement profond. Ce n'est donc pas la religion qui pose en soi problème, mais la division de la religion en sectes de toutes sortes. En d'autres termes, c'est avec le protestantisme que se pose le problème du rapport entre la religion et l'État, mais ce problème n'existe pas si le souverain impose le seul dogme catholique. La seconde réponse de Silhon consiste à dire que la liberté de pécher ou non – le libre-arbitre – accordée par le catholicisme est compensée par une « force au-dessus de la nature pour ne pas le faire<sup>17</sup> ». Or, si la religion chrétienne est susceptible de servir les fins de l'État sans détourner l'homme des exigences de la foi, c'est précisément parce qu'en elle sont conciliées la liberté accordée à l'homme et la force qui lui est attribuée de résister à la tentation d'abuser de sa liberté. Il existe un lien profond entre la politique et la religion, et ce lien est à trouver dans l'obéissance des sujets, comme Silhon l'expliquera à plusieurs reprises dans son œuvre par la suite. Mais ce qui l'intéresse au moment où il écrit cette lettre est que seule la religion catholique peut unir les sujets dans une même foi et une même loi.

Il ne s'agit pas pour Silhon d'affirmer que la puissance souveraine doit employer la religion afin de préserver l'unité civile de l'État. Il s'agit plutôt, comme Silhon le fera dans ses autres œuvres, de montrer comment l'unité de l'État et de la

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 476.



## Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon...*

religion possèdent une même origine. Dans les trois parties du *Ministre d'État*, Silhon s'emploiera à montrer les liens étroits entre une conception de l'amour propre, pour laquelle il utilisera le vocabulaire de l'intérêt, et les bases morales de l'obéissance à l'égard de Dieu comme à l'égard du souverain<sup>18</sup>. Aussi, si leurs desseins ne peuvent en principe entrer en contradiction en raison de leur origine commune, il n'en demeure pas moins que ces mêmes desseins seront incompatibles si la politique emploie des moyens contraires à la justice divine. Il faut donc – et c'est ce à quoi la lettre du recueil Faret porte davantage attention – que le gouvernement du Prince soit conforme aux conditions de son existence sans quoi il se destituerait lui-même en ne respectant pas sa véritable nature. Nulle part cependant Silhon ne donnera à l'Église la liberté de contester le souverain afin de ramener son gouvernement dans les bornes de la justice. Si le pouvoir du Prince et des gouvernements doit être contrôlé, c'est de l'intérieur, et non par un corps indépendant de son autorité. Il y a donc une conciliation possible entre les fins de la religion et celles de l'État. Mais jamais cette conciliation n'est pensable par l'entremise d'une altération du pouvoir souverain. En effet, les limites de ce dernier sont inhérentes à sa constitution. Aussi, un pouvoir souverain qui franchirait les bornes de ce qui est permis par la justice divine serait d'abord en contradiction avec lui-même avant même d'entrer en conflit avec l'Église. Silhon semble donc ne reconnaître d'autre autorité que celles du souverain et de Dieu pour juger le gouvernement des affaires humaines, ce qui ne signifie jamais pour lui qu'un *représentant* de Dieu ait un droit de regard sur la conduite du prince. En ce sens, Silhon est un représentant type du gallicanisme.

---

<sup>18</sup> Pour les références complètes aux trois parties du *Ministre d'État*, voir la bibliographie. Cf. notre contribution dans le présent dossier, « Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon ». Voir également notre article : « Nature, certitude et intérêt dans la politique de Jean de Silhon » dans *Nature et Morale*, dir. P.-F. Moreau et J.J. Wunenburger, Dijon, Presses de l'Université de Bourgogne, 1999, p. 21-43.

## CORPUS, revue de philosophie

### *3. Conscience et maxime d'État*

Comment Silhon se représente-t-il l'« harmonie qu'il médite » des principes du gouvernement et des préceptes de la conscience ? Il s'agit d'abord dans son esprit d'une science du gouvernement. Il n'en réfléchit pas moins aux questions fondamentales sur l'origine des sociétés et sur la légitimité du pouvoir souverain, mais le débat constitutionnel l'intéresse somme toute assez peu. Ce qui motive sa recherche tient plutôt à la nature de l'autorité et de l'obéissance. Ce souci n'est pas encore très visible dans la lettre du recueil Faret, mais il est déjà présent puisqu'il s'agit de penser le gouvernement selon des termes qui correspondent de manière pleine et entière aux causes nécessaires de son institution. Or, cette nécessité métaphysique étant pensée dans les termes de la certitude, ce sera également elle qui assurera les fondements du savoir en général, et de la science du gouvernement en particulier. Il y aura ainsi, et seulement ainsi, parfaite adéquation entre le gouvernement et la nécessité de son institution dans le pouvoir souverain.

La conciliation des maximes d'État avec celles de la conscience se présente dans la lettre du recueil Faret comme une naturalisation du principe d'« utilité », en en faisant un principe conforme et non contraire à la loi naturelle. Loin de contredire la loi naturelle, le principe d'utilité en est le compagnon le plus sûr lorsqu'il correspond à l'intérêt de l'État et non lorsqu'il représente le simple amour de soi. En fait, toute la métaphysique de Silhon est construite en fonction de la conciliation de l'intérêt d'État et de la loi de nature<sup>19</sup>. Dans la *Lettre...*, l'idée d'« intérêt d'État » n'est pas encore systématisée par Silhon. Le texte emploie tour à tour les concepts d'intérêt et d'utilité sans les distinguer nettement.

En elle-même, une morale fondée sur l'utilité est condamnable et Silhon ne lui accorde aucune valeur politique. Mais il est également averti de la proche parenté entre l'amour

---

<sup>19</sup> Cf. notre contribution dans le présent dossier.

## Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon...*

de soi et le principe de conservation de l'État. Dès lors, il faudra trouver ce qui, dans la sphère privée de la philautie, offre à la science du gouvernement la possibilité de concilier l'honnête et l'utile ou, comme ce sera le cas dans les œuvres postérieures de Silhon, l'intérêt public et l'amour-propre.

Silhon n'est pas loin alors de renier la maxime de saint Paul sur l'impossibilité de commettre le bien en utilisant le mal. Afin d'échapper à cette critique, Silhon affirme que bien qu'il soit nécessaire de « repousser toujours le mal sous quelque visage qu'il se présente », il convient également de distinguer ce qui est mal par nature et ce qui l'est par accident. La distinction entre lois naturelles et lois positives permet alors à Silhon de représenter les deux visages de l'intérêt – selon qu'il représente l'amour-propre ou l'amour du bien commun – en vue de déterminer ce qui est véritablement contraire aux deux types de loi :

« Il est des choses dont l'essence est teinte d'une malice inséparable et qui sont défendues pour être telles, d'autres qui ont seulement de la malice pour être défendues et pour blesser l'autorité du Supérieur : les premières sont la matière des commandements naturels, les secondes des positifs. Je joins aux premiers, pour assortir mon projet, les obligations qui naissent du droit des gens, comme des suites nécessaires des naturelles. Les seconds sont ou divins ou humains, et ceux-ci sont ecclésiastiques ou séculiers. Les premiers sont invariables, les seconds sont susceptibles de changement, et cessent d'obliger en certaines occasions : et d'autant que les lois n'obligent point que selon l'intention du Législateur, on interprète cette intention, on cherche les causes qui ont donné occasion à leur établissement, si elles ont cessé, ou si elles continuent, si ces lois deviennent dommageables ou inutiles, s'il est permis pour ôter une obligation d'en faire entrer une autre en sa place, ou pour l'intérêt particulier ou pour le public<sup>20</sup> ».

---

20 *Ibid.*, p. 484-485.

## CORPUS, revue de philosophie

On voit donc, dans la *Lettre...* de Silhon, que l'intérêt peut se manifester à la fois dans les lois naturelles et dans les lois positives, et qu'il sera contraire à ces dernières ou en conformité avec elles selon qu'il vise le bien commun ou non. Il n'y a pas ici d'écart strict entre la loi naturelle et la loi positive, et on ne peut pas dire que l'intérêt, s'il est condamné par la loi de nature, est toléré par les lois du Législateur s'il vise le bien commun, puisque le bien commun est un précepte de la loi naturelle. Ce qui distingue véritablement la loi naturelle de la loi positive est son caractère invariable. En ce sens, elle seule peut être en situation de domination, ce qu'elle fera en encadrant la volonté du Législateur.

« Aux questions douteuses il (le Prince) embrassera toujours le parti le plus avantageux pour son maître, bien que le moins probable. Et cela en liant ensemble deux maximes, l'une de conscience, l'autre de prudence : la conscience nous permet de choisir de deux opinions probables celles que nous voudrons ; la prudence nous conseille de deux opinions dont le choix nous est permis, de faire valoir celle qui est la plus profitable. La raison pour la conscience est, d'autant que bien que nous soyons obligés de nous tenir toujours du côté de la vérité connue, néanmoins d'une si difficile quête, et le mensonge imite si finement ses couleurs, qu'elle est souvent le moins, où il y a plus d'apparence qu'elle soit ; la raison pour la prudence étant si naturelle, n'est que trop sue de tous.

Voire plus il passera outre et ne permettra d'enseigner ou d'écrire autre opinion que celle que le bien du Prince lui aura faite choisir ; sur quoi les sujets ne doivent pas se battre, ni faire les fâcheux car bien que le Souverain n'ait point de pouvoir sur l'esprit, ni sur les productions tandis qu'elles se tiennent à leur Principe, et qu'elles ne sortent pas au dehors, cela étant de la seule juridiction divine. Si est-ce qu'il peut disposer de l'extérieur selon la nécessité ou la bienséance de ses affaires, et hors l'intérêt de la conscience. Or aux cas dont je viens de parler la conscience demeure

## Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon...*

sans blessure, et partant ils ne doivent pas faire de difficulté d'accommoder leur doctrine à l'Intention du Prince<sup>21</sup> ».

Il appert de ce passage que la conscience, pourtant gardienne du « milieu » recherché par Silhon, est en position de faiblesse devant la prudence, puisqu'elle est davantage susceptible d'être « imitée » par le mensonge. La prudence ne fait pas l'objet d'une telle critique. Cette remarque est laissée en plan par Silhon, mais il poursuit sa réflexion sur la prudence en réfléchissant sur les cas où la dissimulation pourrait être permise. L'illustration par excellence d'une politique de la prudence qui lui apparaît conforme à l'intérêt commun est le gouvernement de Louis XI. Cette référence est un lieu commun des traités politiques du XVII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit moins d'une allusion à l'histoire réelle de ce règne qu'à une défense de la maxime qui est attribuée au monarque : *Qui nescit dissimulare, nescit regnare*<sup>22</sup>. Dans la lettre du recueil, Silhon commente très peu le sens qu'il veut donner à cette maxime et se contente d'un éloge. Elle réapparaîtra ensuite dans l'œuvre postérieure de Silhon, notamment dans le *Ministre d'État*.

La prudence de la dissimulation est d'abord l'objet d'une critique. Si la dissimulation est dans la société des hommes, dit Silhon, il leur sera bientôt difficile de se comprendre, le langage étant l'une des premières victimes d'une volonté de tout vouloir cacher. À force de ne rien vouloir laisser entendre clairement, les

---

21 *Ibid.*, p. 488-489.

22 Cf. A. E. Bakos, « *Qui nescit dissimulare, nescit regnare* : Louis XI and *Raison d'État* during the reign of Louis XIII », *Journal of History of Ideas*, 52, 3, 1991, p. 399-416. La maxime est parfois attribuée à Sénèque, notamment par Honorat de Meynier, *Les demandes curieuses et les réponses libres*, Paris, 1635, cité par Bakos, p. 400 n.5. Dans la plupart des cas, cependant, elle est directement attribuée à Louis XI. Cf. M. Maloux, *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, Paris, Larousse, 1960 (2001). Pour un exemple de la création du mythe étatique de Louis XI au XVII<sup>e</sup> siècle, voir la réédition récente de *L'addition à l'histoire de Louis XI*, de Gabriel Naudé (texte revu par R. Damien et Y.-C. Zarka), Corpus, Paris, Fayard, 1999.

## CORPUS, revue de philosophie

hommes n'entendront plus rien du tout, tant et si bien que « la vérité ne se trouvera que dans la contradiction<sup>23</sup> ». Mais elle est également vue par Silhon comme indispensable aux arts de gouverner. Ici, comme à plusieurs reprises dans le texte, la lettre de Silhon montre non seulement les grandes lignes de son projet intellectuel, mais souligne aussi l'ambiguïté de sa pensée au sujet de la valeur morale et rationnelle de la politique de l'intérêt. En tant que principe de cohérence permettant l'adéquation des fins et des moyens, l'intérêt est une instance rationnelle. Mais si Silhon veut conserver la valeur rationnelle du principe de cohérence que représente l'intérêt, il n'en est pas moins conscient que cette valeur n'est pas suffisante pour faire de l'intérêt un principe rationnel, puisqu'en tant que tel, l'intérêt est un principe contingent : il est une règle d'agir dépendante des circonstances de l'action.

En effet, l'intérêt semble à première vue incompatible avec le principe de raison normative auquel Silhon tente de l'associer, et ce, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, la valeur rationnelle de l'intérêt est très limitée : sans l'aide de la raison, un individu peut agir en vue de son intérêt, mais contre son intérêt. De plus, toute politique devant être conforme à la raison et à la loi naturelle, rien ne semble nous dire que l'intérêt, qui est normalement celui d'un individu singulier, est compatible avec l'ordre universel de la nature. Pourtant, c'est malgré tout à partir de l'idée d'intérêt que sera construite la politique du « milieu » recherchée par Silhon.

Il faut donc rapatrier l'intérêt dans le giron de la morale et des lois naturelles, ce qui ne pourra être fait que si la valeur rationnelle qui lui est associée dépasse l'horizon de la politique sceptique. Pour ce faire, Silhon tentera d'assurer à la science du gouvernement un socle métaphysique, celui de la certitude des connaissances humaines. Mais il va d'abord explorer le contenu d'une connaissance particulière, celle des affaires politiques. Ce sera l'objet des deux premiers volumes du *Ministre d'État*,

---

<sup>23</sup> *Lettre...*, p. 493.

## Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon...*

publiés respectivement en 1631 et en 1643<sup>24</sup>. Ce n'est qu'au troisième volume du *Ministre d'État*, intitulé également *De la certitude des connaissances humaines*, qu'il en viendra à assurer une certitude métaphysique à la connaissance, certitude dont le sens articulera toute sa réflexion sur les fondements de l'autorité et la nécessité de l'obéissance.

CHRISTIAN NADEAU  
UNIVERSITE DE MONTREAL

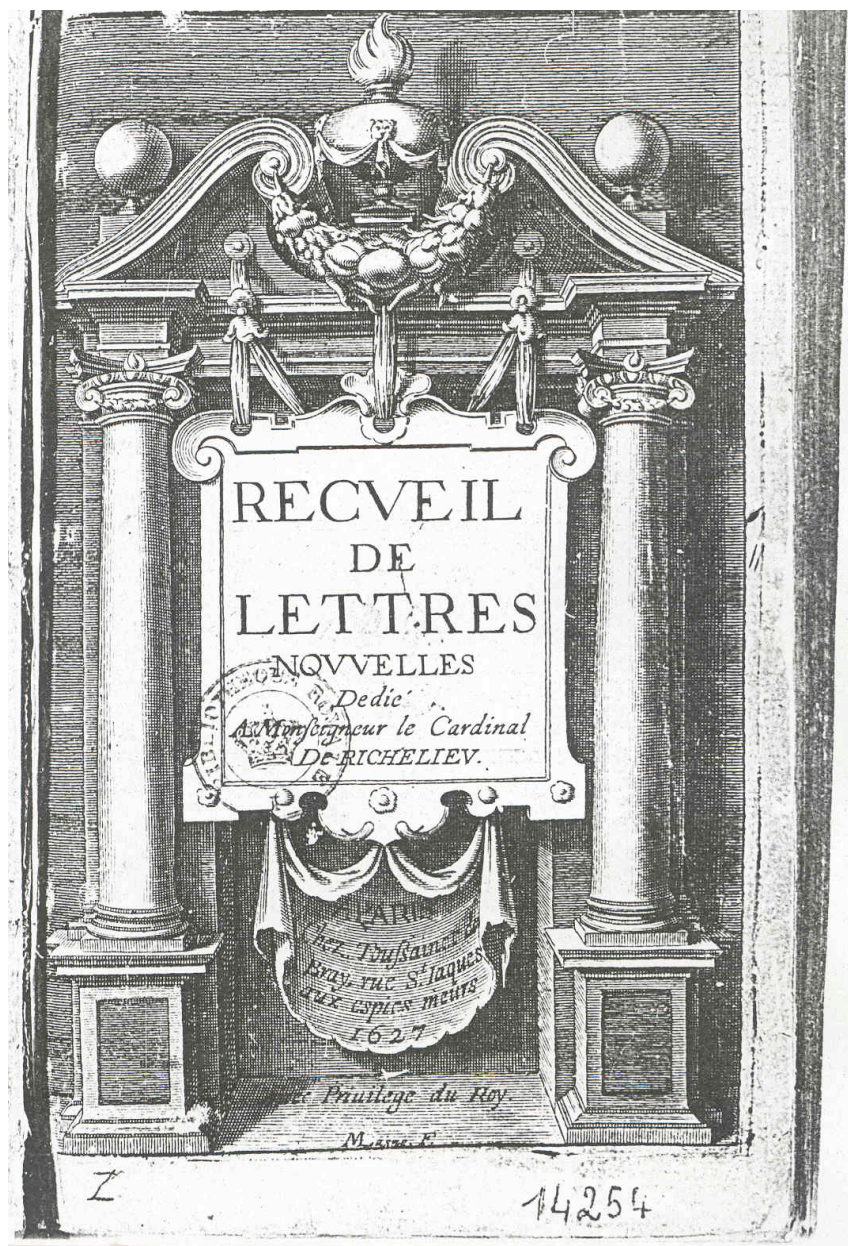
---

24 Cf. notre bibliographie dans ces pages.





**LETTRE DE JEAN DE SILHON  
A PHILIPPE COSPEAN, EVEQUE DE NANTES**



Cliché Bibliothèque Nationale de France.  
(sous la cote Z 14254)

## CORPUS, revue de philosophie

A

MONSEIGNEUR

L'EVESQUE DE

NANTES.

*Il luy envoie le dessein d'un ouvrage qu'il veut faire pour la defence de la divinité de Jesus Christ. Cette lettre est longue, mais la diversité des matieres qui y sont traitées osterá l'ennuy de la lecture.*

LETTRE III.

MONSEIGNEUR,

J'ay esté si fort touché du jugement que vous avez fait de mes deux Verités, que je n'ay pû vous cacher plus longtemps mon ressentiment. Cet honneur m'est si sensible, que quand je considere que je suis dans l'estime d'un Prelat que Dieu a donné à son Eglise en un temps, où toutes ses grandes qualitez servent d'exemple, et nulle ne reçoit de comparaison, je me laisse transporter d'aise, et cette passion me sembleroit moins loüable, si elle estoit moderée. Certainement j'ay exprimenté à ce coup qu'il n'y a rien de pur en ce monde, et que les plus grands maux de cette vie, ne sont jamais sans quelque alliage de bien ; car apres tant de blessures de la fortune, eusse-je pû desirer une plus douce recompense à mes travaux, que votre aprobation, et une aprobation d'autant plus franche, que vous l'avez donnée en faveur d'un livre, dont vous ne connoissiez point l'Autheur ? Mais, Monseigneur, n'y auroit-il pas aussi du dessein de vostre costé, et que vous m'avez gratifié de loüanges qui ne m'estoient point deuës, afin que je m'efforçasse de les meriter ? Aussi ce que vous avez veu n'est autre chose qu'un travail tumultuaire et si mal poly, que si je n'esperois de lui donner une autre face, ou de contenter le public par un meilleur ouvrage, je serois marry qu'il eust veu le jour. Or d'autant que j'ay desja promis d'escire en faveur de la religion Chrestienne, et que vous m'avez fait l'honneur de m'en solliciter, j'ay voulu vous informer plus particulièrement de mon dessein, et vous envoyer le plan de ce que je pretends faire.

## Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean

Encore que les erreurs n'osent paroistre à descouvert devant vous, et que l'esclat de votre doctrine et l'opinion de votre sainteté, impriment la peur, ou la honte sur la face des esprits libertins ; si est-ce que je ne doute pas, Monseigneur, que les plaintes ordinaires des gens de bien ne vous ayent fait sçavoir celles qui ont plus de cours au monde, et s'emparent plus generally de la conscience des hommes. Il en est peu qui soient passez si autant dans la brutalité qui n'ayent quelque sentiment que Dieu est : Nous avons mesme dans la nature de grandes et vives lumieres de l'immortalité de nos ames, qui est cause qu'il ne s'en treuve pas beaucoup qui se tiennent à l'opinion contraire sans chanceler. Mais quant au fait de la Religion, c'est un detroit plein d'écueils pour les esprits esgarez, et le champ des plus communes erreurs : Et ce qui est de plus dangereux, c'est qu'elles ne sont pas seulement redoutables par le nombre, mais elles se rendent encor illustres par la qualité des personnes qui les suivent. Machiavel et sa secte faisant servir la Religion à l'Estat, semble ne reconnoistre point de Divinité, ny un autre estat pour les hommes que le present : car autrement, quelle apparence de preferer l'interest d'un homme à celui de Dieu, ou les avantages d'une vie si courte, aux esperances d'une eternelle ?

Ceux qui font la plus grande foule sont quelques deliez, et qui pensent avoir raffiné la sagesse du monde ; ceux-là di-je confessent un Dieu Autheur de l'Univers, reconnaissent sa Providence, avoüent l'Immortalité de l'ame, condamnent l'Idolatrie, blâment les Philosophes Payens d'avoir connivé au culte de tant de Dieux que l'ambition des grands, et l'artifice des Legislatteurs avoit introduits, et croient que la vraye Religion n'est autre que vivre selon la raison, et que le plus agreable sacrifice qu'on puisse offrir à Dieu, est la pratique des vertus morales : consentent neantmoins et approuvent pour le bien de la societé humaine, et la fermeté du repos public, de suivre le culte et les ceremonies exterieures qui seront en usage en chaque Republique ou Estat, et laisser cette bride au peuple, pour le retenir dans le devoir : bien que eu égard à Dieu, qui veut estre seulement servy en esprit et en verité, cet ordre soit indifferent, et ces ceremonies impertinentes : opinion contraire à celle de Themistius, qui representoit à l'Empereur Valens, que

## CORPUS, revue de philosophie

tout ainsi que Dieu avoit repandu la diversité dans la nature, et que la beauté de l'Univers consistoit en la proportion de plusieurs choses differentes, il se plaisoit de mesme en cette grande varieté de Religions, et de cultes qu'on luy rendoit.

A ceux-cy la Religion Chrestienne est la meilleure de toutes, à cause qu'elle est la plus morale, et Jesus Christ admirable entre tous les hommes, pour avoir osé attaquer l'idolatrie, devant laquelle les plus grands Philosophes avoient fermé les yeux, et fait la guerre aux vices que l'âge, et un consentement presque universel avoient mis en honneur. Mais (voicy le poison) quant à la Divinité qu'il s'est attribuée, ça esté, disent-ils, une invention en cela excusable, que la difficulté d'establir une si sainte Doctrine la rendoit necessaire : voire qu'il a esté besoin pour donner plus de couleur à la fourbe, de forger tous ces mysteres et articles de foy, qui sont estimez par le vulgaire d'autant plus divins qu'ils sont estranges, et qui surpassant la portée naturelle de notre connoissance, ne pouvoient estre convaincus de faux : Tels sont les mysteres de la Trinité, de l'Incarnation, de la Resurrection, etc. Tellement qu'au jugement de ces Impies, tout cela n'est qu'un accessoire pour remettre plus specieusement notre raison pratique en sa pureté naturelle, et la rendre plus venerable.

Quant aux heresies qui troublent peu souvent cette primitive lumiere, et ne blessent d'ordinaire que ces surnaturelles creances, il les faut tolerer ou rejeter selon le bien des affaires du Prince, ou de la Republique. J'ay opinion que les Autheurs de l'Herésie dont Dieu a permis que ce pauvre Royaume soit affligé, estoient marquez à ce coin. Car je me souviens d'avoir oüy tenir communement cette creance aux Huguenots, qu'on pouvoit faire son salut en toutes les deux Religions, que c'estoit mal penser de la bonté de Dieu d'attacher sa misericorde à l'une ou a l'autre, qu'il ne falloit pas juger pour n'estre jugé, ny condanner pour n'estre condamné. Maintenant ils ont changé d'accent ; et assurent que hors de la vraye Eglise, dans laquelle ils se disent estre, il n'y a point de salut. Je pense qu'en voicy la raison. Les reformateurs estans plus sages mondains que bons Theologiens, ont suivy une maxime que Machiavel fait grandement valoir en ses discours sur Tite Live, et qu'il remarque avoir esté pratiquée par les anciens Romains :

## Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean

Qu'en tout changement d'Etat, de peur que la nouveauté ne se rende trop odieuse, il faut retenir quelque forme du premier gouvernement, et de ce qui plaist le plus au peuple. Ils voyoient bien que de persuader d'abord à une infinité d'ames, que la Religion Catholique estoit une voye de damnation, et que leurs Peres, Ayeuls et Ancestres depuis tant de generations s'y estoient perdus, c'estoit entreprendre l'impossible, ou qu'il falloit avoir le don des miracles : D'autre part ils prevoyoient, quoy qu'ils laissassent le choix de faire son salut dans l'une ou dans l'autre, que celle qu'ils introduisoient, ayant de grands appas pour les sens, et quelques apparences pour la raison, ils ne s'en treuveroit que trop qui s'en laisseroient surprendre. Ainsi sous le masque de la pieté ils ont avancé leur ambition, ou assouvy leur despit, et par ce changement de Religion ils ont fait voir aux plus advisez qu'ils n'en avoient point pour tout.

Du depuis la fortune s'estant lassée de favoriser la nouveauté, et les causes qui avoient jetté les grands dans ce party estans cessées, les plus prudens sont revenus parmy les Catholiques, et il y avoit apparence que les autres à leur exemple feussent passez du costé où pouvans faire leur salut ils asseuroient leurs affaires : et que comme la licence des mœurs, et l'indulgence charnelle retenoit les esprits bas dans l'erreur, l'interest et l'ambition en tiroient les hommes de merite, si cette maxime de faire son salut par tout, avoit lieu. Cela a obligé les Ministres de la casser, et fonder un article de foy contraire ; Tant cette reformation a peine de s'achever, et de prendre des resolutions certaines. Ce n'est pas tout, je feray voir clairement (et c'est une partie de mon dessein) que cette heresie est le precipice de l'impieté, et que comme les petites rivières s'enfermant dans les grandes, se deschargent dans la mer ; plusieurs propositions heretiques aboutissent à d'autres erreurs qui toutes se vont rendre dans la grande mer de l'Atheisme : Et je ferai cela d'autant plus efficacement, qu'establisant les points que les Athées nous contestent, je montreray que quelques uns de leurs articles ruinent les fondemens que le Christianisme suppose, et dont eux et nous sommes d'accord. Car quant aux questions positives et de fait, quoy que les Catholiques les ayent battus et pressez à l'extremité, et qu'ils les mettent tous les jours aux abois ; si est-ce qu'ils treuvent plus aisement des defaites :

## CORPUS, revue de philosophie

et comme ceux qui se noyent embrassent tout ce qu'ils rencontrent ; il n'y a ruse, impertinence, ny mauvaise foy dont ils ne se servent, pour ne paroistre pas vaincus.

J'espere donc avec la grace de celuy à la gloire duquel je destine cet ouvrage, de defendre tellement sa Divinité, et de donner tant de jour et de force aux arguments qui la persuadent, que s'il y en avoit d'avantage, ils détruiroient et la nature et le merite de la foy. Si ceux qui la combattent demandent une clarté sans nuage, et aussi sensible que le Soleil, ils sçauront que Dieu ne relève pas en l'ordre de sa providence de leur volonté : que nous devons marcher en cette vie à la faveur des lumieres dont il luy a pleu nous éclairer, et qu'ayans tant de motifs qui nous obligent à croire, et n'en ayans nul qui nous doive faire mécroire la Divinité de Jesus Christ, les incredules encourront à bon droit la peine de cet article, qui porte, que *qui ne croira sera condanné*. J'ay touché cette consideration en ma seconde verité. Or en l'explication de ces motifs ; j'ay beaucoup de belles matieres à représenter, comme

La prédiction des choses avenir qui dependent du franc arbitre, est sans doute un puissant indice de la Divinité, et un des plus necessaires argumens que nous en ayons : voire la force de prévoir un effet qui doit sortir d'une cause libre est si estrange et incomprehensible, que toute la Theologie est demeurée courte jusques icy pour en rendre la raison : Car les choses advenir n'estant point presentées à Dieu, comme on parle communement, veu que ce qui n'est point, ne sçauroit estre present, et la cause n'ayant rien en soy qui puisse servir à Dieu de fondement pour prévoir infailliblement ce qui en arrivera, d'autant que plus il penetre distinctement et parfaitement la nature d'une puissance libre, plus il la void indifferente et moins déterminée à l'effect qui doit suivre. Il s'ensuit que cette force de prévoir est attachée précisément à la seule nature de l'intelligence, et que cette intelligence qui en vertu de sa propre force prévoit un effect qui doit proceder d'un principe libre, les comprendra tous en vertu de la mesme force ; la raison est egale : si elle comprend tous les evenemens libres, beaucoup plus tous les necessaires : et si elle comprend toutes les choses à avenir, beaucoup mieux toutes les presentes et toutes les passées, et par consequent qu'elle est toute sçavante, et en

## Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean

suite toute puissante, puis que l'idée et la connoissance est la racine du pouvoir : Or il n'est point de nature toute puissante que la divine, donques la prediction des choses à avenir qui dependent du franc arbitre, est un evident indice de la Divinité. Sur ce point je descouvriray les vanitez de l'Astrologie judiciaire, et la folie de ceux qui croient aux Horoscopes, comme aux Evangiles, et les raisons pour lesquelles les evenemens se rencontrent quelquefois conformes aux predictions de ces imposteurs, et autres suppots du Diable : J'ameneray beaucoup de remarques curieuses touchant les Oracles, les Augures et les autres moyens de devination pratiquez par les Payens, pour les mettre en comparaison, et relever davantage la verité du concours de Dieu, pour les predictions de la loy Judaïque et Chrestienne.

Faisant le rapport et l'assortiment de ces deux loix, et monstrant que la premiere n'a esté que l'ombre et la figure de l'autre, et par consequent qu'un esprit souverain, et le maistre de l'ordre du monde en a fait le projet. J'attaqueray la Cabale, et particulierment les chimeres de Conrad, et d'autres qui font travailler le Saint Esprit, et suer tous les Prophetes pour voiler un mystere de la nature, lequel s'il est veritable n'est pas si merveilleux que la generation d'un espy de blé. Et là par occasion je justifieray l'innocence de Raimond Lulle, persecuté en ses escrits durant sa vie, à cause de l'obscurité qu'il y a à dessein meslée, et maintenant la butte de quelques Théologiens, qui luy imposent d'avoir creu que le mystere de la Trinité entre autres se pouvoit naturellement demonstrier : Que si eux mesmes en treuvent des crayons et des figures imparfaites dans le Soleil, dans le feu, dans une fleur ; pourquoy ne luy aura-il esté permis d'employer celles qu'il a descouvertes dans une science conneüe à peu de gens, si elles expriment ce mystere plus naïvement, quoy que tousjours imparfaitement ?

Sur le miracle des Resurrections, je destruiray l'abominable procedure avec laquelle Paracelse a enseigné qu'on peut faire naistre des hommes sans la communication charnelle de l'homme et de la femme : Dieu ayant permis en punition d'une si execrable curiosité, qu'un Demon au lieu d'une ame, ait remué ces masses revestuës de figure humaine qu'il appelle *Homunciones* (s'il en faut croire le conte).

## CORPUS, revue de philosophie

Rapportant les guerisons miraculeuses que Jesus Christ a faites, je descouvriray la fourbe du mesme Paracelse, de Crollius, et de leurs sectateurs, qui ont voulu glisser la magie à l'ombre des vertus *Magnetiques et constellées* qu'ils appellent. Je reprimeray aussi l'extravagante force que Cardan, Pomponace, et Vaninus attribuent à l'imagination, qui pourroit affoiblir l'esclat des operations surnaturelles de Jesus Christ et de ses saints. Je n'entends pas pourtant rien oster de la vertu de cette faculté qui est grande, ny rejeter les estranges effets dont elle est capable, et que ces autheurs ont curieusement recherchez.

Quant au dernier, à cause que la licence de ses opinions, et le malheur du siecle luy avoit acquis de la reputation, je suis obligé d'en dire mon sentiment pour ne laisser pas l'erreur en autorité. J'ay leu curieusement son Amphitheatre et ses Dialogues : Au premier où il s'oppose à la doctrine des Athées qui nient la providence, je ne treuve rien que de fort plat et de commun, excepté quelques remarques sur l'Astrologie judiciaire qu'il a copiées de Ptolomée et de Cardan, et qui estans de pures frenesies et avancées sans preuve, ont à grand peine de quoy se faire refuter. Certes j'en fait aussi peu d'estat que des extravagances des hostes des petites maisons : Par tout ailleurs quand il entreprend quelque opinion difficile et forte, il l'enfante avecque tant de tranchées et de convulsions, qu'on void bien qu'il y a eu du vice à la Conception : et l'excellence est qu'il veut faire passer ceste obscurité qu'il sentoit bien, pour une subtilité, tant la vanité est artificieuse. Pour ce qui est de ses Dialogues dont il fait le theatre de sa gloire, et le champ de ses triumphes, et qui estans les derniers de ses escrits contiennent l'ame de son sçavoir : j'avoüe qu'il y a aux trois premiers livres des remarques assez rares sur la Philosophie naturelle : mais qui en retrancheroit ce qu'il a desrobé à Cardan, à Pomponace, à Fracastor, et à Jule Scaliger, le reste seroit bien sec. Le quatriesme dore la pillule et cache subtilement le poison ; quoy qu'il fasse semblant de fraper la religion Payenne, le contre coup va sur la nostre. Ores il recommande en passant la Religion des philosophes Payens, qui est de vivre selon la loy de nature, de laquelle il proteste ne s'estre jamais departy : tantost il met toutes les Religions au rang des choses perissables, et les fait naistre les unes de la corruption des autres : Opinion qu'il a



## Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean

tirée de Machiavel en son Prince, et pour la bien revestir il la fonde avec Cardan, dans la revolution des Cieux, et dans la rencontre des constellations ; Et là il se donne carrière et prend peine à estaller une doctrine qui n'a point de fondement qu'en son imagination, et apres avoir ouvertement chocqué la divinité de Jesus Christ, pour se mettre à couvert de la justice humaine, qu'il n'a pû eschaper, il conclud que telles meditations sont des fruits precieux de sa tres-subtile Philosophie, qu'il deteste et qu'il a mesme detestés en les produisant en faveur de la Religion Chrestienne.

Sur cette consideration *que cette Religion qui non seulement enseigne la pureté de la vertu, et ne flate nul vice ; mais encore conduit à une perfection si eminente, qu'elle surpasse et la force de la nature pour y parvenir, et sa lumière mesme pour la connoistre, est d'institution purement divine. Or la Religion Chrestienne est telle, doncques Dieu seul en est le fondateur, et par consequent elle est la colombe et la fermeté de la verité.*

D'autant qu'on suppose d'ordinaire la majeure (et moy qui sçay qu'avecque les desesperez il ne faut rien supposer, mais ramener le tout jusques aux derniers principes et naturellement conneus, je la releveray avec estenduë de discours, et la mettray en telle evidence qu'il n'y aura peine qu'à persuader la mineure qui est une question d'experience, que les libertins nient, et les Heretiques ne peuvent ressentir. Ceux qui ont traité cette matiere la prouvent tres pertinemment, qui est cause que je ne me destourneray point de leur chemin, j'en osteray seulement quelques espines, et quelques difficultez, qui laissent les autres moins disposez à recevoir la verité. Je tiens ce motif pour le plus puissant de tous, et pour la pierre à laquelle les autres se doivent toucher ; et de celuy-là et de la prediction des choses à advenir qui dependent du franc arbitre, j'en fais les deux poles quand aux fondemens externes du Christianisme.

Icy je leveray un charme qui lie presque tous les esprits populaires, et principalement les Heretiques, qui ne sçavent pas distinguer la doctrine des mœurs, et pensent mal de la Religion, à cause de la mauvaise vie de ses Ministres. Certes de s'imaginer une Religion qui arrache necessairement toutes les semences des vices, c'est mal comprendre l'estat de la vie presente : et ne pouvoir suivre que le chemin de la vertu, ce seroit n'avoir point

## CORPUS, revue de philosophie

de franc arbitre, ny d'inclinations au mal : tellement que cette religion est veritablement divine, non pas qui ne compatit avecque la liberte de pecher, mais qui porte à l'exercice des vertus plus qu'humaines : l'un est un appanage de la nature, l'autre un effet de la grace : et les Heretiques sont grandement desraisonnables de recevoir plus de scandale de la licence de quelques uns de nos Prestres et de nos Religieux, que d'edification dela vie admirable des autres, comme les mouches qui s'attachent aux parties raboteuses d'un miroir, et ne peuvent se tenir sur les lisses et polies : et ne considerent pas que par un jugement si oblique ils offensent pour le moins autant leur Religion, en laquelle parmy une grande corruption de mœurs, il ne se treuve que quelque pratique des vertus morales.

Et d'autant que je viens de dire que la Religion Chrestienne avecque la liberte de pecher qu'elle laisse, fournit de la force au dessus de la nature pour ne le pas faire : je prendray de là occasion de combattre cette maxime de Machiavel qui est la fondamentale de son Prince, *que pour parvenir à quelque bien on peut se servir de moyens injustes*, contraire à celle de saint Paul, qui dit *que la damnation de ceux là est juste qui font du mal afin qu'il en arrive du bien*. Sur l'explication de ces deux maximes se formera l'harmonie que je medite des maximes d'estat, avecque celles de Conscience. C'est une connoissance qui n'est pas moins necessaire à un Ministre d'Estat pour le bien gouverner, que le Soleil à la nature pour le maintenir : car quoy que ceux qui ne reconnoissent point d'autre bien, que l'utile, ny d'honesteté que la bienséance, soient tousjours pernicious ; ceux qui ont l'ame bonne ne causent pas quelquefois de moindres ruïnes par les scrupules de la conscience : et neantmoins cette science si importante se treuve par je ne sçay quel malheur la plus sophistiquée de toutes. De ceux qui en font profession les uns se jettent sur l'extremité de l'injustice, comme Machiavel et sa secte que Jule Cesar semble avoir fondée par ce dire, *s'il faut violer le droit que ce soit pour regner* : d'autres penchent un peu trop vers l'autre extremité, et n'elargissent pas assez les bornes de ce que l'interest public rend legitime, comme ceux qui pour redresser un bois courbé le plient de l'autre costé : il y a encore quelque milieu ce me semble que la conscience peut souffrir et que les affaires requierent. Ceux

## Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean

qui ont touché ce milieu ajustent seulement les preceptes à la fin où ils tendent, et ne les ramenans aux raisons universelles d'où leur justice depend, laissent l'entendement moins éclairé pour les appliquer aux occurrences.

Or d'autant que cette science consiste à joindre avecque dextérité l'utile à l'honneste, et à repousser toujours le mal sous quelque visage qu'il se présente, il importe de connoitre parfaitement les conditions du dernier, et de sçavoir ce qui est mauvais par nature, et ce qui l'est par accessoire. L'Arsenic est de soy un poison tres-violent, le vif argent devient tantost poison, tantost remede, selon qu'il est préparé. Il est des choses dont l'essence est teinte d'une malice inseparable, et qui sont defenduës pour estre telles, d'autres qui ont seulement de la malice pour estre defenduës, et pour blesser l'autorité du Superieur : Les premieres sont la matiere des commandemens naturels, les secondes des positifs : Je joins aux premiers, pour assortir mon projet, les obligations qui naissent du droit des gens, comme des suites necessaires des naturelles : Les seconds sont ou divins ou humains, et ceux-cy ou ecclesiastiques ou seculiers : Les premiers sont invariables, les seconds sont susceptibles de changement, et cessent d'obliger en certaines occasions : et d'autant que les loix n'obligent point que selon l'intention du Legislatteur, on interprete cette intention, on cherche les causes qui ont donné occasion à leur établissement, si elles ont cessé, ou si elles continuënt, si ces loix deviennent dommageables ou inutiles, s'il est permis pour oster une obligation d'en faire entrer une autre en sa place, ou pour l'interest particulier, ou pour le public. Il faut sçavoir faire la difference de ce qui est de droit ordinaire, ou de ce qui est par privilege : les causes de ce Privilege cessans s'il peut estre osté, ou s'il le doit pour les consequences. Il faut sçavoir faire la comparaison des biens, si l'un sert d'empêchement à un plus grand, ou à un esgal, si l'on peut permettre, ou si l'on agit ou si l'on souffre simplement, si quelque chose est licite en soy, et illicite à cause du scandale ou de la dissolution de quelque police importante où elle aboutiroit.

Sur tout il est necessaire que le Ministre de l'estat possede parfaitement, et en leur vray sens quelques maximes, affin de marcher sans trouble dans les affaires. Je discourray sur les

## CORPUS, revue de philosophie

principales, et marquant les circonstances et les raisons qui les tiennent dans les termes de la justice, ou qui les jettent dans l'injustice, je les mettray en leur droit usage. Comme l'une des peines de la legitime excommunication est d'interdire le commerce et les offices qu'on a acoustumé de rendre à la personne excommuniée. Il sçaura que cette peine ne regarde que les particuliers, que neantmoins la puissance Ecclesiastique en peut dispenser pour de grandes considerations, mais qu'elle n'y peut jamais obliger un Souverain pour le garder de ses sujets : Et affin que nul ombrage de scrupule ne s'esleve dans son esprit, il s'asseurera sur une maxime de conscience receuë de tous les Theologiens, *qu'à la rencontre de deux commandemens opposez et dont l'execution de l'un empesche celle de l'autre, l'obligation du plus foible cesse*, que d'éviter la frequentation d'un excommunié, est une obligation du droit positif soit Ecclesiastique, soit divin, que les devoirs que le sujet doit à son Souverain sont de droit naturel, ou au moins du droit des gens qui le suit en force, confirmé par le divin positif : et partant que l'obligation de celuy-cy est plus forte et plus pressante : et là dessus avecque repos d'esprit, et seureté de conscience il contiendra le peuple dans l'obeïssance, et dans tous les devoirs qu'il a accoustumé de rendre à son Prince, et s'opposer avec courage au dessein de ceux qui emportez d'un zele indiscret, ou de quelque interest particulier l'en destournent. Il sçaura seulement que l'exemple du Souverain ne doit jamais attirer en ses sujets l'imitation de l'erreur, ou du vice, d'autant qu'elle renverseroit un devoir premier que l'autre, et le fondamental de la nature humaine, *qui est de vivre selon la raison, et il est certain que l'homme est plustost né pour la raison que pour la société*, celle cy est la branche, et l'autre le tronc.

Aux questions douteuses il embrassera tousjours le party le plus avantageux pour son maistre, bien que le moins probable : Et cela en liant ensemble deux maximes, l'une de conscience, l'autre de prudence : La conscience nous permet de choisir de deux opinions probables celle que nous voudrons : La prudence nous conseille de deux opinions dont le choix nous est permis, de faire valoir celle qui est la plus profitable. La raison pour la conscience est, d'autant que bien que nous soyons obligez de nous tenir tousjours du costé de la verité conneuë, elle est

## Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean

neantmoins d'une si difficile queste, et le mensonge imite si finement ses couleurs, qu'elle est souvent le moins, où il y a plus d'apparence qu'elle soit ; la raison pour la prudence estant si naturelle, n'est que trop sceuë de tous.

Voire plus il passera outre, et ne permettra d'enseigner ou d'escrire autre opinion que celle que le bien du Prince luy aura faite choisir : sur quoy les sujets ne doivent pas se battre, ny faire les fascheux ; car bien que le Souverain n'aye point de pouvoir sur l'esprit, ny sur ses productions tandis qu'elles se tiennent à leur principe, et qu'elles ne sortent pas dehors, cela estant de la seule juridiction divine ; Si est-ce qu'il peut disposer de l'exterieur selon la necessité ou la bienséance de ses affaires, et hors l'interest de la conscience. Or aux cas dont je viens de parler la conscience demeure sans blesseure, et partant ils ne doivent pas faire difficulté d'accommoder leur doctrine à l'intention du Prince.

Et ne faut point que l'exemple de ses voisins l'esbloüisse, et le fasse chanceler, qui permettent quelquefois une doctrine qui peut offenser l'autorité du souverain, et troubler le repos de l'Estat, mais non pas du leur, soit pour estre exempts des pretextes, soit pour y avoir préparé des preservatifs : et font semer cette doctrine chez leurs voisins, où elle peut estre la semence des troubles et des divisions dont ils pretendent se prevaloir : car au reste ils sont si sensibles en cet endroit, que pour peu qu'on les y ait d'autrefois touchez, ils n'ont pas bruslé des livres comme en France, ils ont assiegé, pillé, emprisonné, rançonné, bref fait litiere de tout ce qu'il y a de plus saint et de plus auguste parmy les hommes.

Interpretant cette maxime tirée de Tacite, *que tout grand exemple a quelque chose de rare, par laquelle le dommage des particuliers est recompensé par l'utilité qui en revient au public.* Apres avoir discoursu des conditions avecque lesquelles le Prince s'en peut servir, et sans lesquelles elle est pernicieuse, je veux faire un bon office à la justice, et la descharger des plaintes dont elle est persecutée par la voix de ceux qui souffrent plustost par leur malheur, et pour servir à l'ordre reçu, que par la faute des Juges. Car de penser pourvoir en France à la grande corruption qui gaste ce corps, ce seroit entreprendre de bannir de la nature la mort et les maladies.

## CORPUS, revue de philosophie

Sur ce dire tant recommandé et pratiqué par Louis unzième, *qui ne sçait dissimuler ne sçait pas regner*. Je rechercheray les cas ausquels la dissimulation peut estre permise, et discourray amplement de la nature et de l'usage des equivoques. L'abus en est si grand, et le commerce et la société en est tellement offencée, qu'il seroit besoin que jamais personne n'eut esvanté une matière si dangereuse. Il arrivera avec le temps que nous ne nous entreconnoistrons plus, et que le parler qui a esté donné aux hommes pour exprimer les pensées, ne fera plus son effect qu'à contresens, et que la verité ne se treuvera que dans la contradiction. Un Cordonnier faisoit semblant de se couper la gorge, un singe le vid et le voulant imiter il se la couppa en effet. Il est arrivé qu'en des occasions de grande importance, et tousjours pour arriver à un bien tres-necessaire, ou pour se garentir d'un grand mal autrement inevitable, et jamais avec dessein de nuire, quelques grands personnages ont exprimé leurs pensées moins ouvertement, et sous des parolles qui pouvoient recevoir une autre interpretation que l'ordinaire : cela a la semblance, mais non pas la nature du mensonge. La plus part des autres sont des singes qui pensans imiter les premiers, tuent leur ame, et rendent la tromperie et la mauvaise foy d'autant plus dommageable, qu'elle est couverte.

Sur cette maxime *que le Prince est maistre de la vie et des biens de ses sujets, lors que la necessité publique le requiert*, qui autorise et rend legitime l'usage des Usucapions et prescriptions, et fait qu'il peut despoüiller le vray maistre de la propriété de son bien, et la transferer au presumptif qui en a jouy certain temps de bonne foy, et sous un titre apparent. Je rechercheray si son ordonnance peut aussi rendre licite l'usage des interests, et si en ce temps où l'avarice est si froide, la necessité publique requiert qu'il permette sous certaines conditions, ce qui autrement est illicite et deffendu.

Bref il importe que le Ministre de l'Estat connoisse l'estenduë et les limites des deux puissances *Ecclesiastique et seculiere*, dont l'une est le Soleil, et l'autre la Lune de l'humaine société, affin que l'une n'empiete pas sur les droits de l'autre, mais que chacune tende sur ses propres moyens à la fin de sa fondation. Il doit aussi sçavoir le fonds de la puissance de son maistre sur ses sujets, pour empescher que son gouvernement

## Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean

ne soit violent, et qu'ils ne se portent à la licence. Pour faciliter cette connoissance il faut monter jusques à l'origine et à la source de ces puissances. Il est certain que comme Dieu est l'auteur de l'estre de toutes les choses, il l'est aussi de l'ordre qui les assemble et les lie : l'un est une marque de son pouvoir, et l'autre de sa sagesse, et toutes les deux sont un sujet d'admiration pour les hommes : l'Estre est comme le corps de l'Univers, et l'ordre est comme l'ame sans laquelle il seroit et sans beauté, et sans consistance : l'ordre des choses corporelles est veritablement excellent ; mais à cause que la nécessité les enchaisne, la sagesse divine esclate plus admirablement en la dependance et en la liaison des causes libres et morales, et en un temperament si difficile que celui de la liberté et de la subjection : et quand il n'y auroit que ce seul argument pour prouver qu'il y a un esprit souverain qui gouverne le monde, j'en serois convaincu. Dieu donc est la source des puissances de la terre, mais il a contribué en diverses sortes à leur établissement.

Les Seculieres ont leur premiere fondation au consentement des particuliers, qui guidez par la lumiere de la nature dont Dieu est l'auteur, et poussez par le besoin qu'ils avoient de se maintenir, ont formé une autorité à laquelle ils se sont assujettis : du depuis Dieu a confirmé par sa revelation ce qu'il avoit inspiré par la lumiere de la nature. Je ne parle qu'en general, car je ne veux pas m'estendre icy sur cette matiere. Pour les Ecclesiastiques comme estans les plus nobles puissances, et les plus clairs rayons de la sienne, il les a fondées d'une autre façon : sans s'en remettre aux inclinations humaines, il les a immediatement et authentiquement créés, et leur a planté les bornes qu'il luy a pleu, et suivant la fin qu'il s'en est proposée, sans qu'il soit permis de les eslargir ou de les estreindre, et il a esté à propos que cette institution ait esté claire, affin que l'esprit humain ne vint à la corrompre par ses interpretations : et si l'institution a deu estre claire, pour brider la licence ; combien plus la substitution pour éviter le trouble ? Et si l'abrogation d'une loy et d'une puissance Ecclesiastique a deu estre manifestement faite par la mesme autorité qui l'avoit établie, et qui luy en a substitué une nouvelle ; combien plus ouvertement doit elle avoir déclaré son intention, si elle a

## CORPUS, revue de philosophie

retranché quelque chose de la puissance seculiere, qu'elle a aussi fondée, ou au moins confirmée, pour en faire l'attribution à la nouvelle Ecclesiastique ? d'autant que les hommes s'interessent plus sensiblement pour elle, et ont une plus grande force en main pour disputer leurs interests : que si en la plus chetive possession du monde, il est necessaire que celui qui veut evincer produise des tiltres plus clairs et plus forts, que ceux du possesseur ; autrement la condition du dernier est tousjours censée la meilleure ! quelle apparence d'en produire de douteux et d'embroüillez contre des clairs et irrefragables ? Il est donc icy question de declarations formelles, et non pas de jeter de la poussiere aux yeux des simples avec des similitudes, analogies, ampliatiions de bienseance et autres tels moyens avec lesquels on pourroit donner du credit à l'Alcoran, et telle procedure est une manifeste chicane. Il faut donc conclurre que cette puissance dont la fondation est obscure, et les tiltres embroüillez est nulle : Et de fait, je ne puis m'imaginer que la sagesse de Dieu ait annexé à l'ordre le plus relevé du monde qui est l'Ecclesiastique, une puissance, laquelle il a preveu ne devoir jamais estre reconnuë (je dis par ceux sur qui elle se doit exercer) n'y arriver à la fin, et par consequent inutile, luy qui n'a rien fait inutilement, au plus vil et au plus bas ordre des choses ? beaucoup moins une puissance qui ne s'est jamais monstrée qu'avecque des effects violens et contraires à la fin, bien qu'on en desguise, et qu'on en falsifie les causes. J'examineray, Dieu aydant, sans passion et sans me porter l'arbitre de ce grand different, les productions faites de part et d'autre, et ce que je pense estre encore à produire.

Il importe donc que le ministre de l'Estat affin qu'il soit non seulement fidele, mais encor utile à son maistre, comprenne parfaitement l'accord des maximes de conscience avecque celles de l'Estat, et qu'il sçache les raisons universelles sur lesquelles elles s'appuyent : autrement s'il n'est guidé que par la seule pratique des affaires, il va bien le grand chemin, et sans broncher s'il ne veut : mais d'autant que l'experience est douteuse, chancelante, et variable, les nouvelles occurances luy sont autant de pieges et de precipices dans lesquels il se perd souvent, et attire la ruine de son Maistre. Aussi aux Royaumes mieux policez il y a double conseil, l'un d'Estat et l'autre de



## Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean

conscience : l'ordre seroit bien plus parfait, mais cela est casuel, si les mesmes testes qui sont capables de l'un, estoient instruites en l'autre : comme nous voyons en la nature plusieurs perfections éparses en divers sujets, se r'alier en la simplicité d'un plus noble : quand cela se rencontre la conduite de l'Estat en est plus seure, et son bonheur plus durable. Le Cardinal Kimenez l'a fait voir à l'Espagne, et la memoire du Cardinal Dossat sera tousjours chere à la France, pour les grands services qu'il a rendus au feu Roy en des affaires chatoüilleuses : mais quel plus illustre exemple que celui de ce grand Cardinal qui fait connoistre à tout le monde, qu'il y a quelque prudence parmy les hommes, qui est maistresse de la fortune, et qui dispose des evenemens.

Enfin, Monseigneur, pour sortir de ce discours que j'ay fait plus long que je ne pensois, et peut-estre que je ne devois pour ne vous estre importun, je parcourray les autres motifs qui rendent evidemment croyable que Dieu qui ne peut favoriser le mensonge, a autorisé la Doctrine de Jesus-Christ. Ses admirables qualitez : les conditions de ceux qu'il a choisis pour la publier : la façon contraire aux regles de toute prudence : la vitesse avec laquelle elle a couru toute la terre, à travers les contradictions et les efforts des puissances humaines et Angeliques, et s'est ancrée par cela mesme qui devoit la destruire : l'estrange changement que ce qui estoit le scandale des Juifs, et la folie des Gentils, soit devenu la sagesse des grands esprits, et la gloire des Monarques ; Ramassant toutes ces choses ensemble, et les comparant avecque toutes les sectes qui ont jamais paru, il faudra qu'il en reüssisse une evidence morale du concours de la Divinité, et conclurre que s'il y a un Dieu et une providence, et si cet appetit de beatitude dont nul n'est exempt, n'est imprimé vainement, il n'y a point d'autre chemin qui nous mene au lieu où il doit estre contenté, que la Religion Chrestienne.

Après pour monstrier qu'il ne fût jamais dessein mieux entendu, ny liaison plus parfaite que celle de la Doctrine de Jesus-Christ, je traiteray de ces principaux poincts ; et après les avoir ajustez aux fins que Dieu peut avoir euës pour nous la reveler, qui sont la gloire et nostre salut, je m'asseure qu'on avoüera que ce ne peut estre que l'ouvrage d'une sagesse infinie.

## **CORPUS, revue de philosophie**

Les mysteres donc de la Trinité, de la Predestination, de l'Incarnation, de la Justification, de la grace, et du franc arbitre, etc. seront le sujet de la seconde partie de mon livre.

Et affin qu'elle rende encore quelque service aux Predicateurs (j'entends les mediocres et les foibles) je ne presenteray point cette doctrine à la mode de l'Escole, et avecque les espines dont elle y est herissée : Je luy donneray de la clarté tout autant que je pourray pour la faire intelligible, et des ornemens et de la douceur pour la rendre delectable : Je m'estudieray sur tout à la pureté et à la proprieté des termes orthodoxes pour eviter les surprises ; affin qu'au lieu des contes de Hérodote, de Pausanias, et de Pline, on nous communique les pensées du S. Esprit. Si je n'avois peur, Monseigneur, de vous deplaire, et s'il ne sembloit que je voulusse esclairer le soleil. Je vous proposerois comme le plus parfait exemple qu'ils devroient imiter. Mais quoy tous ne peuvent pas avoir le bien d'escouter cette grande eloquence qui a remply les plus celebres chaires de ce Royaume.

Mon dessein est donc grand comme vous voyez, Monseigneur, et bien que beaucoup de parties me manquent pour l'executer dignement ; si est-ce qu'une des principales est le loysir et le repos. Celuy qui calme quand il veut les vents et la tempeste, apaisera s'il luy plaist la violence de mes affaires. Si cela est, et si je puis esperer que ce travail que je projette ait quelque durée, et de la communication avecque la posterité, elle sçaura, Monseigneur, qu'apres la gloire de Dieu, rien ne m'a tant animé à l'entreprendre que vostre desir. Si l'agitation continuë, et que les divertissemens m'emportent, acquiesçant avecque douceur aux loix de la providence, je diray avec Saint Paul, que je ne fais pas le bien que je voudrois, et ne seray jamais autre que celuy que vous m'avez obligé d'estre, c'est-à-dire

MONSEIGNEUR,  
Vostre tres-humble, tres fidelle,  
Et tres-obeïssant serviteur.  
SILHON.

## **JEAN DE SILHON (1594-1667 ?) NOTE BIOGRAPHIQUE**

Jean de Silhon est né en Gascogne, mais il n'a jamais été possible de savoir exactement à quelle date. Politique et homme de lettre, il fut nommé Conseiller d'État et fut admis à l'Académie en 1634, avant même qu'elle ne soit parrainée par Richelieu. Toute son œuvre est consacrée à des questions de morale et de politique, qu'il aborde à la fois en philosophe, en historien mais aussi en tant qu'acteur de la vie politique.

Nous savons qu'entre 1643 et 1661, Silhon fut gravement affligé par la maladie et qu'il fut un temps oublié par ses maîtres. Il fut surtout une victime de la Fronde. En effet, malgré les troubles, Silhon demeura fidèle à Mazarin, ce qui lui coûta cher et qui ne fut pas récompensé après l'apaisement des révoltes. On ne peut toutefois voir dans les difficultés vécues par Silhon, au moment de la Fronde, les raisons pour lesquelles Silhon semble passer du projet littéraire d'un traité classique sur les arts de gouverner à une réflexion approfondie sur l'origine et les principes de l'obéissance des sujets. En effet, l'« Avertissement au lecteur » de la *Certitude...*, nous indique que le texte a été rédigé 18 ans avant sa publication. Dans l'ensemble, si on en croit Silhon lui-même, ses textes politiques furent donc écrits entre 1625 et 1645 environ. Comme on pourra le constater, l'ensemble du projet de Silhon est déjà élaboré dès 1627, au moment de la publication de la lettre de Silhon à l'évêque de Nantes, publiée dans le recueil Faret, et dont nous avons ici proposé l'analyse.



**JEAN DE SILHON ET LA NOTION D'INTERET.  
ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE  
POUR L'ANALYSE DES CONCEPTS D'INTERET ET D'UTILITE  
DANS LA LITTERATURE POLITIQUE DE L'AGE CLASSIQUE**

**a) Œuvres de Jean de Silhon**

- SILHON, Jean de, *Au Roy (Requête demandant la continuation à M. de Silhon, sa vie durant, des appointements qu'il percevait jusqu'en 1660 au service du cardinal Mazarin)*, s.l.n.d., petit in-fol., 3p. (BNF FRBNF3166985)
- , *Lettre de Jean de Silhon à l'évêque de Nantes*, dans *Recueil de lettres nouvelles*, éd. par Nicolas Faret, Paris, 1627, p.450-508.
- , *Les deux vérités*, 1626, texte revu par Jean-Robert Armogathe, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie de langue française, 1991.
- , *Panegyrique du cardinal de Richelieu*, Paris, 1629.
- , *Le Ministre d'État, avec le véritable usage de la politique moderne*, Première partie, Troyes, 1631.
- , *Histoires remarquables tirées de la seconde partie du Ministre d'État, avec un discours des conditions de l'Histoire*, Paris, 1632.
- , *De l'immortalité de l'âme*, Paris, 1634.
- , Préface de Silhon au *Parfait Capitaine* ainsi qu'à *l'Intérêt des princes et des États de la chrestienté*, de Henri de Rohan, Paris, 1638. Voir également l'éd. 1639 du traité de *l'Intérêt des princes et des États de la chrestienté*. La préface de Silhon est en fait une préface au texte du *Parfait Capitaine*.
- , *Le Ministre d'État, avec le véritable usage de la politique moderne* (Deuxième partie), Paris, 1643.

## CORPUS, revue de philosophie

- , *Esclaircissement de quelques difficultez touchant l'administration du cardinal Mazarin, 1<sup>ère</sup> partie, par le sieur de Silhon*, Paris, 1651.
- , *De la certitude des connaissances humaines où sont particulièrement expliquez le principes et les fondements de la morale et de la politique, avec des observations sur la manière de raisonner par l'assemblage de plusieurs moyens*, Paris, 1661. Nous nous référons à l'édition d'Amsterdam, 1662.
- , « Trois apologies. I. Du traité de Monçon. II. De l'acquisition de Pignerol. III. De la guerre que la République de Venise a faite aux archiducs de Grets », dans *Divers mémoires concernant les dernières guerres d'Italie...* tome I, Paris, 1669.

### Sur Silhon

- BOSCO, Domenico, « Interet e coscienza : Antropologia e politica in Jean de Silhon », *Rivista di Filosofia Neo Scolastico*, 1988, 80, p.177-215.
- KERVILER, R., « Jean de Silhon, l'un des quarante fondateurs de l'Académie française », *Revue de Gascogne*, 1876, t.16.
- MCKENZIE, Lionel A., *Le droit naturel et l'émergence de l'idée d'intérêt dans la pensée politique au début de l'époque moderne : François guichardin et Jean de Silhon*, trad. fr. C. Lazzeri, dans C. Lazzeri, D. Reynié, dir., *Intérêt et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Besançon, Presses universitaires de Besançon, 1999, trad. de « Natural right and the emergence of the idea of interest in early modern political thought : Francesco Guicciardini and Jean de Silhon », *History of European Ideas*, 1981, vol. 4, p. 279 et sq.
- PICOT, Georges, *Jean de Silhon (1594? -1667) ou la recherche des certitudes en religion et en politique*, Nancy, chez l'auteur, 1994.

## Éléments de bibliographie

ROHOU, Jean « Pour un ordre social fondé sur l'intérêt : Pascal, Silhon, Nicole et Domat à l'aube de l'ère libérale », dans *Justice et force : politiques au temps de Pascal. Actes du colloque Droit et pensée politique autour de Pascal, Clermont-Ferrand 20-23 septembre 1990*, éd. Gérard Ferreyrolles, Paris, Klincksieck, 1996, p. 187-205.

### Intérêt et utilité à l'âge classique

#### Sources

BALZAC, Guez de, *Le Prince*, Paris, 1631. Éd. présentée par C. Leroy, Paris, La Table Ronde, 1996.

BÉRULLE, *Bref discours de l'abnégation intérieure*, Paris, 1597.

BETHUNE, *Le conseiller d'État ; ou recueil des plus générales considérations servant au maniement des affaires publique*, Paris, 1633.

BOTERO, Giovanni, *Raison et gouvernement d'État*, trad. G. Chappuys, éd. bilingue, Paris, 1599.

CAMUS, Jean-Pierre, *La Défense du pur amour contre les attaques de l'amour propre*, Paris, 1641.

COËFFETEAU, Nicolas, *Tableau des passions humaines, de leurs causes, de leurs effets*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1620.

FARET, Nicolas, *Recueil de lettres nouvelles*, Paris, 1627.

———, *Des Vertus nécessaires à un prince pour bien gouverner ses sujets*, Paris, 1623.

———, *L'Honneste Homme, ou l'Art de plaire à la Court*, Paris, 1630.

GUICHARDIN, *Écrits politiques*, trad. fr. par J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

———, *Histoire d'Italie*, 2 vol., trad. dir. J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, intro. et notes par J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, Robert Laffont, 1996.

## CORPUS, revue de philosophie

- , *Ricordi*, intr. note e commenti di E. Pasquini, Gonzanti, s.p.a., 1984.
- , *Ricordi*, éd. M. Fubini, Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 1984.
- , *Avertissements politiques*, éd. (incomplète) et trad. des *Ricordi* par J.L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, Le Cerf, 1988.
- HOUSSAYE, Amelot de la, *La morale de Tacite : de la flatterie*, Paris, 1686.
- LA PERRIÈRE, *Le miroir politique contenant divers manières de gouverner et policer les républiques*, Paris, 1567.
- LE BRET, Cardin, *Les oeuvres de messire C. Le Bret, conseiller ordinaire du Roi en ses conseils d'estat et privé, Revues et augmentées par lui de plusieurs choses notables depuis la première édition*, Paris, Jacques Quesnel, 1642.
- LOYSEAU, Charles, *Les Œuvres de maistre Charles Loyseau... contenans les cinq livres du droit des offices, les traitez des seigneuries, des ordres et simples dignitez, du déguerpissement et délaissement par hypothèque, de la garantie des rentes et des abus des justices de village*. Nouvelle édition revue par C. Joly. Paris, 1666.
- MUGNIER, Hubert, *La véritable politique du prince chrétien A la confusion des sages du monde et pour la condamnation des Politiques du siècle*, Paris, 1647.
- NAUDE, Gabriel de, *Considérations politiques sur les coups d'État*, Paris, Les Éditions de Paris, 1988.
- NICOLE, Pierre, *Œuvres philosophiques et morales*. Éd. de Charles Jourdain, 1845. Rééd. Hidesheim, New-York, Georg Olms Verlag, 1970.
- PALAZZO, Antonio, *Discorso del governo e della ragion vera di stato*, Venise, 1606, tr. fr. d'A. de Vallières, *Discours du gouvernement et de la raison vraye d'État*, Douai, 1611.



## Éléments de bibliographie

- PIBRAC, Guy de, *Ornatissimi cujusdam viri de rebus gallicis epistola*, s.l., 1573.
- RICHELIEU, Armand du Plessis de, *Testament politique*, éd. du Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Caen, Presses universitaires de Caen, 1985.
- , *Testament politique*, Paris, éd. Complexe, 1990.
- ROHAN, Henri de, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, éd. et introd. de C. Lazzeri, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- SULLY, Les *Économies royales*, Paris, 1638.
- VAURE, *L'État chrétien, ou Maximes politiques tirées de l'Écriture, contre les fausses raisons d'État des libertins politiques de ce temps*, Paris, 1626.

### Études

- BAKOS, Adriana E., « *Qui nescit dissimulare, nescit regnare : Louis XI and Raison d'État during the Reign of Louis XIII* », *Journal of the History of Ideas*, 52, 3, 1991, p.399-416.
- , *Images of kingship in early modern France : Louis XI in political thought, 1560-1789*, London, Routledge, 1997.
- BALDINI, Enzo A., dir. *Botero e la « Ragione di Stato »* Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino, 8-10 marzo 1990), Florence, Olschki, 1992.
- , « *Botero et Lucinge : les racines de la « Raison d'État »*, trad. C. Lazzeri, dans *Raison et déraison d'État*, dir. Y. C. Zarka, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 67-99.
- BATTISTA, Anna Maria, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano, Dott. A. Giuffrè editore, 1966.

## CORPUS, revue de philosophie

- , « Morale “privée” et utilitarisme politique en France au XVII<sup>e</sup> siècle », dans D. Reynié et C. Lazzeri dirs. *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 191-230.
- , *Politica e morale nella Francia dell'Eta moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso, Genova (Italia), Name, 1998.
- BENOIST, Charles, *Le Machiavélisme avant, pendant et après Machiavel*, trois vol., Paris, Plon, 1907-1915-1935.
- BONNEY, Richard, *Political change under Richelieu and Mazarin 1624-1661*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- BRÉMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, rééd., Paris, Armand Colin, 1967, t. IX.
- , *La Querelle du pur amour au temps de Louis XIII. Antoine Sirmond et Jean-Pierre Camus*, Paris, Blond et Gay, 1932.
- BURKE, Peter, « L'influence de Tacite, le scepticisme et la raison d'État », dans *Histoire de la pensée politique moderne*, dir. James H. Burns, trad. Française, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, chapitre XVI.
- BURNS, James Henderson, dir., *Histoire de la pensée politique moderne, 1450-1700*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- CAILLÉ, Alain, LAZZERI, Christian, SENELLART, Michel (sous la direction de), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La découverte, 2001 (cf. plus particulièrement la 4<sup>e</sup> partie de l'ouvrage, intitulée : « L'âge classique. Naissance de l'intérêt rationnel »).
- CALDERINI DE-MARCHI, Rita, *Jacopo Corbinelli et les érudits français d'après la correspondance inédite Corbinelli-Pinelli, 1566-1587*, Milan, U. Hoepli, 1914.
- CANZIANI, Guido, « La Rochefoucauld : l'individu entre amour-propre et intérêt », dans *L'individu dans la pensée*

## Éléments de bibliographie

- moderne XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, dir. G. M. Cazzaniga et Y.-C. Zarka, Pise, Edizioni ETS, 1995.
- CAZZANIGA, Gian Mario et ZARKA, Yves-Charles, *L'individu dans la pensée moderne XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Pise, Edizioni ETS, 1995.
- CHÉREL, Albert, *La pensée de Machiavel en France*, Paris, L'Artisan du livre, 1935.
- CHURCH, William F., *Richelieu and Reason of State*, Princeton, Princeton University Press, 1972.
- DAMIEN, Robert, *Bibliothèque et État. Naissance d'une raison politique dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Questions », 1995.
- DE CAPRARIIS, Vittorio, *Francesco Guicciardini : dalla politica alla storia*, Bari, Laterza, 1950.
- DONALDSON, Peter, *Machiavelli and the Mystery of State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- ENGSTER, Dan, « The Montaignian Moment », *Journal of the History of Ideas*, 1998, vol. 59, n°4, p. 625-650.
- GALLI, C., « La psicologia politica moderna nell'interpretazione di A.M. Battista. Note sul rapporto tra filosofia politica e storia delle dottrine politiche », dans *Individualismo, Assolutismo, Democrazia*, V. Dini et D. Taranto, eds., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, p. 293-307.
- GUNN, John Alexander Wilson, *Politics and the public interest in the Seventeenth Century*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- KRAILSHEIMER, Alban John, *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- LAFOND, Jean, *La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*, Paris, Klincksieck, 1977.
- , *De la morale à l'économie politique ou de La Rochefoucauld et des moralistes jansénistes à Adam Smith par Malebranche et Mandeville*, Pau, Presses universitaires de Pau, 1996.

## CORPUS, revue de philosophie

LAZZERI, Christian et REYNIÉ, Dominique, dir., *La Raison d'État : politique et rationalité*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

———, *Le Pouvoir de la Raison d'État*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

LAZZERI, Christian, « Le gouvernement de la raison d'État », dans *Le pouvoir de la raison d'État*, dir. C. Lazzeri, D. Reynié, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 91-134.

———, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

LEVI, Anthony, *French Moralists. The theory of the passions 1585-1649*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 148 et sq.

MCKENNA, Antony, et Pierre-François MOREAU éd., *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle, n° 3 : Le public et le privé*, St-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000.

MEINECKE, Friedrich, *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des Temps modernes*, trad. fr. M. Chevallier, Genève, Droz, 1973.

POPKIN, Richard H., *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, tr. C. Hivet, présentation de C. Larrère, Paris, Presses universitaires de France, coll. Léviathan, 1995. Éd. originale : *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkely/Los Angeles, University of California Press, 1979.

———, *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill Press, 1980.

ROHOU, Jean, *Le XVII<sup>e</sup> siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil, 2002.

SCHAEFER, David Lewis, *The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1990.

## Éléments de bibliographie

- SÉE, Henri, *Les idées politiques de France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1920.
- SENEILLART, Michel, *Machiavélisme et raison d'État, XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 1989.
- , « La raison d'État anti-machiavélienne. Essai de problématisation », dans *La Raison d'État : politique et rationalité*, dir. C. Lazzeri et D. Reynié, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 15-42.
- , *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.
- SUTCLIFFE, Frank E., *Guez de Balzac et son temps. Littérature et politique*, Paris, Nizet, 1959.
- TARANTO, Domenico, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Commynes à Nicole, 1524-1675*, Napoli, Liguori Editore, 1992.
- , *Pirronismo ed Assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scepticismo da Montaigne a Bayle, 1580-1697*, Milano, Franco Angeli, 1994.
- TERESTCHENCKO, Michel, *Amour et désespoir, de François de Sales à Fénelon*, Paris, Seuil, 2000.
- THUAU, Étienne, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Armand Colin, 1966.
- TUCK, Richard, *Philosophy and government, 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- VAN KLEY, Dale, *The religious origine of the French Revolution: from Calvin to the Civil Constitution: 1560-1791*, New Heaven; London, Yale University Press, 1996.
- WEBER, Henri, « Dieu, le Roi et la Chrétienté : Aspects de la politique du cardinal de Richelieu », *Francia (Allemagne de l'Ouest)*, vol. 13, 1985, p. 233-245.
- , « Chrétienté et équilibre européen dans la politique du cardinal de Richelieu », *XVII<sup>e</sup> siècle*, 42, n° 1, 1990, p. 7-16.

## **CORPUS, revue de philosophie**

ZARKA, Yves-Charles, dir. *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

## SOMMAIRES DES NUMÉROS PARUS

### **Corpus n° 1**

- Jean-Robert ARMOGATHE – L'algèbre nouvelle de M. Viète  
Elisabeth BADINTER – Ne portons pas trop loin la différence des sexes  
Daniel ARMOGATHE – De l'égalité des deux sexes, la « belle question »  
Geneviève FRAISSE – Poulain de la Barre, ou le procès des préjugés  
Christine FAURÉ – Poulain de la Barre, sociologue et libre penseur  
Jean-Robert ARMOGATHE et Dominique BOUREL – Frédéric II, prince philosophe  
Claudine COHEN – Les métamorphoses de Telliamed  
Francine MARKOVITS – La violence de la société civile : Linguet contre les physiocrates  
Georges NAVET – Les lumières de François Guizot  
Patrice VERMEREN – Edgar Quinet et Victor Cousin

### **Corpus n° 2**

- Emmanuel FAYE – Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences  
André WARUSFEL – Les nombres de Mersenne  
*MERSENNE : Traité des mouvements*  
Simone GOYARD-FABRE – L'abbé de Saint-Pierre et son programme de paix européenne  
*LEIBNIZ : Observations sur le projet de l'Abbé de Saint Pierre, Lettre à l'abbé de Saint Pierre, Lettre à la duchesse d'Orléans*  
*Controverse entre l'ABBÉ DE L'ÉPÉE et SAMUEL HEINICKE (traduction)*  
Christine FAURÉ – Condorcet et la citoyenne  
Olivier de BERNON – Condorcet : vers le prononcé méthodique d'un jugement « vrai »  
*CONDORCET : Sur l'admission des femmes au droit de cité*  
*REMY DE GOURMONT : le génie de Lamarck*  
Jean-Paul THOMAS – L'œuvre dialogique de Cantagrel

### **Corpus n° 3**

- Christiane FRÉMONT – Les six livres de la République de Jean Bodin  
Barbara de NEGRONI – Le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron  
Jean-Marc DROUIN – Lamarck ou le naturaliste philosophe  
*SAINTE BEUVE aux cours de Lamarck*  
Jean-Pierre MARCOS – *Le Traité des sensations* d'Etienne Bonnot, abbé de Condillac  
Sur Condillac : *textes de Abbé Raynal, Grimm, Vicq d'Azyr et revues du XVIII<sup>e</sup> siècle*

## **CORPUS, revue de philosophie**

Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN – Félix Ravaisson et Victor Cousin

PAUL JANET : La crise du spiritualisme

### **Corpus n° 4**

Philippe DESAN – Jean Bodin et l'idée de méthode au XVI<sup>e</sup> siècle

Philippe DESAN – La justice mathématique de Jean Bodin

Paul MATHIAS – Bodin ou la croisée des desseins

*Article BODIN du Dictionnaire historique et critique de BAYLE*

Christiane FRÉMONT – Arnauld et Malebranche, la querelle des idées

Catherine KINTZLER – D'Alembert, une pensée en éclats

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – Auguste Comte : la science populaire d'un philosophe

### **Corpus n° 5/6, La Mettrie** *mis en œuvre par Francine Markovits*

Jacques MOUTAUX – Matérialisme et Lumières

Ann THOMPSON – La Mettrie ou la machine infernale

John FALVEY – La politique textuelle du Discours préliminaire

Aram VARTANIAN – La Mettrie et la science

Marian SKRZYPEK – La Mettrie, la religion du médecin

Francine MARKOVITS – La Mettrie, l'anonyme et le sceptique

*FREDERIC II : Eloge de La Mettrie*

*TANDEAU DE SAINT NICOLAS : Lettre sur l'Histoire naturelle de l'âme*

*Arrêts de la Cour du Parlement*

*JACQUES MARX – Elie Luzac, in Dictionnaire des journalistes*

*LA METTRIE : Lettre critique à Mme la marquise du Châtelet,*

*Réponse à l'auteur de la Machine terrassée, Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux, Le petit homme à longue queue*

### **Corpus n° 7**

Michel LE GUERN – Thomisme et augustinisme dans Senault

Gérard FERREYROLLES – De l'usage de Senault

Jacques MOUTAUX – Helvetius et l'idée d'humanité

Jean SEIDENGART – L'hypothèse cosmogonique de Laplace

Jean-François BRAUNSTEIN – Au delà du principe de Broussais

Pierre PENISSON – Quinet, philosophe de la protestation



## Sommaires des numéros parus

Jean-Marc DROUIN – Botanique et sciences sociales chez Candolle

EDGAR QUINET : *Philosophie de l'Histoire de France*

AUGUSTE COMTE : *Examen du Traité de Broussais sur l'irritation*

### **Corpus n° 8/9, Hélène Metzger** *mis en œuvre par Gad Freudenthal*

Charles B. SCHMITT – Lessons from Hélène Metzger

Robert HALLEUX – Visages de Van Helmont

Jan GOLINSKI – Hélène Metzger et l'interprétation de la chimie du XVII<sup>e</sup> siècle

John R.R. CHRISTIE – Hélène Metzger et l'historiographie de la chimie du XVIII<sup>e</sup> siècle

Bernadette BENSUADE-VINCENT – « La chimie » dans l'« Histoire du monde »

Henk H. KUBBINGA – Hélène Metzger et la théorie corpusculaire des stahliens

Michel BLAY – Léon Bloch et Hélène Metzger : La quête de la pensée newtonienne

Evan M. MELHADO – Metzger, Kuhn, and eighteenth-century disciplinary history

Martin CARRIER – Some aspects of Hélène Metzger's philosophy of science

Michael HEIDELBERGER – Criticism of positivism : Emile Meyerson and Hélène Metzger

Gad FREUDENTHAL – Hélène Metzger, éléments de biographie

Gad FREUDENTHAL – Epistémologie et herméneutique selon Hélène Metzger

Judith SCHLANGER – L'histoire de la pensée scientifique

Christine BLONDEL – Hélène Metzger et la cristallographie

Ilana LÖWY – Hélène Metzger and Ludwik Fleck

Giuliana GEMELLI – Le Centre international de synthèse dans les années trente

Hélène METZGER : Lettres

### **Corpus n° 10**

Philippe DESAN – La philosophie de l'histoire de Loys Le Roy

Frédérique ILDEFONSE – L'expression du scepticisme chez La Mothe Le Vayer

Pierre DUPONT – Du Marsais, logicien du langage

*DU MARSAIS : Des sophismes, article 13 de la Logique, 1750*

Barbara de NEGRONI – Mably et le Prince de Parme

Jean-Paul THOMAS – De l'éducation dans la Révolution et dans l'Eglise

Pierre ANSART – De la justice révolutionnaire

Bernard VOYENNE – Genèse de « La justice »

Hubert GRENIER – Uchronie et Utopie chez Renouvier

# CORPUS, revue de philosophie

## **Corpus n° 11/12, Volney**

*mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys*

Jean GAULMIER – Le Comité de Salut public et la première grammaire arabe en France

Sergio MORAVIA – La méthode de Volney

Roger BARNY – La satire politique chez Volney

Henry DENEYS – Le récit de l'histoire selon Volney

Anne DENEYS – Géographie, Histoire et Langue dans le *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*

### *Documents*

Biographie des députés de l'Anjou : *M. de Volney*

Baron de Grimm : Réponse à la *Lettre de Volney à Catherine II*

Le Moniteur, annonce de *La Loi Naturelle*

Albert Mathiez : *Volney, commissaire-observateur en mai 1793*

Thomas Jefferson, traduction anglaise de l'Invocation des *Ruines*

Sainte Beuve : Volney, *Causeries du lundi*, tome VII, 1853

Textes de Volney

Lettre du 25 juillet 1785

*Confession d'un pauvre roturier angevin*, 1789

Lettre à Barère, 10 Pluviose AnII

Lettre à Grégoire, 3 Brumaire An III

Lettre à Bonaparte, 26 Frimaire A VIII ( ?)

*Le Moniteur* : textes sur Bonaparte

Lettre à Louis de Noailles, 23 Thermidor An VII

Lettres à Jefferson, An IX, XI et XII

*Simplification des langues orientales*, an III, Discours préliminaire

*Rapport fait à l'Académie Celtique...*

## Sommaires des numéros parus

### **Corpus n°13, Fontenelle** *mis en œuvre par Alain Niderst*

- Alain NIDERST – Fontenelle, « le commerce réciproque des hommes »
- Marie-Françoise MORTUREUX – La question rhétorique dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*
- Barbara de NEGRONI – L'allée des roses, ou les plaisirs de la philosophie
- Claudine POULAIN – Fontenelle et la vérité des fables
- Françoise BLECHET – Fontenelle et l'abbé Bignon
- Roger MARCHAL – Quelques aspects du style de Fontenelle vulgarisateur
- Michael FREYNE – L'éloge de Newton dans la correspondance de Fontenelle
- Michel BLAY – La correspondance entre Fontenelle et Jean I Bernoulli
- André BLANC – Les « comédies grecques » de Fontenelle
- Geneviève ARTIGAS-MENANT – Une continuation des *Entretiens* : Benoît de Maillet, disciple de Fontenelle

### **Corpus n° 14/15**

- Christiane FRÉMONT – L'usage de la philosophie selon Bossuet
- Carole TALON-HUGON – L'anthropologie religieuse et la question des passions selon Senault
- Frédérique ILDEFONSE – Du Marsais, le grammairien philosophe
- Jean-Fabien SPITZ – Droit et vertu chez Mably
- Gianni PANIZZA – L'étrange matérialisme de La Mettrie
- John O'NEAL – La sensibilité physique selon Helvétius
- Robert AMADOU – Saint-Martin, le philosophe inconnu
- Jean-Robert ARMOGATHE – L'École Normale de l'an III et le cours de Garat
- Marie-Noëlle POLINO – L'œuvre d'art selon Quatremère de Quincy  
*Catalogue abrégé des ouvrages de Quatremère de Quincy*
- Jean-François BRAUNSTEIN – De Gerando, le social et la fin de l'idéologie
- Pierre SAINT-GERMAIN – De Gerando, philosophe et philanthrope

### **Corpus n°16/17, Sur l'âme des bêtes** *mis en œuvre par Francine Markovits*

- Jean-Robert ARMOGATHE – Autour de l'article Rorarius
- Thierry GONTIER – Les animaux-machines chez Descartes
- Odile LE GUERN – Cureau de la Chambre et les sciences du langage à l'âge classique

# CORPUS, revue de philosophie

Sylvia MURR – L'âme des bêtes chez Gassendi

Barbara de NEGRONI – La Fontaine, lecteur de Cureau de La Chambre

Marie-Claude PAYEUR – L'animal au service de la représentation. (Cureau de La Chambre)

Francine MARKOVITS – Remarques sur le problème de l'âme des bêtes

## *Documents*

Article RORARIUS du *Dictionnaire historique et critique* de BAYLE avec les remarques de LEIBNIZ

LEIBNIZ, *Commentatio de anima brutorum*, 1710, trad. Christiane FRÉMONT

Antoine DILLY, *De l'âme des bêtes*, 1672, extraits

Alphonse COSTADEAU, *Traité des signes*, 1717, extraits

Père BOUGEANT, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, 1739, extraits

## **Corpus n° 18/19, Victor Cousin** *mis en œuvre par Patrice Vermeren*

Patrice VERMEREN – Présentation : Victor Cousin, l'Etat et la révolution

Ulrich J. SCHNEIDER – L'éclectisme avant Cousin, la tradition allemande

Pierre MACHEREY – Les débuts philosophiques de Victor Cousin

Jean-Pierre COTTEN – La « réception » d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques

Patrice VERMEREN – Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin

Roger-Pol DROIT – « Cette déplorable idée de l'anéantissement ». Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique

Renzo RAGGHIANI – Victor Cousin : fragments d'une *Nouvelle Théodicée*

Miguel ABENSOUR – L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens

Christiane MAUVE – Eclectisme et esthétique. Autour de Victor Cousin

Georges NAVET – Victor Cousin, une carrière romanesque

Charles ALUNNI – Victor Cousin en Italie

Carlos RUIZ et Cecilia SANCHEZ – L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrès Bello

Antoinete PY – La bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne

## *Documents*

Correspondance SCHELLING-COUSIN, 1818-1845 éditée par Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN

## Sommaires des numéros parus

### **Corpus n° 20/21, Bernier et les gassendistes** *mis en œuvre par Sylvia Murr*

Sylvia MURR – Introduction

Fred MICHAEL – La place de Gassendi dans l'histoire de la logique

Carole TALON- HUGON – La question des passions, occasion de l'évaluation de l'humanisme de Gassendi

Monette MARTINET – Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin

Jean-Charles DARMON – Cyrano et les « Figures » de l'épicurisme : les « clinamen » de la fiction

Mireille LOBLIGEOIS – A propos de Bernier : Les « Mogoleries » de La Fontaine

Jean MESNARD – La modernité de Bernier

Sylvia MURR – Bernier et le gassendisme

Gianni PAGANINI – L'Abrégé de Bernier et l'« Ethica » de Pierre Gassendi

Roger ARIEW – Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace : réponse au problème de l'explication de l'eucharistie

Sylvain MATTON – Raison et foi chez Guillaume Lamy

Alain NIDERST – Gassendisme et néoscolastique à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle

#### *Documents* *(édités par Sylvia MURR)*

Jugement de Gassendi par Charles Perrault

L'image de François Bernier

Dénonciation de J. B. MORIN contre Bernier et Gassendi

Bernier, défenseur de la propriété privée

La Requête des Maîtres ès Arts et l'Arrêt burlesque, Bernier porte-plume des meilleurs esprits de son temps

Editions de l'Abrégé antérieures à celle de 1684

Compte-rendu de l'Abrégé et des Doutes de Bernier dans le *Journal des Sçavants*

Le *Traité du Libre et du Volontaire* de Bernier (1685) ; compte-rendu de Bayle

les « Etrenees à Madame de La Sablière » de Bernier : la conversation savante du joli philosophe gassendiste

L'utilisation de Gassendi pour la réfutation de Spinoza

#### *Varia*

Roger ARIEW – Scipion Dupleix et l'anti-thomisme au XVII<sup>e</sup> siècle

Philippe DESAN – La fonction du « narré » chez La Popelinière

# CORPUS, revue de philosophie

## **Corpus n° 22/23, D'Holbach** *mis en œuvre par Josiane Boulad-Ayoub*

- Josiane BOULAD-AYOUB – Introduction : d'Holbach, « maître d'hôtel » de la philosophie
- Paulette CHARBONNEL – Le réquisitoire de Séguier
- Josiane BOULAD-AYOUB – Voltaire et Frédéric II, critiques du *Système de la Nature*, suivi en annexe de la *Réponse* de Voltaire
- Françoise WEIL – D'Holbach et les manuscrits clandestins : l'exemple de Raby
- Josiane BOULAD-AYOUB – Les fonds des universités canadiennes et les éditions anciennes des ouvrages de d'Holbach
- Françoise WEIL – Les œuvres philosophiques de d'Holbach dans quelques bibliothèques françaises et à Neuchâtel
- Jacques DOMENECH – D'Holbach et l'obsession de la morale
- Tanguy L'AMINOT – D'Holbach et Rousseau, ou la relation déplaisante
- Marcel HENAFF – La société homéostatique. Equilibre politique et composition des forces dans le *Contrat Social*
- François DUCHESNEAU – Transformations de la recherche scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle
- Jean-Claude BOURDIN – Helvétius, science de l'homme et pensée politique
- Paul DUMOUCHEL – Du traitement moral : Pinel disciple de Condillac
- Madeleine FERLAND – Entre la vertu et le bonheur. Sur le principe d'utilité sociale chez Helvétius
- Jacques AUMÈTRE – Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation
- Jean-Claude BOURDIN – La « platitude » matérialiste chez d'Holbach
- Georges LEROUX – Systèmes métaphysiques et *Système de la Nature*. De Condillac à d'Holbach

## **Corpus n° 24/25, Lachelier** *mis en œuvre par Jacques Moutaux*

- Jacques MOUTAUX – Présentation
- Zénon d'Elée, le stade et la flèche*
- Jules LACHELIER – *Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement*
- Jules VUILLEMIN – La réponse de Lachelier à Zénon : l'idéalisme de la grandeur

### *Etudes*

- Bernard BOURGEOIS – Jules Lachelier face à la pensée allemande
- Didier GIL – Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie
- Jean LEFRANC – La volonté, de la psychologie à la métaphysique
- Jean-Michel LE LANNOU – Activité et substantialité, l'idéalisme selon Lachelier
- Jacques MOUTAUX – Philosophie réflexive et matérialisme

## Sommaires des numéros parus

Louis PINTO – Conscience et société. Le Dieu de Lachelier et la sociologie durkheimienne

### *Documents*

*Jules Lachelier, l'homme et ses convictions :*

Lachelier à l'Ecole Normale Supérieure

Lettre de Lachelier à Xavier Léon (1er juin 1913, extrait)

Témoignages de Léon Brunschvicg

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 2 avril 1871 (extraits)

Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson du 4 mai 1871 (extraits)

Lettre à Louis Liard du 1er décembre 1873 (extraits)

Lettre à Paul Dujardin du 6 février 1892 (extraits)

Lettre à Dany Cochin du 10 octobre 1913 (extraits)

Lettre à Gabriel Séailles du 6 novembre 1913 (extraits)

Témoignage de Léon Brunschvicg

### *Le fonctionnaire : le professeur et l'inspecteur*

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 12 avril 1858 (extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 6 février 1861 (extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 1er avril 1870 (extrait)

Lettre de Lachelier à Boutroux du 15 février 1873 (extrait)

Lettre de Lachelier à Paul Janet du 15 mai 1885 (extrait)

Rapport sur l'enseignement de la philosophie

Jean Jaurès, intervention à la Chambre des députés le 21 juin 1894 (extrait)

Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 15 octobre 1913 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoin du 8 mai 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoin du 11 septembre 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoin du 15 août 1917 (extrait)

ANDRÉ CANIVEZ. Le jury d'agrégation ; le cas de Charles Andler

### *Le philosophe*

Lettre de Lachelier à Victor Espinas du 1er février 1872 (extrait)

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 1er juillet 1875 (extrait)

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 21 janvier 1876 (extrait)

Lettre de Lachelier à Caro du 11 février 1876 (extrait)

Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 23 août 1882 (extrait)

Henri Bergson, Extrait du *Cours sur l'induction* professé à l'université de Clermont Ferrand en 1884-1885

Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*. Thèse, 1892 (extraits)

Lettre de Lachelier à Jean Jaurès du 26 avril 1892 (extrait)

Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 2 décembre 1892 (extrait)

Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 19 mars 1892 (extrait)

Lettre de Lachelier à André Lalande du 30 septembre 1907 (extrait)

### *Quelques dates*

# CORPUS, revue de philosophie

**Corpus n° 26/27, Destutt de Tracy et l'Idéologie**  
*mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney*

## *Etudes*

Emmet KENNEDY – Aux origines de l'« Idéologie »  
Elisabeth SCHWARTZ – « Idéologie » et grammaire générale  
Rose GOETZ – Destutt de Tracy et le problème de la liberté  
Michèle CRAMPE-CASNABET – Du système à la méthode : Tracy, « observateur » lointain de Kant  
Anne DENEYS-TUNNEY – Destutt de Tracy et *Corinne* de Mme de Staël  
Henry DENEYS – Le crépuscule de l'Idéologie : sur le destin de la philosophie « idéologiste » de Destutt de Tracy  
*Bibliographie* des rééditions d'œuvres de Tracy

*Documents et textes édités et annotés*  
*par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney*

## ▣ *Réception et interprétation de l'Idéologie de Tracy*

Lettre de Maine de Biran à l'abbé de Feletz (s.d.)  
L'acception napoléonienne péjorative  
Le compte-rendu par Augustin Thierry du *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu*, de Tracy, *Le Censeur*, 1818  
La « cristallisation » et le « fiasco » stendhaliens à propos de Tracy et l'idéologie  
Marx, critique de l'économie politique de Tracy  
La grammaire générale selon Michel Foucault, (1966)  
J.-P. Sartre, l'idéologie analytique des Flaubert (1971)

## ▣ *Textes de Destutt de Tracy*

M. de Tracy à M. Burke (1794)  
Deux lettres à Joseph Droz (sur les Écoles centrales, 1801)  
Pièces relatives à l'instruction publique (1800)  
Aux rédacteurs de la revue *La Décade*, 1805  
Trois lettres inédites à Daunou (1816-1818)  
Trois lettres à Th. Jefferson (1811, 1818, 1822)

*Notice abrégée sur Tracy*, par Edna Hindie Lemay

Jean-Pierre COTTEN, Centre de documentation et de bibliographie philosophique de l'université de Besançon (avec la participation de Marie-Thérèse PEYRETON : *Éléments de bibliographie des études consacrées à Destutt de Tracy*, de 1830 à nos jours.



## Sommaires des numéros parus

### **Corpus n° 28, *Philosophies de l'Histoire à la Renaissance*** *mis en œuvre par Philippe Desan*

- Philippe DESAN – Les philosophies de l'histoire à la Renaissance  
George HUPPERT – La rencontre de la philosophie avec l'histoire  
Guido OLDRINI – Le noyau humaniste de l'historiographie au XVI<sup>e</sup> siècle  
Jean-Marc MANDOSIO – L'histoire dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance  
François ROUDAUT – La conception de l'histoire chez un kabbaliste chrétien, Guy Le Fèvre de La Boderie  
Alan SAVAGE – L'histoire orale des Huguenots  
Jaume CASALS – « Adviser et derriere et devant » : Transition de l'histoire à la philosophie dans le Discours de la servitude volontaire  
Marie-Dominique COUZINET – Fonction de la géographie dans la connaissance historique : le modèle cosmographique de l'histoire universelle chez F. Bauduin et J. Bodin  
James J. SUPPLE – Etienne Pasquier et les « mystères de Dieu »

#### **DOCUMENTS**

- Arnaud COULOMBEL et Philippe DESAN – *Pourparler du Prince* d'Estienne Pasquier  
Etienne PASQUIER – *Le Pourparler* du Prince.

### **Corpus n° 29, *Dossier spécial Fréret*** *mis en œuvre par Catherine Volpilhac-Auger*

- Catherine VOLPILHAC-AUGER – Fréret, l'arpenteur universel  
Carlo BORGHERO – Méthode historique et philosophie chez Fréret  
Claudine POULOUIN – Fréret et les origines de l'histoire universelle  
Nadine VANWELKENHUYZEN – Langue des hommes, signes des Dieux. Fréret et la mythologie  
Jean-Jacques TATIN-GOURIER – Fréret et l'examen critique des sources dans les « Observations sur la religion des Gaulois et sur celle des Germains » (1746)  
Françoise LÉTOUBLON – *Socrate au tribunal de Fréret*  
Lorenzo BIANCHI – Montesquieu et Fréret : quelques notes  
Monique MUND-DOPCHIE – Nicolas Fréret, historien de la géographie antique  
Alain NIDERST – Grandeur et misère de l'Antiquité chez Fréret

#### **DOCUMENTS**

- Lettre de Fréret à Ramsay avec une introduction de C. VOLPILHAC-AUGER  
« Sur la réminiscence » : Manuscrit inédit de Charles Bonnet (1786) par Serge NICOLAS

# CORPUS, revue de philosophie

## **Corpus n° 30, L'Universalité du Français en question** *mis en œuvre par Pierre Pénisson*

Pierre PÉNISSON - Notice éditoriale, présentation  
Réalité physiologique contre illusion universelle  
I-M 800 : *vires acquirit eundo*  
De la Grèce à la France  
I-M 803 : *ut etiam aliquid dixisse videamur*  
L'allemand successeur du français  
I-M 804 : *An Gallice loquendum, an germanice*  
Le français comme mode  
I-M 811 : *Tout change, la langue aussi.*  
*La Raison change aussi de méthode.*  
*Ecrits, habillements, tout est mode. Racine*  
J.D. Eberhard  
I-M 812 : *Si volet usus*

### **DOCUMENTS :**

J.B. Michaelis *De l'influence des opinions  
sur le langage, et du langage sur les opinions*  
Traduction : Le Guay de Prémontval, 1762

## **Corpus n° 31, L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières** *mis en œuvre par Christiane Frémont et Henry Méchoulan*

### *Péninsule Ibérique*

Henry MÉCHOULAN – *Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle  
lecteurs de Machiavel*  
Javier PEÑA – *De l'antimachiavélisme, ou la « vraie » raison d'Etat d'Alvio de Castro*  
Carsten LORENZ WILKE – *Une idéologie à l'œuvre : l'Antimachiavel au Portugal (1580-1656)  
Angleterre*  
Christiane FRÉMONT – *Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert,  
jésuite anglais*

### *Italie*

Jean-Louis FURNEL – *Guichardin, juge de Machiavel : modèles, dévoilement, rupture et  
réforme dans la pensée politique florentine*  
Lucie de los SANTOS – *Les Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la  
première décade de Tite-Live*

Silvio SUPPA – *L'antimachiavélisme de Thomas Bozio*

### *Allemagne*

Michel SENELLART – *La critique allemande de la raison d'état machiavélienne dans la  
première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle : Jacob Bornitz*

### *France*

Luc FOISNEAU – *Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye, ou la vertu politique  
au siècle de Louis XIV*  
Francine MARKOVITS – *L'Antimachiavel-médecin de la Mettrie*

## Sommaires des numéros parus

### **DOCUMENTS :**

I La référence obligée : Innocent Gentillet

II Extrait des Satyres personnelles, Traité historique et critique de celles qui portent le titre d'ANTI (1689, anonyme, Baillet)

III Extraits de l'article Anti-Machiavel du Dictionnaire historique de Prosper Marchand (1758-1759)

### **Corpus n° 32, Delbœuf et Bernheim Entre hypnose et suggestion**

*mis en œuvre par Jacqueline Carroy et Pierre-Henri Castel*

Pierre-Henri CASTEL, Jacqueline CARROY, François DUYCKAERTS - *Présentation générale*

François DUYCKAERTS - *Delbœuf et l'énigme de l'hypnose : une évolution.*

Serge NICOLAS - *Delbœuf et la psychologie comme science naturelle.*

Sonu SHAMDASANI - *Hypnose, médecine et droit : la correspondance entre Joseph Delbœuf et George Croom Robertson.*

Jacqueline CARROY - *L'effet Delbœuf, ou les jeux et les mots de l'hypnotisme.*

Jean-Michel PETOT - *Créativité, idéodynamisme et suggestion. Note sur l'actualité de la pensée d'Hyppolyte Bernheim.*

Mikkel BORCH-JACOBSEN - *L'effet Bernheim (fragments d'une théorie de l'artefact généralisé).*

Pierre-Henri CASTEL - *L'esprit influençable : la suggestion comme problème moral en psychopathologie.*

### **Corpus n° 33 Théodore Jouffroy**

*mis en œuvre par Patrice Vermeren*

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Patrice VERMEREN - *Le remords de l'école éclectique, précurseur de la synthèse de la philosophie et de la révolution.*

Chryssanti AVLAMI - *Un philosophe philhellène.*

Théodore JOUFFROY : comptes-rendus

*Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, troisième volume (Le Globe du 27 novembre 1824).*

*Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, tome IV ; œuvres inédites de Proclus, philosophe grec du cinquième siècle, d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Paris, publiées par Victor Cousin. Le sixième volume est sous presse (Le Globe du 24 mars 1827).*

Jacques D'HONDT - *Hegel et Jouffroy.*

Christiane MAUVE - *L'esthétique de Jouffroy : des promesses sans suites ?*

Georges NAVET - *Le droit naturel des Eclectiques.*

Eric PUISAIS - *Jouffroy et Lerminier.*

## CORPUS, revue de philosophie

Sophie-Anne LETERRIER - *Jouffroy académique.*

Emile BOUTROUX - *De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française (1897).*

Théodore JOUFFROY - *Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine (1831).*

Jean-Pierre COTTEN - *Bibliographie.*

### **Tribune Libre**

Emmanuel FAYE - *Lettre ouverte. Une réécriture « néo-scolastique » de l'histoire de la métaphysique.*

### **Corpus n° 34**

#### **Géographies et philosophies**

*mis en œuvre par Marie-Dominique Couzinet et Marc Crépon*

Marie-Dominique COUZINET et Marc CRÉPON - Ouverture.

Marie-Dominique COUZINET et J.F. STASZAK - À quoi sert la « théorie des climats » ?  
Éléments d'une histoire du déterminisme environnemental.

PIERRE Pénisson - Maupertuis philosophe géographe.

Thierry HOQUET - La théorie des climats dans l'*Histoire naturelle* de Buffon.

Michèle COHEN-HALIMI et Francis COHEN - Rousseau et la géographie de la perfectibilité.

Jean-Marc BESSE - La géographie selon Kant : l'espace du cosmopolitisme.

Claude JAMAIN - Sur les spirales d'un escalier de cristal : la voix russe.

Anne DENEYS-TUNNEY - Le Voyage en Syrie et en Egypte de C.F. Volney : un discours de la méthode du voyage philosophique.

Marc CRÉPON - Entre anthropologie et linguistique, la géographie des langues (note sur le parcours d'Ernest Renan).

Éléments de bibliographie.

### **Corpus n° 35**

#### **Gabriel Naudé :**

#### **la politique et les mythes de l'histoire de France**

*mis en œuvre par Robert Damien et Yves-Charles Zarka*

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Robert DAMIEN et Yves Charles ZARKA - *Introduction : pourquoi Naudé ?*

Yves Charles ZARKA - *L'idée d'une historiographie critique chez Gabriel Naudé.*

André PESSEL - *Naudé, le sujet dans son histoire.*

Robert DAMIEN - *Des mythes fondateurs de la raison politique : Gabriel Naudé ou les bénéfiques de l'imposture.*

Simone MAZAURIC - *De la fable à la mystification politique : Naudé et l'autre regard sur l'histoire.*

## Sommaires des numéros parus

Lorenzo BIANCHI - *Politique, histoire et recommencement des Lettres dans l'Addition à l'histoire de Louis XI de Gabriel Naudé.*

Paul NELLES - *Histoire du savoir et bibliographie critique chez Naudé : le cas de la magie.*

Francine MARKOVITS - *Arguments sceptiques chez Bayle et Naudé.*

**Documents :** Gabriel NAUDÉ

Annexe latine au chapitre VI du supplément à l'histoire de Louis XI : Édité Royal interdisant la lecture ou l'interprétation des nominaux (traduction S. Taussig).

### **Comptes rendus**

*Libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, édition établie, présentée et annotée par Jacques Prévot (Bibliothèque de la Pléiade), avec la collaboration d'Etienne Wolff et Thierry Bedouelle : Compte rendu de Sylvie Taussig.

*Les libertins érudits en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, collection « Philosophies » par Françoise Charles-Daubert : compte rendu de Jacques Prévot.

### **Livres reçus.**

**Varia :** Gilles SIOUFFI

*De l'« universalité de la langue française »...*

### **Corpus n° 36**

#### **Jean-Jacques Rousseau et la chimie**

*mis en œuvre par Bernadette Bensaude-vincent et Bruno Bernardi*

Bernadette BENSAUDE-VINCENT et BRUNO BERNARDI - *Pour situer les Institutions chymiques.*

#### **I. Rousseau dans la chimie du XVIII<sup>e</sup> siècle**

Bernard JOLY - *La question de la nature du feu dans la chimie de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.*

Jonathan SIMON - *L'homme de verre ? Les trois règnes et la promiscuité de la nature.*

Bernadette BENSAUDE-VINCENT - *L'originalité de Rousseau parmi les élèves de Rouelle.*

Marco BERETTA - *Sensiblerie vs. Mécanisme. Jean-Jacques Rousseau et la chimie.*

#### **II. La chimie dans la pensée de Rousseau**

Florent GUÉNARD - *Convenances et affinités dans La Nouvelle Héloïse de Jean-Jacques Rousseau.*

Martin RUEFF - *L'élément et le principe. Rousseau et l'analyse.*

Bruno BERNARDI - *Constitution et gouvernement mixte – notes sur le livre III du Contrat social – .*

#### **III. Aides à la lecture**

*Errata dans l'édition du Corpus des Œuvres de philosophie en langue française.*

*Tableau d'équivalences.*

*Bibliographie.*

# CORPUS, revue de philosophie

## **Corpus n° 37** **Cartésiens et augustiniens au XVII<sup>e</sup> siècle** *mis en œuvre par Emmanuel Faye*

Emmanuel FAYE - *Cartésiens et « augustiniens » au XVII<sup>e</sup> siècle : présentation de la question.*

Thierry GONTIER - *Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ? Un argument « augustinien » pour les animaux machines.*

Roger ARIEW - *Augustinisme cartésianisé : le cartésianisme des Pères de l'Oratoire à Angers.*

Emmanuel FAYE - *Un inédit du P. Nicolas J. Poisson. Sur la Philosophie de M. Descartes.*

Emmanuel FAYE - *Arnauld défenseur de Descartes dans l'Examen du traité de l'essence du corps.*

Note sur la nouvelle édition de l'Examen d'Arnauld.

Philippe DESOCHE - *Dic quia tu tibi lumen non es : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience.*

Geneviève BRYKMAN - *L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley.*

Dinah RIBARD - *Cartésianisme et biographie : la critique de la Vie de Mr Descartes d'Adrien Baillet par le Père Boschet (1692).*

## **Corpus n° 38** **D'Alembert** *mis en œuvre par Francine Markovits et Jean-Jacques Szczeciniarz*

Francine MARKOVITS - *Présentation : les images de D'Alembert.*

Michel PATY - *D'Alembert, la science newtonienne et l'héritage cartésien.*

Véronique LE RU - *La philosophie « expérimentale » de D'Alembert.*

Catherine LARRÈRE - *D'Alembert et Diderot : les mathématiques contre la nature ?*

J.J. SZZECINIARZ - *Sur la conception D'Alembertienne de l'Histoire des sciences.*

Irène PASSERON - *Les sciences physico-mathématiques dans l'arbre de la connaissance.*

Florent GUÉNARD - *Rousseau et D'Alembert : le théâtre, les lois, les mœurs.*

## Sommaires des numéros parus

### **Corpus n° 39**

#### **Dossier Etienne de Clave / Dossier Marsile Ficin**

*mis en œuvre par Pierre Caye et Thierry Gontier*

Francine MARKOVITS – *Editorial.*

#### **Dossier Etienne de Clave**

Bernard JOLY - La théorie des cinq éléments d'Etienne de Clave dans la *Nouvelle Lumière Philosophique*.

Hiroshi HIRAI - Les *Paradoxes* d'Etienne de Clave et le concept de semence dans sa minéralogie.

Rémi FRANCKOWIAK - Le *Cours de Chimie* d'Etienne de Clave.

#### **Dossier Marsile Ficin : Technique et efficacité à la Renaissance**

Pierre CAYE et Thierry GONTIER – Introduction – Technique et méthode dans la philosophie renaissante : les paradigmes de l'efficacité.

Thierry GONTIER - La technique comme capture du ciel : la lecture de la quatrième *Ennéade* de Plotin dans le *De vita coelitus comparanda* de Marsile Ficin.

PIERRE CAYE - Science et efficacité. La *Métaphysique* d'Aristote à l'épreuve du *De architectura* de Vitruve.

Teun KOETSIER - La théorie des machines au XVI<sup>e</sup> siècle : Tartaglia, Guidobaldo, Galileo.

### **Corpus n° 40 :**

#### **Nature et société au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dossier Economie Politique.**

*mis en œuvre par Francine Markovits*

Editorial

#### **Francine MARKOVITS – Dossier économie politique au XVIII<sup>e</sup> siècle**

*Pour servir à l'intelligence de L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, par Lemercier de La Rivière.*

Introduction générale.

Pierre Le Pesant de Boisguilbert (1646-1714).

Quesnay François (1694-1774).

Trudaine Daniel Charles (1703-1769).

Vincent de Gournay (1712-1774).

Mirabeau Victor Riquetti marquis de (1715-1789).

Lemercier de la Rivière (1719-1801).

Le Trosne Guillaume-François (1728-1780).

Baudeau Nicolas (1730-1792).

Necker Jacques (1732-1804).

Dupont de Nemours Pierre-Samuel (1739-1817).

# CORPUS, revue de philosophie

Eléments de Bibliographie.

## **Varia**

Thierry HOQUET – L’histoire naturelle est-elle une science de la nature ?

Céline SPECTOR – Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l’évaluation esthétique ? Montesquieu, de *L’Esprit des lois* à *L’Essai sur le goût*.

Natalia MARUYAMA – Helvétius : les causes et les principes dans le projet d’une science morale.

Henry DENEYS – Concept et fins de l’« idéologie proprement dite » selon Destutt de Tracy (1754-1836).

## **Corpus n° 41 :**

### **Jean Fernel.**

*mis en œuvre par José Kany-Turpin*

Editorial

Vincent AUCANTE – La théorie de l’âme de Jean Fernel.

Hiroshi HIRAI – Humanisme, néoplatonisme et *prisca theologia* dans le concept de semence de Jean Fernel.

Danielle JACQUART – La *Physiologie* de Jean Fernel et le *Canon* d’Avicenne.

Paul MENGAL – Utérus et fureur utérine chez Jean Fernel.

Roberto POMA – Tradition et innovation dans la *Physiologie* de Jean Fernel. L’accord difficile entre expérience et raison dans l’œuvre d’un médecin de la Renaissance.

Jean CÉARD – La physiologie de la mémoire, selon le médecin Jean Fernel.

Sylvain MATTON – Fernel et les alchimistes.

**A paraître** (sous réserve de modifications).

- Numéros spéciaux sur Proudhon, Renouvier, J.-M. Guyau et sur l’Encyclopédie.



Fondation «Pour la science» - Centre international de synthèse  
Direction : Michel Blay, Éric Brian

# Revue de synthèse

*Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr*

Rédacteur en chef : Éric Brian  
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard

N° 1/2001

## OBJETS D'ÉCHELLES

€ 19,06

- Laurent NOTTALE. — Relativité d'échelle. Structure de la théorie/*Scale relativity. The structure of the theory.*
- Jean-Hugues BARTHÉLÉMY et Vincent BONTEMS. — Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations/*Relativity and reality. Nottale, Simondon and relational realism.*
- Christian WALTER. — Les échelles de temps sur les marchés financiers/*Time scales in financial markets.*
- Paul-André ROSENTAL. — Qu'est-ce qu'une ressource locale? Homéostasie et microanalyse en histoire sociale/*What is a local resource? Homeostasy and microanalysis in social history.*
- Laurent NOTTALE. — Relativité d'échelle et morphogenèse/*Scale relativity and morphogenesis.*
- Vincent BONTEMS. — L'art au temps des fractales/*Art under fractalism.*
- Charles ALUNNI et Éric BRIAN. — *Specula*. I: Vers une phénoménologie d'échelle (É. Brian); II: Pour une métaphorologie fractale (C. Alunni); III: Élément de philosophie spécifique (L. Nottale); IV: Surrationalisme et logique du rationalisme (É. Brian)/*Specula*. I: *Scale phenomenology* (É. Brian); II: *Fractal metaphorology* (C. Alunni); III: *A piece of specific philosophy* (L. Nottale); IV: *Surrationalism and the logic of rationalism* (É. Brian).

### Direction et rédaction

Fondation « Pour la science »  
Centre international de synthèse  
12, rue Colbert - 75002 Paris  
Tél. +33(0)1.42.97.50.68  
Fax. +33(0)1.42.97.46.46  
[synthese@pour-la-science.org](mailto:synthese@pour-la-science.org)  
<http://synthese.pour-la-science.org>

### Diffusion

Éditions Albin Michel  
22, rue Huyghens - 75014 Paris  
Tél. +33(0)1.42.79.10.00

### Abonnements

CIS, A. de Soria, 12, rue Colbert  
F-75002 Paris  
*Tarif annuel 2002*  
France : € 61 - Étranger : € 73

Fondation «Pour la science» - Centre international de synthèse  
Direction : Michel Blay, Éric Brian

# Revue de synthèse

*Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr*

Rédacteur en chef : Éric Brian  
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard

N<sup>os</sup> 2-3-4/2001

## Histoire des jeux Jeux de l'histoire

€ 32

**Journées Coumet, novembre 1999**

Irène Passeron, Sophie Roux, Marc Barbut, Pietro Redondi,  
Marta Spranzi Zuber, Marie-José Durand-Richard,  
Enrico Castelli Gattinara, Karine Chemla, Jeanne Peiffer, Nicole Hulin,  
Marco Panza, Catherine Goldstein, Thierry Martin, Éric Brian,  
Giovanna Cifoletti et Alan Gabbey

*Logique et langages – Histoire de l'histoire des sciences  
Nombres, combinaisons, probabilités – Sciences à l'âge classique*

\*

Michel Dufour : *Le trait d'union musical tiré par Mersenne*

---

### *Direction et rédaction*

Fondation « Pour la science »  
Centre international de synthèse  
12, rue Colbert - 75002 Paris  
Tél. +33(0)1.42.97.50.68  
Fax. +33(0)1.42.97.46.46

synthese@pour-la-science.org  
<http://synthese.pour-la-science.org>

### *Diffusion*

Éditions Albin Michel  
22, rue Huyghens - 75014 Paris  
Tél. +33(0)1.42.79.10.00

### *Abonnements*

CIS, A. de Soria, 12, rue Colbert  
F-75002 Paris

*Tarif annuel 2002*  
France : € 61 - Étranger : € 73

La revue *Corpus* accompagne la publication des ouvrages de la Collection du Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française éditée chez Fayard sous la direction de Michel Serres. Elle contient des articles critiques, historiques et des documents. Elle est ouverte à tous.

Indépendante des éditions Fayard, elle est publiée par l'Association pour la revue *Corpus*, dont le Président est Francine Markovits. La revue est rattachée au Centre de Recherche d'Histoire de la Philosophie de Paris-X Nanterre.

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de l'Association pour la revue *Corpus*, 99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris, ☎ et Fax : 01.43.55.40.71.

#### BULLETIN DE COMMANDE

##### Informations :

Tous les numéros à nouveau disponibles. Demander la liste de nos sommaires. A paraître

Numéros spéciaux sur Proudhon, Renouvier, J.-M. Guyau et sur l'Encyclopédie.

##### Tarifs pour 2002 (40 et 41) :

France et CEE

Abonnement : 34 € ; remise (35% : 12 €) aux libraires, aux distributeurs, aux étudiants (photocopie de la carte). Abonnement avec réduction : 22 €.

Vente au numéro : frais de port en plus (3 € pour 1 numéro pour la France et la CEE)

Du numéro 1 au numéro 14/15                      8 € le numéro ; 5,2 € avec remise  
Du numéro 16/17 au dernier numéro            16 € le numéro ; 10,4 € avec remise

Prix de la série du n° 1 au n° 37  
sans remise    332 €  
avec remise 35% (116 €)                            216 €

##### Autre pays

Mêmes conditions frais de port (avion) en plus selon poids.

Chèque bancaire :                                      Ordre : Association pour CORPUS  
 C.C.P. ou Virement :    36 756 80 V La Source

##### Relevé d'identité postal :

Etablissement	guichet	Numéro de compte	clé
20041	01012	3675680V033	28

Numéros commandés : .....

NOM .....

Prénom .....

Fonction.....

Adresse .....

e-mail .....

Téléphone .....

Directrice de la revue : Francine Markovits. Comité de rédaction : les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française : Jean-Robert Armogathe, Bernadette Bensaude-Vincent, Stéphane Douailler, Christiane Frémont, Barbara de Négroni, André Pessel, Michel Serres, Patrice Vermeren. La revue *Corpus* est publiée avec le concours de l'Université de Paris - X Nanterre et du C.N.L.

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITE DE PARIS X - NANTERRE

ATELIER INTEGRE DE REPROGRAPHIE DE L'UNIVERSITE PARIS-X

Achévé d'imprimer en décembre 2002

Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 2002

N° ISSN : 0296-8916

**Corpus n° 42**

**Jean de Silhon**

Sommaire

Francine MARKOVITS <i>Editorial</i> .....	5
Christian NADEAU <i>Présentation. Jean de Silhon, intérêt et utilité à l'âge classique</i> .....	7
Robert DAMIEN <i>Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence</i> .....	11
Christian NADEAU <i>Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon</i> .....	21
Eric MARQUER <i>Intérêt et utilité publique chez les premiers mercantilistes anglais (XVIème- XVIIème siècle)</i> .....	61
Donatienne DUFLOS DE SAINT AMAND <i>L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ? un problème pour les moralistes et les théologiens du XVIIème siècle</i> .....	85
 <b><i>Documents réunis et présentés par Christian Nadeau</i></b>	
<i>Présentation de la lettre de Jean Silhon à Philippe Cospean</i> .....	109
<i>Lettre de Jean Silhon à Philippe Cospean, évêque de Nantes dans le Recueil de lettres nouvelles, édité par Nicolas Faret, Paris, 1627</i> .....	127
<i>Jean de Silhon (1594-1667 ?). Note biographique</i> .....	145
<i>Éléments de bibliographie pour l'analyse des concepts d'intérêt et d'utilité dans la littérature politique de l'âge classique</i> .....	147