

PREMIÈRES RÉACTIONS NÉERLANDAISES A HOBBS AU XVII^e SIÈCLE

Cet article se propose de présenter les premières réactions néerlandaises à Hobbes aux Pays-Bas, au XVII^e siècle, avant l'influence, bien connue, de l'auteur du *De Cive* et du *Leviathan* sur Spinoza (1).

En effet, une étude de la diffusion de la pensée politique de Hobbes dans ces provinces révèle le sens et la portée qu'ont pu prendre les concepts hobbiens dans un contexte aussi particulier que celui de la « République des Régents », et apporte un éclairage nouveau à notre compréhension de la conception hobbiennne du pouvoir.

Aucun ouvrage, cependant, ne s'est encore livré de façon systématique à cette étude, à l'image de celui de Samuel I. Mintz pour la réception de Hobbes en Angleterre, ou de ceux traitant de la diffusion du cartésianisme aux Pays-Bas (2). Mais on trouve chez E.H. Kossmann, pour l'histoire des théories politiques néerlandaises au XVII^e siècle, ainsi que chez Th. van Tijn et W. Röd pour l'influence de Hobbes sur les frères de La Court (3), des indications suggestives.

Nous laisserons, dans cet article, les réfutations d'un Gisbert Cocquius ou d'un Martinus Schoockius (4) qui ne s'opposent aux

(1) Cet article reprend la matière d'une communication faite dans le cadre d'un colloque sur « Spinoza et Hobbes », à l'Ecole normale supérieure de Sèvres, en mai 1979.

(2) S.I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, at the University Press, 1970; C.L. THIJSSSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, 1954; P. DIBON, « Notes bibliographiques sur les cartésiens hollandais », *Descartes et le Cartésianisme hollandais* (P. Dibon, éd.), Publications de l'Institut français d'Amsterdam, 1950.

(3) E.H. KOSSMANN, *Politieke theorie in het zeventiende-eeuwse Nederland*, (Verhandelingen der Kon. Ned. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N.R., deel LXVII, n° 2, 1960); Madeleine FRANCES, *La Balance politique de J. et P. de La Court*, thèse complémentaire, Paris, 1937; W. RÖD, « Van den Hoves "Politische Waage" und die modifikation der Hobbeschen Staatsphilosophie bei Spinoza », in *Journal of History of Philosophy*, janvier 1970; Th. van TIJN, *Pieter de La Court, zijn leven en economische denkbeelden*, (Tijds. van Geschiedenis, LIX).

(4) Sur ces deux auteurs, cf. E.H. KOSSMANN, *op. cit.*, et l'analyse que nous avons donnée dans notre article sur les « Partisans et détracteurs de Hobbes dans les Provinces-Unies du temps de Spinoza », paru dans le *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*, n° 2, 1979.

idées hobbienues qu'en invoquant, déjà avec un certain anachronisme, les théories politiques calvinistes de la fin du xvi^e siècle, pour développer plutôt l'analyse des premiers échos favorables rencontrés par la philosophie politique de Hobbes en prenant le cas de deux auteurs : Lambert van Velthuysen (1622-1685), et Pierre de La Court (1618-1685). Il est plus intéressant, en effet, d'analyser la manière dont certaines idées hobbienues furent accordées aux exigences du contexte néerlandais, car leur compréhension ne s'est faite qu'au prix d'un gauchissement qui tenait à la fois aux auteurs et au contexte historique.

*
**

Indiquons d'abord brièvement les faits d'édition qui ont permis aux Néerlandais du xvii^e siècle d'entrer directement en contact avec l'œuvre de Hobbes.

En 1642 est imprimé à Paris le *De Cive* qui circule sans nom d'auteur et en très petit nombre d'exemplaires dans un cercle d'amis. Il est peu probable que beaucoup de Néerlandais aient connu cette édition. Par contre, la deuxième édition du *De Cive*, apportée par Sorbière en Hollande, paraît en 1647 chez Louis Elzevier, à Amsterdam. Dès ce moment-là la diffusion est assurée dans les Provinces-Unies. D'autant plus que la même année paraissent deux autres éditions du *De Cive*, à l'adresse de Louis Elzevier, de même qu'en 1657 et en 1669. C'est également en Hollande, chez l'éditeur Jean Blaeu, que la traduction de Sorbière voit le jour, deux fois éditée dans la même année, en 1649, sous le titre d'*Elemens Philosophiques du Citoyen*.

Quant au *Leviathan*, on le trouve dans une version néerlandaise dès 1667, chez Jean Wagenaar, sous le titre de : *Leviathan : of van de Stoffe, Gedaente, ende Magt van de Kerckelycke ende Wereltlycke Regeeringe*. On pensa longtemps que l'auteur de cette traduction était précisément Lambert van Velthuysen, jusqu'au moment où fut, récemment (5), identifié avec certitude le véritable auteur : il s'agit d'un membre au second degré du cercle qui gravitait autour de Spinoza, Abraham van Berkel, un compagnon d'Adriaan Koerbagh (6). Enfin, en 1668, Blaeu procurait une édition presque intégrale des œuvres de Hobbes.

La diffusion matérielle de la philosophie de Hobbes dans les Provinces-Unies a donc été largement et rapidement assurée par les presses mêmes du pays. D'autant plus que la censure n'est inter-

(5) Cf. C.W. SCHONEVELD, « Holland and the Seventeenth-Century Translations of Sir Thomas Browne's *Religio Medici* », in J. van Dorsten (ed.), *Ten Studies in Anglo-Dutch Relations*, Leiden-London, 1974.

(6) Sur Adriaan Koerbagh, cf. K.O. MEINSMA, *Spinoza en zijn kring*, La Haye, 1896 ; trad. française parue en 1983, chez Vrin, sous le titre : *Spinoza et son cercle, étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*.

venue que tardivement puisque le *Leviathan* — œuvre jugée la plus dangereuse — ne fut condamné qu'en 1674, par le même « placard » de la Cour de Hollande que celui qui frappait d'interdit le *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza (7).

*
**

Lambert van Velthuysen se présente comme un témoin important du mouvement des idées aux Pays-Bas au XVII^e siècle, à la fois par sa formation, son engagement dans les polémiques majeures de l'époque et son œuvre abondante (8). Issu d'une famille patricienne d'Utrecht, il nous offre en outre l'exemple particulièrement intéressant de ces esprits néerlandais du XVII^e siècle à qui le haut niveau de culture permettait de participer aux importantes querelles d'idées de l'époque — que ce soit celle sur l'accord de l'Écriture et de la « nouvelle science », ou celle sur les rapports des autorités théologique et politique — mais qui n'ont pas mené pour autant une carrière universitaire. En effet, après des études de médecine, de théologie et de philosophie à l'Université d'Utrecht, Velthuysen s'établit comme médecin dans sa ville d'origine, dont il fut également échevin quelques années durant à partir de 1667. Par ailleurs, il avait accédé, en 1655, à la haute fonction de gouverneur de la Compagnie des Indes occidentales. Ce fut un cartésien convaincu, qui aida par son œuvre à la diffusion du cartésianisme aux Pays-Bas, et un ami de Spinoza — auquel il doit sans doute d'être resté connu, même si cette amitié fut troublée par certains désaccords autour des thèses du *Tractatus Theologico-Politicus* (9).

En 1651, Velthuysen fit paraître à Amsterdam une *Epistolica dissertatio de principiis justis et decoris, continens apologiam pro tractatu clarissimi Hobbaei, De Cive*, dans laquelle il se propose de montrer, sous forme d'une réponse à un ami, l'intérêt de cette nouvelle philosophie. Cette apologie n'aboutit, en définitive, qu'à une assimilation très limitée de la philosophie de Hobbes, et l'on va voir que la réflexion sur le Magistrat qui termine l'*Epistolica dissertatio* est encore pensée selon les cadres traditionnels de la philosophie politique. L'œuvre avait cependant le mérite, pour l'époque, de faire place, aussitôt après la parution du *De Cive*, au traité de Hobbes dans le contexte intellectuel néerlandais.

(7) Cf. W.P.C. KNUTTTEL, *Verboden boeken in de Republiek der Vereenigde Nederlanden*, La Haye, 1914.

(8) Sur Lambert van Velthuysen, cf. *Nieuw Ned. Biogr. Wdb.*, IV, col. 1368-1370; C.L. THILSSEN-SCHOUTE, *op. cit.*, ainsi que le séminaire de M. Paul Dibon à l'École pratique des hautes études, assuré en 1972-1973, sur le thème : « Recherches sur la diffusion du cartésianisme et du spinozisme dans l'Europe du Nord : la controverse sur la théologie cartésienne dans les Provinces-Unies à la fin du XVII^e siècle ».

(9) Dans la polémique sur les rapports entre la connaissance révélée et la connaissance rationnelle, Velthuysen affirmait que le discours rationnel devait suppléer aux obscurités de la Révélation; en cela, il s'opposa à Spinoza, cf. la lettre de Velthuysen à Jacob Osten du 24 janvier 1671.

*
**

Remarquons d'abord que le nom de Hobbes n'est prononcé qu'une seule fois dans l'*Epistolica dissertatio* : il apparaît dans les premières lignes du traité lorsque Velthuysen répond à un « ami » qui le soupçonne d'avoir subi l'influence du philosophe anglais, déjà classé parmi les plus « pernicioeux » : « Le fait, cependant, que notre opinion ait été suspecte à vos yeux de tant d'erreurs et de difficultés, vient, me semble-t-il, de ce que vous avez vu qu'elle avait une grande parenté avec les principes de Hobbes, auteur qui, ainsi que je l'ai entendu dire, est déjà l'objet d'une mauvaise réputation, et classé parmi les auteurs les plus dépravés de ce siècle corrompu » (*Opera omnia*, p. 961) (10). Et Velthuysen, esprit ouvert aux idées nouvelles, de stigmatiser les esprits conservateurs et timorés : « Mais qui donc a jamais écrit d'une façon aussi convenable qu'il puisse échapper aux griffes acérées des censeurs... ? », « Avec si peu d'audace, on n'aurait jamais découvert l'Amérique... » (*Opera omnia*, p. 961).

L'essentiel de ce que l'*Epistolica dissertatio* semble avoir retenu du *De Cive* est l'idée de la conservation de soi. D'emblée, Velthuysen en fait le point de départ et le cœur de cette « apologie » : « Le but premier de cet écrit est de prouver qu'il est légitime de procéder comme nous l'avons fait pour découvrir les lois naturelles, posant comme loi fondamentale dont dépendent toutes les autres, la conservation de soi » (*Opera omnia*, p. 957). Mais d'emblée aussi est mis en avant l'usage exclusivement moral que Velthuysen entend faire de ce principe. Pour lui, toute la valeur de l'idée de conservation de soi tient à sa fécondité dans la détermination du bien et du mal : « Je pense que ce principe de la conservation de soi fournit un moyen approprié d'expliquer le bien et le juste » (*Opera omnia*, p. 962). Nous apercevons déjà combien la problématique qui se

(10) Nous utilisons ici l'édition des œuvres complètes de Velthuysen parue à Rotterdam, en 1680, sous le titre : *Lamberti Velthuysii ultrajectini opera omnia*. — M. Geert van Dinteren a eu l'obligeance, d'une part, de nous informer de sa découverte, à Melbourne, en Australie, d'une traduction anglaise de l'*Epistolica dissertatio* parue à Londres en 1706 et, d'autre part, de nous signaler que l'édition de Louis Elzevir en 1651 comporte, à la différence de celle parue en 1680, treize mentions du nom de Hobbes. Nous en avons ici un exemple significatif :

• édition de 1651

(...) *sed quia haec quaestio semper magnopere agitata fuit, & insignem usum in rebus humanis habet, multaque super hac re ab Clariss. Hobbio, quae ab aliis alio trahuntur, dicta sunt, & ut simul quousque hic vestigiis praestantissimi istius auctoris insistendum putem, declarem, operae pretium erit, diutius his immorari* (p. 134).

• édition de 1680 :

(...) *sed quia haec questio semper magnopere agitata fuit, & insignem usum in rebus humanis habet, operae pretium erit, aliquantulum his immorari* (p. 995).

Il semble que ces mentions s'accompagnent généralement de qualificatifs très élogieux et d'un engagement plus marqué à l'égard de la philosophie hobbenne.

dessine ici diverge de celle du *De Cive* : Velthuysen s'approprie ce qui fondait, dans le traité de Hobbes, le droit naturel pour en faire « l'origine des lois morales » (*Opera omnia*, p. 980). Il est aisé de comprendre que les divergences majeures entre l'un et l'autre s'enracinent dans la vision chrétienne de Velthuysen, étrangère à la logique initiale de la théorie hobbesienne, et à laquelle, en revanche, l'auteur de l'*Epistolica Dissertatio* subordonne sa philosophie.

Ainsi doit-on, au départ, comme le dit Velthuysen lui-même, s'accorder sur le postulat chrétien de l'existence de Dieu, créateur et ordonnateur du monde (choses « quae extra controversiam sunt »), et admettre, par voie de conséquence, qu'en créant le monde Dieu s'est proposé une fin et donné les moyens d'y parvenir, et que l'homme ne peut pas être laissé dans l'ignorance des desseins divins à moins de lui refuser toute possibilité de tendre vers la sagesse. De là, le lecteur est conduit à cette première proposition : « Puisque le monde est ordonné en accord avec la sagesse et qu'à l'homme est attribué un rôle dans l'univers, cet ordre doit nécessairement indiquer à l'homme quel est le devoir de chacun dans l'action » (*Opera omnia*, p. 967). Or, ce que la lecture du monde révèle (et Velthuysen souligne, en passant, qu'il ne se préoccupe pas, ici, de la « voie indiquée par l'intermédiaire de la Révélation », mais, d'une part, de la « voie à suivre par les Gentils », et d'autre part, de « ces difficultés qui ne trouvent pas de solution claire dans les Ecritures et qui ont, au contraire, besoin de raisonnement » [*Opera Omnia*, p. 964] [11]) c'est que « Dieu veut que soit conservée en moi une chose qui, si elle m'était retirée, ferait paraître qu'il a semblé m'avoir attribué en vain certaines parties et propriétés, fait qui ne peut se produire au sein d'une cause agissant conformément à la sagesse. Or, avant tout, comme je l'ai déjà dit, je saisais qu'il existe en moi une ardeur souveraine à me conserver sain et entier ; à cette ardeur, subviennent les instincts de nourriture, de boisson, de vengeance, les sentiments de l'amour et de la douleur ; enfin, toutes les passions de l'âme (...) De telle sorte qu'il faut avouer ou bien que ces choses sont sans raison, ou bien que la volonté de Dieu est que je me conserve sain et entier » (*Opera omnia*, p. 968).

Telle est l'argumentation que propose Velthuysen pour fonder le principe de la conservation de soi et le rapporter à Dieu en tant qu'expression fondamentale de l'intention divine. On peut facilement, ensuite, en déduire le critère du bien et du mal, et définir du même coup l'essence du péché, dans le cadre d'un « culte naturel » : tout péché est une action qui va à l'encontre du « decorum naturalem » ou de la « dignitatem hominis ». « L'homme pèche contre lui-même quand il mutile manifestement ses membres et facultés, ou quand il commet une action directement contraire à ce que Dieu a voulu » (*Opera omnia*, p. 969).

(11) Cf. note (9).

A l'inverse de Hobbes qui induit de l'idée de conservation de soi un relativisme radical des notions de bien et de mal (Hobbes : « [...] ces termes de bien et de mal sont des noms imposés aux choses, afin de témoigner le désir ou l'aversion de ceux qui leur donnent ce titre », *De Cive*, III, 31), Velthuysen y recourt pour retrouver, sous les critères de l'utilité et de l'intérêt bien compris, la « nature sacrée de la vertu » telle que la connaissait l'homme avant la chute originelle : « Car lorsque le mal ou la faute étaient inconnus à l'homme, jamais n'ont pu naître en lui l'idée et la raison de la vertu considérée sous la forme d'après laquelle elle est utile en vue de se ménager des commodités et de détourner des maux ; mais l'homme pratiquait alors la vertu parce que la nature sacrée de celle-ci l'y conduisait » (*Opera omnia*, p. 963).

En effet, à partir du moment où intervient, dans la réflexion sur les origines, la croyance en la chute originelle, il faut reconsidérer la dichotomie état de nature/état civil, et lui substituer celle de l'innocence originelle par opposition à la corruption due au péché. Une analyse utilitariste de la morale s'impose dans la mesure où l'esprit de l'homme « accablé par l'effet du péché » (*Opera omnia*, p. 968) n'est plus capable de voir que la « beauté de la vertu » vient de sa « raison formelle et première » et non de son utilité. Dès lors que la chute originelle a corrompu l'esprit humain, le discours rationnel est nécessaire : telle est la justification profonde du discours hobbesien selon Velthuysen, qui l'amène à opérer cette récupération d'apparence un peu insolite.

Déplaçant de la sorte le problème, Velthuysen, il va sans dire, ne peut concevoir l'idée d'un état de guerre de tous contre tous autrement que comme le résultat du péché originel. Dans ces conditions, la finalité de l'institution politique, et par conséquent, ses lois de fonctionnement, s'en trouvent profondément modifiées. Le Souverain politique n'aura pas d'autre rôle que de punir les péchés commis « contre la dignité naturelle de l'homme, ou contre l'ordre du monde » (*Opera omnia*, p. 995). Si bien que l'analyse développée par l'*Epistolica dissertatio* n'a pas grand-chose en commun avec celle de Hobbes, hormis le fait de la réfuter.

Les considérations politiques de l'*Epistolica dissertatio* viennent après un long détour par des questions d'ordre éthique, et s'ouvrent sur la question de la forme du Magistrat (entendons toujours par là le corps constitué de ceux qui gouvernent) et de la « divisibilité » de la Souveraineté. Il est manifeste que Velthuysen n'entend pas ce concept de la même façon que Hobbes, qui l'associe étroitement à l'idée d'absolutisme. Selon Velthuysen, la divisibilité de la Souveraineté politique renvoie à sa forme : « J'annonce au préalable que nous dissenterons ici du Magistrat détenant la Souveraineté, peu importe qu'elle soit entre les mains d'une seule personne, ou d'une seule assemblée représentant une personne unique au moment de légiférer, ou même que la Souveraineté soit divisée. Car je croirai volontiers que la Souveraineté peut être divisée et partagée entre

plusieurs personnes... » (*Opera omnia*, p. 995). Si Velthuysen conserve ainsi l'acception traditionnelle de l'idée de divisibilité, c'est qu'il en fait de même avec l'idée — centrale chez Hobbes — d'absolutisme. De l'un à l'autre, les perspectives sont radicalement différentes puisque le *De Cive* définit l'état civil comme une création artificielle qui se substitue à un état de nature non viable, alors que pour l'auteur de l'*Epistolica dissertatio*, il s'agit d'une institution qui supplée aux carences d'un état de nature dégradé par le péché. Il faut donc, chez Hobbes, que la substitution soit totale, autrement dit que l'individu ne conserve aucun des droits qu'il possédait dans l'état de nature, et qu'il les transmette de manière irréversible au Souverain : c'est en étant ainsi « absolu » que le Souverain remplit les conditions de son « efficacité » au regard de la raison qui le fonde : la paix et la sécurité de tous les individus. Chez Velthuysen le problème ne se pose pas ainsi car l'individu conserve des droits inaliénables : celui de la pratique du « culte naturel » ; et celui de juger le Souverain.

« A une telle personne, ou bien à une assemblée, ou à la meilleure partie de la multitude, nous retirons tous les droits sur le peuple que celui-ci n'a pas considéré nécessaire de lui céder, ou n'a pas pu, ce qui revient au même (...) En revanche, nous attribuons à cette même personne, assemblée ou multitude, tout le pouvoir qui n'enlève pas ces droits. A ceux-ci nous rapportons d'abord le culte naturel, limité à ses premiers principes, si profondément inscrit dans l'intelligence des hommes que jamais une telle sauvagerie ne pourrait envahir leur esprit sans que la crainte d'une divinité ne tienne soumis la plus grande partie d'entre eux. (...) Les articles de foi se rapportant au culte naturel peuvent s'énumérer ainsi : celui qui dit que Dieu existe et qu'il gouverne le monde par sa Providence, croit en même temps qu'il est nécessaire que Dieu connaisse les pensées intimes des hommes, qu'il scrute les cœurs et que rien de ce qui arrive sur terre ne puisse lui échapper » (*Opera omnia*, p. 996). C'est, pour Velthuysen, sauvegarder la possibilité de pratiquer une religion chrétienne épurée et libérale, face à l'intransigeance de certains calvinistes orthodoxes.

Quant au droit de juger le souverain, il s'agit de pouvoir exprimer librement un jugement, du moins dans la mesure où « sans violation du pouvoir, sans risque de péché, on peut dire de certains actes du Souverain qu'ils sont impies, tyranniques et contraires au devoir d'un bon Souverain » (*Opera omnia*, p. 998). Velthuysen s'oppose à ceux qui, comme Hobbes, considéraient qu'« il n'est pas compatible avec la nature du gouvernement politique que le droit de juger les actions du Prince soit concédé au Magistrat inférieur ou au peuple, une fois conférée la puissance de gouverner à une personne ou à une assemblée » (*Opera omnia*, p. 999). Toutefois, conformément à la théorie calviniste, ce droit ne peut s'exercer que par l'intermédiaire des « magistrats inférieurs » : « (...) on peut rappeler le roi lui-même à l'ordre par l'intermédiaire du Magistrat inférieur » (*Opera omnia*, p. 998).

La théorie politique que propose l'*Epistolica dissertatio* est donc largement tributaire de la pensée politique calviniste plutôt que de l'influence hobbenne. On y retrouve, avec l'idée des droits inaliénables de l'individu, celle du contrat, et une définition de l'absolutisme en rapport avec le despotisme. Deux types de gouvernement « absolu » se présentent : un gouvernement « absolutissimus » qui s'identifie à la tyrannie : c'est le cas du pouvoir obtenu par les armes et qui met entre les mains du Souverain tous les droits des sujets, faisant de celui-ci l'équivalent d'un père ou d'un maître (*Opera omnia*, p. 998), ou un gouvernement « minus absolutus » où le souverain « a acquis le pouvoir, à un certain moment, par les armes ou en vertu d'un autre droit, mais s'est trouvé ensuite contraint, par ceux qu'il avait soumis, à exercer le pouvoir sous certaines conditions et en observant certaines lois » (*Opera omnia*, p. 998).

L'« efficacité » du pouvoir politique est alors sans rapport avec la détention absolue de tous les droits, elle dépend uniquement de l'« unanimité des parties » : « La Souveraineté manifeste son efficacité non dans la mesure où elle est divisée entre des personnes variées, mais dans la mesure où l'on pense qu'elle est liée à l'accord unanime des diverses parties dans une seule assemblée, une association ou une personne » (*Opera omnia*, p. 995). L'expression de cette préoccupation apparente étroitement Velthuysen au contexte néerlandais quand on sait que le fonctionnement des assemblées d'Etats avait rencontré, dès la fin du XVI^e siècle, ce problème aigu des modalités de vote — devaient-ils se faire à l'unanimité ou à la majorité des représentants des provinces ? — qui menaçait de paralyser les institutions (11 *bis*). L'idée de substituer le principe de la majorité des voix à celui de l'unanimité avait été ressenti comme une atteinte à la souveraineté provinciale, telle que la défendait, par exemple, l'Union d'Utrecht conclue par les provinces révoltées en 1579 : « Nuls Accords ne Traictes de Tresves ni de Paix, ne se pourront faire, ni Guerres se susciter, nuls Imposts se lever, nulles Contribution se mettre sus, concernant la généralité de cette Union, que par l'avis et commun consentement de toutes lesdites Provinces » (12). Face à une théorie comme celle de Hobbes où, la force fondant le droit, il ne pouvait être question que de décisions prises à la majorité des voix, l'attachement de Velthuysen à l'idée d'unanimité comme garantie de légitimité et d'efficacité traduit un certain archaïsme. Huizinga

(11 *bis*) Cf. G. GRIFFITHS, ed. *Representative Government in Western Europe in the XVIth century*, Oxford, 1968, p. 298 *sqq.*

(12) Du MONT, *Corps Universel diplomatique du droit des gens*, Amsterdam et La Haye, 1726-1731, t. 5, p. 324.

Sur l'évolution des idées politiques touchant le rôle et la fonction des Etats aux Pays-Bas pendant la révolte contre l'Espagne, cf. notre article : « Idéologies politiques pendant la révolte des Pays-Bas de 1566 à 1588, ou comment les Etats généraux de ces Provinces prirent conscience de leur souveraineté » (à paraître dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg).

souligne ainsi à juste titre : « The demand in the treaty that all major decisions should be unanimous went back to a time when the principle of majority rule was not yet recognised. In the earlier Middle Ages, important decisions, were, in fact, made in the belief that all counsellors must be agreed in their opinions, seeing that the Holy Ghost inspired them with the correct choice. In the practice of modern government, however, the demand for unanimity merely impedes the efficiency of the legislators » (13).

Une « apologie » comme celle de l'*Epistolica dissertatio* révèle ainsi un désaccord important sur une partie de la doctrine qui y est présentée — que ce désaccord soit divergence inconsciente, incompréhension ou opposition délibérée. Si Velthuysen paraît donner droit de cité au concept hobbiien de la conservation de soi c'est en réalité, plutôt pour le « récupérer » que pour en assimiler la signification et les implications profondes. Toutefois, ne serait-ce que sur ce point précis, il faut reconnaître sa juste place à l'auteur de l'*Epistolica dissertatio* dans l'histoire de la diffusion des idées hobbiennes aux Pays-Bas, car en ouvrant la discussion sur l'idée de la conservation de soi, il introduisait un des concepts qui, associé à la psychologie des passions cartésienne, allait fournir un des fondements philosophiques aux théories politiques modernes.

Chez Pierre de La Court (14), la rencontre des œuvres de Hobbes a déterminé une véritable influence, qu'il est facile de suivre car, à la différence de l'*Epistolica dissertatio*, les *Consideratien van staat ofte Politike Weegschaal* (1660) et les *Politike Discoursen* (1662) renvoient explicitement et à plusieurs reprises aux traités de Hobbes (15). Cette influence a d'ailleurs fait l'objet de quelques analyses qui en ont souligné la portée et les limites, et qui ont mis en évidence le rôle d'intermédiaire des œuvres de Pierre de La Court (connues de Spinoza) dans l'influence exercée par Hobbes sur l'auteur du *Tractatus theologico-politicus*.

Comme beaucoup de ceux qui contribuèrent à la prospérité économique des Provinces-Unies, Pierre de La Court était le fils d'un émigré des provinces flamandes, venu d'Ypres à Leyde aux environs de 1613, sans doute pour échapper à des persécutions religieuses. Du père, qui s'établit comme drapier en 1616, au fils que l'on retrouve en 1630 parmi les plus gros industriels du textile, l'ascension socio-économique de la famille fut rapide et remarquable.

Chez de La Court, l'influence des idées hobbiennes s'est trouvée précédée — et peut-être même, préparée — par celle du cartésianisme. On découvre, en effet, un écho fidèle des idées cartésiennes

(13) J.H. HUIZINGA, *Dutch civilisation in the seventeenth century*, Ungar Publ., 1968, p. 28.

(14) Pour ne pas entrer dans le détail des hypothèses sur les contributions respectives de Jean et Pierre de La Court aux ouvrages signés « Van den Hove », nous nous en tiendrons par commodité au seul nom de Pierre de La Court.

(15) Cf. à titre d'exemple, les indications données par Madeleine FRANCÈS dans sa traduction de la *Politike Weegschaal*, *op. cit.*, p. 31 et 37.

dans la psychologie des passions qui sous-tend les conceptions politiques de Pierre de La Court. Citons à titre d'exemple ce passage du 19^e « Discours », extrait des *Politike Discoursen*, qui propose une explication tout à fait cartésienne des rapports des phénomènes psychiques et des processus corporels : « De même qu'un organiste, grâce à la diversité des registres, met en œuvre, dans son jeu, différents sons, de même l'âme humaine, lorsqu'elle-même ou les esprits se trouvent mis en mouvement par le cerveau, produit, selon les registres qu'elle tire, la joie ou la tristesse (...). Non seulement l'âme produit à son gré, tel l'organiste, des émotions, mais, qu'elle le veuille ou non, elle reçoit des esprits, lorsque ceux-ci ont été fortement impressionnés, des émotions que l'on nomme alors « passions », et qui sont la cause de signes manifestes tels que rougeurs, frissons, tremblements (...). Ainsi doit-on être un homme deux fois plus fort que les autres pour arriver à empêcher que le moindre signe de rougeur n'apparaisse dans des affaires aussi graves que celles où l'on engage sa vie, son honneur, et ses biens, telles que sont les conspirations, car l'âme y voit à la fois la satisfaction à tirer d'une vengeance ou celle d'une charge supérieure à atteindre, et le risque qu'il y a de tout perdre » (*Politike Discoursen*, 1^{er} Livre, 19^e Discours).

Ce passage nous offre un bon exemple de l'application pratique que de La Court pouvait tirer de la théorie cartésienne des passions, et reflète, par là, une des caractéristiques principales des *Politike Discoursen* : la préoccupation constante de tirer profit des idées philosophiques nouvelles en vue de conseils ou d'avertissements politiques pratiques.

Mais aussi bien chez de La Court que chez Velthuysen, l'accueil fait aux idées de Hobbes, comme à celles de Descartes, se conjugue avec l'attachement aux principaux articles de foi de la religion réformée. De là vient que l'anthropologie hobbenne reprise par de La Court se trouve fondée sur des présupposés moraux tels que celui de la méchanceté humaine (16) et que l'ensemble de son analyse des passions est infléchi dans un sens pessimiste.

Ainsi, même s'il s'accorde avec Descartes sur les moyens à mettre en œuvre pour dominer les passions et convertir ce potentiel d'énergie en un dynamisme fécond, Pierre de La Court ne partage pas l'optimisme cartésien qui pensait que toutes les passions étaient en principe maîtrisables (« Qu'il n'y a point d'âme si faible, qu'elle ne puisse estant bien conduite acquérir un pouvoir absolu sur ses passions », *Les passions de l'âme*, art. L.). De La Court est beaucoup plus pessimiste. Il dénombre et caractérise les passions de la même façon que le traité cartésien, mais il ne croit pas qu'elles puissent être véritablement et en totalité domptées : « Celui qui remarque la violence de la tristesse, de la joie, et d'une façon générale, la véhémence de toutes les passions, chez le jeune enfant, et qui voit

(16) Cf. Wolfgang Rön, *op. cit.*, p. 33.

combien elles passent vite, se changeant en passions contraires lorsque quelque chose d'autre s'offre à la vue, celui-là devra avouer que l'homme est gouverné par les passions aussi longtemps que, par la raison et l'expérience, il ne tire quelques maximes solides d'après lesquelles il puisse désormais exercer sa volonté dans tous ses jugements et actions (...) et arriver de la sorte à combattre enfin les passions mauvaises. Mais il s'apercevra que le jugement, même chez l'homme le plus intelligent, n'est jamais si parfait qu'il ne puisse être parfois sous l'emprise des passions » (*Politike Discoursen*, 4^e Livre, 1^{er} Discours).

On est là bien plus dans la tradition du pessimisme machiavélique que dans celle de la générosité cartésienne. D'autant plus que tout ce que Descartes rapportait à l'amitié, de La Court le réfère à un égoïsme fondamental : « Celui qui porte son attention sur les raisons ou causes de l'amitié, découvrira qu'ordinairement celle-ci n'est entretenue qu'en vue d'obtenir quelque avantage personnel ou d'éviter quelque dommage. Car tel est l'axe autour duquel s'ordonnent toutes nos actions » (*Politike Discoursen*, 6^e Livre, 24^e Discours). Th. van Tijn suggère, en outre, que cette analyse pessimiste des conduites humaines traduit les répercussions d'un monde social en proie aux fortes tensions des débuts du capitalisme industriel, tel que pouvait le vivre de La Court à Leyde (17).

Partant alors de l'instinct de conservation, de l'amour de soi et du désir de puissance, de La Court accepte sans difficulté l'idée d'un état de nature conçu comme un état de guerre de tous contre tous. Le chapitre I sur lequel s'ouvre la *Politike Weegschaal* est très largement inspiré par Hobbes. L'Etat, investi du même rôle — procurer aux hommes la paix et la sécurité — n'atteindra son but que si la souveraineté reste indivisée et indivisible. De La Court l'explique ainsi : « Puisqu'un Etat politique doit être conçu comme une force absolue et complète, capable de repousser toute violence de l'extérieur et de l'intérieur, puisque l'Etat faute de cette puissance serait anéanti aussitôt : il s'ensuit que le pouvoir absolu de faire les lois ne peut appartenir à une certaine personne et le pouvoir de les faire exécuter, à une personne distincte de la première. Sinon, il faudrait admettre que le législateur n'aurait aucune possibilité de se faire obéir, étant accaparé par l'exécuteur » (traduction Madeleine Francès, cf. note 3). Ce qui est mis ainsi au premier plan dans la pensée politique de Pierre de La Court, c'est l'indivisibilité de la souveraineté. L'idée est maintes fois répétée, et dans les mêmes termes que ci-dessus. Quant à l'absolutisme du pouvoir politique, ce versant indissociable du caractère indivisible de la souveraineté, nous en trouvons une formulation vigoureuse dans l'un des « Discours » traitant des affaires de l'Eglise dans les *Politike Discoursen* : « Vu que toute puissance revient à l'Autorité publique, qui elle seule a le droit

(17) Th. van TIJN, *op. cit.*, p. 331-332.

de commander aux sujets, de les conseiller, de les enseigner, et de les faire conseiller ou enseigner, il ne leur reste aucune puissance, ni aucun droit. (...). Car (...) il n'existe aucune autre puissance que celle, souveraine et exclusive, de l'Etat : ceci est indispensable pour pouvoir faire passer les hommes de l'état de nature à l'état de paix civile » (4^e Livre, 3^e Discours). Conformément à la théorie hobbiennne, de La Court conçoit l'absolutisme comme une caractéristique intrinsèque du pouvoir politique.

En mettant l'accent sur la garantie qu'offre un pouvoir absolu en matière de tolérance et de liberté de conscience, de La Court nous permet de saisir l'angle d'incidence de Hobbes sur le contexte des Provinces-Unies au XVII^e siècle. Car, mise immédiatement en relation avec la situation politique du moment, la philosophie politique de Hobbes s'est trouvée à point nommé pour fournir des armes théoriques aux esprits néerlandais engagés dans les polémiques sur le pouvoir.

Rappelons, en effet, que la pensée politique de Hobbes surgit dans les Provinces-Unies à un moment précisément critique de leur histoire, c'est-à-dire au moment où le conflit entre le Stadhouder et le Grand-Pensionnaire est porté à son point culminant et va se résoudre pour un peu plus de vingt ans à l'avantage du parti des « régents » (18). La lutte entre les deux partis ne cessera pas pour autant, et la période qui s'étend de 1650 à 1672 est particulièrement riche en controverses politiques, que ce soit dans des œuvres théoriques, des écrits de circonstance, ou des pamphlets. Les effets de la philosophie politique de Hobbes, dans ce climat de controverse, se trouvent alors redoublés, car ses défenseurs vont chercher à l'exploiter immédiatement de façon concrète.

C'est ainsi que les partisans du pouvoir des Etats ont trouvé dans l'idée de l'indivisibilité de la souveraineté l'argument qu'il leur fallait pour s'opposer à l'attribution d'un pouvoir exécutif au Stadhouder, dont l'existence politique s'était vue momentanément suspendue à partir de 1650, mais qui conservait de farouches défenseurs (19). En même temps, l'absolutisme du pouvoir politique était une arme brandie contre la thèse de l'autonomie des deux pouvoirs, le politique et le religieux, telle qu'elle était soutenue dans l'entourage de Voetius, à Utrecht, et, en général, chez les calvinistes orthodoxes (20).

*
**

(18) Pour une analyse plus détaillée de cette période de l'histoire néerlandaise, cf. Pieter GEYL, *The Netherlands in the Seventeenth Century, 1648-1715*, New York, Barnes & Noble Inc., 1968.

(19) Cf. Pieter GEYL, « Het stadhouderschap in de partij-literatuur onder de Witt », in *Meded. der Kon. Ned. Akad. van Wetenschap*, 10, 1947, p. 29 sqq.

(20) Cf. J.C. Riemersma, *Religious factors in early dutch capitalism, 1550-1650*, Mouton, 1967, chap. VII.

Au terme de cette rapide confrontation de la pensée politique de Hobbes avec certains de ses premiers lecteurs critiques aux Pays-Bas, plusieurs conclusions s'imposent.

Si les idées politiques de Hobbes ont pu rapidement rencontrer un écho dans les Provinces-Unies au XVII^e siècle, c'est, pour ainsi dire, qu'elles sont « bien tombées », et ceci en deux points.

D'une part, on ne peut nier que le cartésianisme leur avait préparé le terrain — de La Court et Velthuysen étaient tous deux cartésiens, de formation et d'esprit. Si bien que le réalisme et le cynisme de Hobbes ont pu se greffer sur la psychologie des passions telle que Descartes la présentait. Il semble, d'ailleurs, que cette « collusion » entre la philosophie de Descartes et celle de Hobbes ait bien été ressentie comme telle, une ou deux générations plus tard, ainsi qu'en témoigne, par exemple, un ouvrage tel que celui de Gisbert Cocquius, *Hobbesianisme Anatomie*, écrit en 1680, dans lequel, se proposant de réfuter une série de thèses tirées du *De Homine*, du *De Cive*, et du *Leviathan*, il accuse Descartes autant que Hobbes d'avoir fait de la philosophie une source d'erreurs dangereuses (cf. la préface de l'œuvre).

D'autre part, la République hollandaise, attaquée dans son pouvoir, a éprouvé, en effet, le besoin de recourir précisément à une conception absolutiste de l'autorité, fondée sur l'indivisibilité de la souveraineté, pour tenir tête aux prétentions des « Prinsgezinden », ses adversaires partisans du Prince d'Orange. Ainsi s'explique ce paradoxe d'une théorie absolutiste du pouvoir au service du libéralisme. En concevant un absolutisme anti-monarchique, l'exemple néerlandais du XVII^e siècle nous interdit d'identifier absolutisme et pouvoir personnel.

On pressent également en quoi le sens de l'idée d'absolutisme doit ressortir encore enrichi de sa rencontre avec le contexte néerlandais du milieu du XVII^e siècle. Car en interférant avec les jugements portés, au même moment, par les Néerlandais sur les événements politiques anglais et, en particulier, sur Cromwell et son gouvernement, l'accueil de Hobbes aux Pays-Bas associe la défense ou la critique de l'idée d'absolutisme à un réseau complexe d'appartenances sociales, politiques et religieuses. Ainsi par exemple, dans une analyse plus approfondie de la pensée politique de Pierre de La Court, il serait indispensable de tenir compte des critiques l'assimilant à Cromwell que lui adressèrent certains de ses contemporains. Considéré, selon l'expression d'un certain pamphlet, comme un « *nieuw-gebooren Hollandtschen Cromwell* », un « Cromwell hollandais ressuscité », il fut accusé de vouloir répandre les mêmes « nouveautés bizarres » et « pernicieuses » que son prétendu inspirateur anglais, afin de servir une semblable ambition politique (21)...

(21) Cf. D. GROSHEIDE, *Cromwell naar het oordeel van zijn Nederlandse tijdgenoten*, Amsterdam, 1951, p. 166-167.

Mais l'influence exercée par Hobbes a néanmoins reçu immédiatement la marque néerlandaise. Celle-ci se reconnaît autant chez Velthuysen que chez de La Court. Chez le premier, en effet, l'essentiel de l'emprunt fait à Hobbes est venu s'inscrire dans la polémique sur les rapports entre connaissance rationnelle et connaissance révélée : quittant son statut de loi naturelle conçue en dehors de la religion et de la morale, l'idée de conservation de soi devient un signe de la Providence divine, et offre ainsi la possibilité de construire une éthique sur la base d'un discours rationnel. Sans dénaturer à ce point la pensée de Hobbes, de La Court marque cependant une tendance très nette à moraliser ce qui n'était, chez Hobbes, qu'une pure mécanique de forces.

Repensée selon cette perspective éthique caractéristique de l'humanisme néerlandais, en même temps qu'adaptée aux nécessités politiques d'une situation particulière, la philosophie politique de Hobbes mettait ainsi à la disposition de ses contemporains toutes les richesses de son actualité.

Catherine SECRETAN.

TEXTES

I. — Pierre de La Court. Discours politiques

Le « discours » présenté ci-dessous est extrait des *Politiken Discoursen* de Pierre de La Court, parus en 1662. L'intérêt de ce texte est d'offrir en résumé à la fois l'énoncé des idées dominantes de de La Court, et l'essentiel de l'influence exercée par Hobbes auprès de cet auteur. De Hobbes, on reconnaît l'idée d'un état de guerre originel, celle de l'indivisibilité de la souveraineté, et de l'absolutisme de tout pouvoir politique ; l'idée, enfin, de la soumission du pouvoir religieux au pouvoir civil. Religion, raison et passions s'unissent pour légitimer la toute-puissance de l'autorité souveraine, face à laquelle la sauvegarde d'un droit de résistance rencontre le même embarras à se définir que chez Hobbes.

Ce qui appartient ici en propre à de La Court, c'est l'angle sous lequel est posée la nécessité du pouvoir absolu : non pas la conservation de soi entendue au sens d'une survie pour ainsi dire animale par opposition à la mort par destruction physique, mais la sécurité morale par opposition aux « menaces » et « préjudices » spirituels. L'état de nature est bien un état de guerre, mais qui prend la forme d'une « rivalité d'esprits ».

Dans ces provinces des Pays-Bas, traversées au XVII^e siècle par des polémiques religieuses souvent violentes et les prédications des nombreuses sectes qui trouvèrent là un refuge, un esprit libéral comme de La Court est avant tout préoccupé de tolérance. Et c'est précisément à ce souci que la théorie hobbesienne du pouvoir politique vient apporter une réponse.

La justification de l'absolutisme politique part donc ici de la considération du pluralisme religieux, de la diversité inconciliable des opinions. Si de La Court s'accorde avec Hobbes pour analyser l'homme de l'état de nature comme mû par un désir de puissance, c'est au sens de puissance morale, d'emprise spirituelle sur son prochain, et ce dans la perspective calviniste de la méchanceté humaine de l'homme corrompu par le péché.

L'édition utilisée ici est celle parue à Leyde, en 1662 ; il en existe une autre, parue à Amsterdam la même année, qui ne présente que des variantes minimes avec celle-ci. Par souci d'authenticité, nous avons laissé au style de de La Court sa lourdeur et ses redondances.

Troisième discours. Que les manifestations extérieures de la religion doivent dépendre de la Politique et de la Souveraine Autorité

Concernant la religion, il est certain qu'elle est très bénéfique pour la société politique, et nécessaire pour vivre heureux dans l'au-delà.

Cependant, on pourrait concevoir un gouvernement qui se développerait à partir du « *status naturalis* », de l'état naturel, sans religion publique. Si l'on trouve généralement la religion au sein d'un gouvernement politique, il n'en est pas moins certain qu'ont existé de très bons gouvernements chez les Indiens et chez les Païens, au sein desquels existait une religion soit très réduite, soit très mauvaise ; oui, même parmi le peuple dont Dieu, en dehors des autres peuples, a fait son patrimoine particulier, tels que les Juifs et les Chrétiens, on a vu la religion tomber peu à peu dans une telle décadence qu'ils ont été jusqu'à mettre à mort les Prophètes, les Apôtres, et même Notre Sauveur, le Fils de Dieu. Il est donc manifeste que la société politique dure toujours, quoi qu'il advienne, entre temps, de la religion, autrement dit, que par moments, celle-ci se développe, et qu'à d'autres moments, elle régresse et s'abâtardisse. Par conséquent, si les Américains s'étaient trouvés sous un bon régime politique, mais sans religion, ou bien avec une religion bien dégénérée, et si les Européens, divisés comme ils le sont en de nombreuses sectes et coutumes religieuses, les ayant découverts, chaque secte s'était empressée de leur envoyer un Prédicateur de sa religion, il est à croire que chacun de ces Prédicateurs aurait fait des disciples, et que, par suite, une foule de sectes européennes auraient engendré là-bas des coréligionnaires. Car on constate que les passions, les défauts, les vertus, la diversité des rapports humains, des études, des caractères, tout cela introduit dans les jugements autant de variété qu'il y en a entre les membres et les configurations corporelles. Un homme coléreux jugera, en effet, d'une certaine façon, tandis qu'un homme débonnaire jugera d'une autre : et ainsi, chaque passion, chaque défaut — comme l'ivrognerie, la débauche, l'avarice, etc. — chaque manière d'enseigner, chaque humeur et disposition de caractère, comme la mélancolie, le flegme, etc., infléchit le jugement de l'homme. Si bien que cette diversité de jugement susciterait inévitablement les sectes susdites. Et ces sectes conduiraient à une mutuelle amitié avec ceux qui seraient du même avis, et au contraire, à une grande hostilité à l'égard de ceux qui seraient de sentiment et d'opinion opposés (1). C'est, en effet, un trait de caractère naturel que d'affectionner son propre jugement, ainsi que tous les hommes qui le trouvent bon, et de haïr, au contraire, ceux qui le contredisent. Et outre ce caractère naturel, la raison ordonne de se méfier de ceux dont les passions et les jugements ne sont pas les nôtres, afin de n'en subir aucun préjudice. C'est pourquoi, d'après la première loi de nature, on doit aussi, puisqu'aucune paix générale ne peut être réalisée au milieu d'une pareille rivalité d'esprits, s'efforcer de trouver de l'aide pour une protection mutuelle contre les gens d'en-face, en faisant des prosélytes. D'autant plus que toutes les religions ordonnent la même chose quand elles nous imposent d'exercer l'amour du prochain et de pratiquer la charité, éveillant ainsi deux passions nécessaires au maintien de la race humaine et profondément inscrites par Dieu dans la nature. Mais si les hommes cherchaient à l'emporter les uns sur les autres, la paix serait troublée car ne pouvant, vu leur diversité de caractère et de jugement, se convaincre les uns les autres, ni se faire changer d'opinion, mais étant bien plutôt portés à tirer un méchant soupçon de cette rivalité de

(1) Cette animosité à l'égard des sectes est bien le résultat d'une expérience néerlandaise. De La Court dénonce ici l'exploitation que font les sectes des passions humaines, et le climat d'intolérance qu'elles entretiennent.

jugements, les plus passionnés d'entre eux engageraient la guerre ; et vu que, pour la race humaine, un tel état de chose serait désastreux, il faut nécessairement y mettre fin par le moyen d'une société politique, afin de conserver les hommes et de les maintenir en vie (2). Et à supposer qu'il y ait eu, auparavant, quelque gouvernement dans cette Amérique, celui-ci aurait été exercé par un seul ou par plusieurs ; et s'il avait été exercé par plusieurs, les gouvernants étant unis, ils auraient dirigé comme un seul Monarque ; mais désunis, ils seraient tombés dans des luttes partisans, et dans un état comparable à un *status naturalis*, état de nature, état de guerre, lequel aurait nécessairement fait surgir à nouveau la société politique et aurait abouti à l'existence d'un pouvoir suprême, reposant entre les mains soit d'une seule personne, soit de plusieurs individus unanimes et soumis à la loi de la majorité. Et cette personne détenant le pouvoir suprême, dirigerait son gouvernement et son peuple en obéissant, comme tout être humain, à ses passions et à sa raison ; de sorte que tous ceux qui lui feraient l'honneur de louer ses sentiments et son jugement, elle les affectionnerait ; et au contraire, tous ceux qui rejetteraient son jugement, et qui l'accuseraient par le fait même d'avoir un mauvais jugement, elle les haïrait. Car la religion lui ordonnant la même chose que les passions et la raison (3), il est à croire que le détenteur du pouvoir s'estimerait tenu de favoriser son propre jugement et ses propres sentiments en empêchant, par voie d'autorité publique, la prédication de toute autre religion que la sienne. Et en punissant pour désobéissance tous ceux qui, concurremment, enseigneraient en public quelque chose d'opposé à ses sentiments. Mais les sujets d'un sentiment opposé qui obéiraient à l'autorité, ceux-là elle serait dans l'obligation, d'après les lois de nature, ou bien de les protéger, ainsi qu'on l'a vu ci-dessus, ou bien de les établir dans le *status naturalis*, hors de l'état civil, parce que, s'ils sont devenus sujets, c'est pour jouir de cette paix et de cette protection. La raison, aussi, l'ordonne clairement, quand elle dit que l'on peut vivre plus sûrement, plus solidement, plus facilement, plus agréablement et plus tranquillement avec beaucoup de sujets qu'avec un petit nombre ; d'autant plus que le jugement des hommes est si nécessairement infléchi par ce qui leur apparaît clairement que même s'ils voulaient le changer, ils ne le pourraient pas, aucune loi ne peut ni ne saurait s'y opposer. Car l'homme en venant de l'état de nature à l'état civil, n'a pas pu renoncer à cela, parce que la chose lui était impossible ; et ce serait de la barbarie que d'ordonner quelque chose que l'on sait ne pas pouvoir être obéie : car on ne viserait, par là, rien d'autre qu'à punir son prochain et à lui faire du tort, et, détruisant de ce fait la paix, on pècherait contre les lois naturelles. Il s'ensuit que l'autorité, d'après les lois naturelles, est tenue d'accorder la liberté de conscience et la liberté de penser à tous ses sujets qui voudraient bien lui obéir en ce qui leur est possible, et à quoi ils sont tenus (4). Et les sujets devraient de leur côté se contenter de cette liberté, car vu que toute puissance

(2) Le raisonnement suit de très près celui de Hobbes, bien que l'apparition de la société présente, dans ce « discours », un caractère de nécessité qu'elle n'a pas chez Hobbes.

(3) Mises sur le même plan, religion, passions et raison se retrouvent au service de la loi de la conservation de soi, et de l'intérêt personnel. La subjectivité humaine semble être, pour de La Court, l'instance suprême ; c'est là un des aspects de sa vision pessimiste.

(4) Pour de La Court, il n'y a pas de paix sans tolérance.

revient à l'autorité publique, qui elle seule a le droit de commander aux sujets, de les conseiller, de les enseigner, et de les faire conseiller ou enseigner, il ne leur reste aucune puissance, ni aucun droit. C'est pourquoi, eux, les sujets, n'ont rien à conseiller, dire, ou ordonner à leur prochain contre la volonté du souverain, à moins qu'ils ne reçoivent immédiatement de Dieu une puissance supérieure, comme cela est arrivé aux Prophètes et aux Apôtres. Car, en dehors de cela, il n'existe aucune autre puissance que celle, souveraine et exclusive, de l'Etat : ceci est indispensable pour pouvoir faire passer les hommes de l'état de nature à l'état de paix civile (5). Ainsi l'amour qu'un sujet doit à son prochain ne peut pas le soustraire à son devoir d'obéissance, parce que tout le droit naturel et tous les devoirs qui sont incompatibles avec l'état civil ont fait l'objet d'une renonciation lors de l'institution du pouvoir politique, de sorte qu'ils ne sont plus autorisés à s'exercer ailleurs que là où, d'après le jugement ou la loi du souverain, ils sont bénéfiques, et non préjudiciables. Et assurément, vouloir, dans un cas semblable, amener son prochain à un meilleur jugement, est sans aucun doute un acte de désobéissance, et revient à se mettre soi-même en danger d'être châtié, sans même pouvoir croire avec certitude qu'on convertira son prochain et qu'on le fera changer d'idée (6). Ainsi c'est se montrer cruel envers soi-même, alors que se conserver et se protéger est un droit naturel, et plus qu'une loi (7). Assurément, nulle part, il n'est prescrit à l'homme de chérir son prochain plus que soi-même. En tout cas, il est certain que l'idée de vouloir instruire son prochain en matière de religion, malgré l'interdiction de l'autorité, est une opinion séditieuse : celle-ci peut, et doit, à bon droit et en toute raison, être punie par l'autorité, puisqu'elle trouble la paix que l'autorité, de par sa nature, est tenue de préserver. En outre, toutes les religions ordonnent d'obéir à l'autorité de son pays, ce dont on ne semble pas pouvoir être dispensé autrement que par une révélation particulière, et une interdiction manifeste du Dieu Tout-Puissant lui-même, Seigneur de tous les Seigneurs. Et vu qu'il appartient à la seule autorité de dire publiquement ce qui est bien et ce qui est mal, puisque autrement, par cette multiplicité de jugements particuliers en opposition les uns aux autres, la société politique se changerait en un *status naturalis*, un état naturel de guerre de tous contre tous, il revient également à l'autorité de juger si ses lois sont en opposition ou non avec le commandement de Dieu (8). C'est pourquoi un sujet ne peut pas être déchargé de son obligation d'obéissance autrement que par une révélation particulière de Dieu. Car étant donné que la béatitude éternelle a plus de prix que cette vie, il est certain qu'une personne qui croit devoir en être privée à moins d'instruire son prochain, doit le faire ; mais il est tout aussi certain que l'autorité, si elle croit devoir punir de semblables apôtres comme des séditeux pour se préserver elle-même du châtement divin ne

(5) L'absolutisme est défini comme un attribut essentiel de l'autorité politique, c'est-à-dire comme une condition *sine qua non* de l'existence de toute société civile, et se justifie par son pouvoir exclusif d'instaurer la paix.

(6) Le souverain, juge de toutes les opinions : cf. HOBBS, *De Cive*, chap. VI, art. 2.

(7) Le renversement des rapports classiques du droit et de la loi apparaît clairement dans cette formule : au lieu d'être relatif à une réalité supra-individuelle, le droit est défini comme pouvoir et liberté de l'individu dépouillé de tout attribut social ; la loi en déduit l'énoncé des devoirs.

(8) Cf. note (6) page précédente.

doit pas hésiter à sévir. Cependant, vu qu'un pays jouit d'autant plus de la paix et de la prospérité que l'exercice de toutes les religions y est autorisé (9) — ce, parce que la plupart des gens jugeant ne pas pouvoir, sans la religion, bien suivre la voie de la béatitude (10), ne veulent pas vivre dans un pays où leur religion ne serait ni ouvertement, ni secrètement permise — l'autorité doit accorder cette permission, pour autant que sa propre religion n'en subit aucun préjudice. C'est pourquoi l'autorité doit certes interdire à ceux qui sont dans l'erreur d'abuser ceux qui sont dans la vérité, ou de se réunir en si grand nombre qu'ils finiraient pas porter préjudice à la société politique, mais non pas les empêcher de pratiquer leur religion en secret et en petit nombre. Pour la même raison, s'ils viennent à dépasser la mesure, il suffira que l'interdiction s'accompagne d'une sanction légère. Aussi bien, dans ce qu'ordonnent toutes les religions quand elles imposent de pratiquer et de promouvoir l'amour et, par conséquent, la conversion du prochain ; car à celle-ci la douceur est bien plus favorable que les moyens rudes ou violents : la foi s'est trouvée généralement propagée de cette manière, et de nulle autre. Et ceux qui en doutent, qu'ils veuillent bien considérer que les enfants persévèrent généralement dans l'opinion de la secte dont ils ont été imbibés dans leur jeunesse ; parce qu'ayant reçu ces choses de leurs parents qu'ils chérissaient et dont ils n'attendaient que de bonnes choses, ils ont été empêchés par ces préjugés de pouvoir ou de vouloir considérer comme il convient d'autres principes. Et un tel préjugé ne s'élimine pas par la violence, car celle-ci suscite la haine, et cette haine renforce ce préjugé et les sentiments d'opposition ; de telle sorte que toutes les passions, en se surajoutant à ce préjugé, les fortifient dans leurs erreurs. Car plus un ennemi fait du mal, plus il est implacablement haï. Si bien que l'on doit employer des moyens doux pour gagner les dissidents, afin que par là, et par des bienfaits, on s'attire leur affection autant que l'ont fait leurs parents. Car les bienfaits éveillent l'amour, l'amour éveille la gratitude et le désir de rendre ses bienfaits à celui que l'on aime et, dans toute la mesure du possible, de lui manifester prévenance et dévouement. De sorte qu'ils examineront et pèseront volontiers les raisons de ce partenaire qu'ils affectionnent, et qu'alors l'amour, souvent plus efficace que la force de la vérité et de la raison, inclinera leur esprit au changement, parce qu'ils seront désireux d'être en toutes choses, y compris la religion, en harmonie avec ceux dont ils partagent déjà les vues sur tant de points. D'où *persecutio semen Ecclesiae* : c'est la persécution qui fait croître et persévérer les Eglises ; c'est dans les pays où l'on a employé les moyens les plus doux que les réformes et les conversions ont été les plus rapides ou les plus générales. Car, comme le fanatisme des ecclésiastiques, dans la plupart des pays, conduit à la persécution, la non-persécution est ressentie comme un bienfait. Car les hommes jugent ordinairement en comparant leur sort à celui des autres ; c'est pourquoi la douceur constitue un moyen suffisant, et même le meilleur moyen pour un gouvernement de convertir ses sujets.

Et quant aux décisions dures ou rigoureuses de l'autorité susceptibles de faire perdre la vie aux sujets, ou tant de biens que la vie leur deviendrait amère, elles peuvent être prises à bon droit par l'autorité. Car si

(9) Telle fut bien la règle d'or des Provinces-Unies.

(10) On peut penser ici à l'« Ethique », cette voie héritée de l'humanisme néo-stoïcien, qui propose un autre chemin vers la « béatitude »...

cette dernière est mal informée au point de croire faire par là le bien du pays, on ne peut pas lui reprocher de mal agir. On ne saurait accuser quelqu'un s'il fait de son mieux ; or l'autorité gouvernant par la grâce de Dieu, il n'appartient à personne de porter un jugement sur elle, d'apprécier si elle fait de son mieux, et si elle remplit son devoir : c'est l'affaire de Dieu seul, auquel elle est soumise. Mais bien que tout pouvoir et tout jugement appartiennent à ceux qui gouvernent, et que la race humaine ne puisse exister sans ce pouvoir suprême, un sujet n'est cependant pas tenu à l'obéissance dans le cas d'un ordre si rigoureux qu'il lui retirerait toute vie et tout plaisir. Car outre que c'est une inclination et un droit naturels que de chérir et de pouvoir protéger sa vie et son bien-être, il est manifeste aussi que si l'on crée et reconnaît des autorités, et si Dieu a imposé de leur obéir, c'est en vue de cette conservation. De sorte que lorsque quelqu'un juge que l'on veut le dépouiller de la vie ou de ce qui lui est aussi précieux que la vie, il ne lui sied plus alors d'apporter, par son obéissance, son concours à ces autorités (11) ; il est bien plutôt tenu de protéger sa vie, ses biens, et son honneur — à moins que la fuite ne soit plus opportune. Car, assurément, les dangers qu'il y a à se révolter contre l'autorité de son pays sont si graves qu'il est ordinairement préférable de souffrir ou de fuir, plutôt que de tout vouloir mettre en danger par une révolte ou une conspiration.

En outre, puisque seule la nécessité de protéger sa vie et ses biens peut dispenser et décharger l'homme du devoir d'obéissance, il ne peut pas se laisser entraîner à la rébellion par quelqu'un d'autre, au profit de quelqu'un d'autre. Car le jugement et le pouvoir sur le prochain, seule l'autorité les détient ; ou alors les hommes tombent dans un état de guerre, *status naturalis*, dans lequel la race humaine ne pourrait pas subsister. Mais si quelqu'un, opprimé par l'autorité et plongé dans la détresse, cherche à se protéger de toutes les manières possibles, même en poussant ses concitoyens à la rébellion, il n'est pas dans l'erreur. Par contre, insensés sont ceux qui, au mépris de toutes les lois divines et naturelles, se laissent entraîner — alors qu'ils pourraient jouir en toute sécurité de leur vie et de leurs biens — à protéger indûment leur prochain, ou à se rebeller au risque de perdre leur vie et leurs biens. Discours auquel peut s'appliquer ce qui suit (...).

(Le discours se termine sur une série d'exemples historiques visant à illustrer ce qui a été dit).

(11) De La Court, dans sa hantise des « conspirations » (le sujet est longuement traité dans les *Politike Discoursen*), ne veut admettre qu'un droit de résistance individuel.

II. — Lambert van Velthuysen. Dissertation en forme de lettre sur les principes du juste et du convenable...

L'Epistolica dissertatio de principiis justii et decori, continens apologiam pro tractatu clarissimi Hobbaei, De cive, de Lambert van Velthuysen, en se proposant de défendre la philosophie de Hobbes, nous offre l'exemple d'une intéressante tentative de conciliation d'une idée hobbenne fondamentale — celle de la conservation de soi — avec la vision chrétienne des rapports de l'homme et de Dieu. L'auteur arrive ainsi à dégager l'idée de la conservation de soi à partir d'une lecture morale de l'univers, menée sous la direction de la raison. Ainsi, la conservation de soi devient un signe de la Providence divine et peut offrir ses secours à la Révélation dans cette complémentarité qui unit Raison et Révélation.

Mais en définitive, cette « apologie » n'aboutit qu'à une assimilation très limitée de la philosophie hobbenne et la réflexion sur le Magistrat qui termine l'*Epistolica dissertatio* est encore pensée selon les cadres traditionnels de la philosophie politique.

L'œuvre avait cependant le mérite, pour l'époque, d'introduire, aussitôt après la parution du *De Cive* et du *Leviathan*, les idées de Hobbes dans les Provinces-Unies, et révèle par là l'esprit d'« avant-garde » de Velthuysen. Dans un même souci de conciliation, ce dernier essaiera, en 1655, de mettre en rapport la théorie copernicienne et la « parole divine » dans un écrit (*Bewys dat het gevoelen van die genen, die leeren der Sonne Stilstandt en des Aertrycks Beweging niet strydich is met Godts Woort*) qui fit de lui, selon Meinsma (*Spinoza en zijn kring*), le premier « ayant accordé le droit de cité au système copernicien aux Pays-Bas ».

La traduction qui suit présente des extraits de l'*Epistolica dissertatio* telle qu'elle fut publiée dans l'édition des *Opera Omnia*, parue à Rotterdam, en 1680.

Dissertation en forme de lettre sur les principes du juste et du convenable, contenant une apologie en faveur du traité de l'illustre Hobbes, Du Citoyen

Monsieur,

Si je reçois toujours vos lettres avec un très grand plaisir, c'est d'une part, parce qu'elles manifestent une érudition remarquable et digne d'admiration, et d'autre part, parce que grâce à elles je recueille ces fruits de l'amitié qu'un conseil sincère et non déguisé a coutume d'apporter. J'en vois un témoignage dans votre dernière lettre où vous avez voulu, en raison de la loyauté de votre caractère, m'avertir de quelques difficultés que semble entraîner mon opinion sur les Principes du droit (dont je n'avais fait mention que pour la forme et superficiellement). Rien de plus agréable ne pouvait m'arriver que cet avertissement. Le fait, cependant, que notre opinion ait été suspecte à vos yeux de tant d'erreurs et de difficultés, vient, me semble-t-il, de ce que vous avez vu qu'elle avait une grande parenté avec les principes de Hobbes, auteur qui, ainsi que je l'ai entendu dire, est déjà l'objet d'une mauvaise réputation, et classé parmi les auteurs les plus dépravés de ce siècle

corrompu ; contre lui se mobilisent des critiques de poids. Mais un esprit prévenu vous a abusé, Monsieur, comme si, pour ma part, j'approuvais sans réserve tout ce qui a été dit par cet auteur, ou tout ce qui pouvait lui être attribué par de solides déductions. J'avoue que je suis tombé sur lui comme sur beaucoup d'autres : de ses écrits quelque peu infléchis et modifiés, j'ai tiré beaucoup de secours au moment de trancher rationnellement des controverses sur l'équité et la justice (1). Et quand l'occasion se présente, je ne peux pas ne pas prouver mon courage en louant l'industrie de cet homme. Assurément, quel autre bienfait que la célébrité de leur nom et de leur réputation rendre aux hommes savants qui n'ont pas donné, avec cupidité, un prix à leurs études ? Mais vous diriez : on dit que les écrits de cet homme contiennent beaucoup d'idées dangereuses et que l'on passe, au grand péril de la vérité, à des idées nouvelles. Mais qui a jamais écrit d'une façon aussi convenable qu'il puisse échapper aux griffes acérées des censeurs, et que n'apparaissent pas, en quelque endroit, les défaillances d'un esprit sain ? Qui n'a jamais tenté sans danger une grande et mémorable entreprise ? (2) (...).

Je pense que ce principe de la *conservation de soi* fournit un moyen approprié de débrouiller le bien et le juste, et si, conformément à ce principe, on institue la navigation en Philosophie morale, je pense que l'on pourra, en détournant quelque peu sa course dans certains cas, gagner le port avec la vélfication la plus favorable (3). Mais afin de ne pas paraître laisser cela, au hasard plus qu'il ne convient, j'ai trouvé bon de faire l'essai de ce principe en abordant rapidement certaines choses qui concernent la justice et l'équité naturelle, car l'étroitesse d'une lettre ne permet pas de parcourir le sujet tout entier. A cela, je me dispose d'autant plus volontiers que par ce raisonnement je ruinerai également les arguments qu'un esprit soupçonneux vous a fourni, et que j'exposerai aux regards ce qui, chez l'auteur de ce principe, doit être, à mon avis, blâmé ou imité. De la sorte, j'espère bien vous faire approuver mon opinion, de même qu'à d'autres hommes loyaux. Afin, d'autre part, que tout progresse méthodiquement, nous supposons certaines choses qui sont en dehors de la controverse : l'enchaînement se montrera ainsi mieux dans tout son déroulement. Nous supposons donc que Dieu existe, et nous demandons qu'il nous soit également accordé qu'il a créé le monde selon la sagesse. Nous revendiquons aussi le fait qu'il veuille exercer, dans le gouvernement du monde, les vertus de justice et de vérité, car aucun Chrétien ne peut contester cela, et que, sur ce point, je ne veux avoir aucun commerce avec les athées (4). De ces postulats et

(1) Velthuysen indique d'emblée l'usage qu'il fait de la philosophie hobbienne ; mais s'il paraît la cantonner ici dans le domaine des controverses morales, il montre plus loin en quoi l'idée de la conservation de soi permet d'établir une classification générale des vertus et des vices.

(2) La bienveillance de Velthuysen à l'égard des « idées nouvelles » témoigne d'un esprit d'ouverture et de tolérance caractéristique d'un certain climat intellectuel des Provinces-Unies au XVII^e siècle.

(3) On retrouve une image identique dans l'« Avant-Propos » de la *Balance Politique* : « En vérité, pour gagner sûrement à la voile le rivage qu'il s'est proposé, un bon pilote doit — s'il ne veut s'échouer — louvoyer avec soin... » (trad. M. Francès, p. 4).

(4) S'agissant d'une « apologie » de Hobbes, il est surprenant que Velthuysen puisse se livrer à une pareille déclaration. Cela lui permet en tout cas de bien disposer son lecteur, et de poser explicitement le cadre à l'intérieur duquel va se situer son argumentation.

de ces données, nous tirons les corollaires et conséquences suivantes : premièrement, que Dieu, en créant le monde, s'est proposé une fin : qu'est-ce d'autre, en effet, qu'agir sagement sinon diriger des moyens vers une fin ? Aussi, lorsqu'aucune fin n'est proposée, il n'est pas laissé à la sagesse d'occasion de se produire, mais l'action se fait sous les auspices du désir de chacun. Deuxièmement, nous concluons que les moyens doivent comporter en eux-mêmes une aptitude à l'obtention de cette fin, autrement on ne pourrait pas dire que Dieu Tout-Puissant ait œuvré à dessein. Celui, en effet, qui agit en accord avec la sagesse, dans le même temps qu'il veut la fin, veut aussi que soient adjoints à cette fin les moyens nécessaires : autrement, il voudrait et ne voudrait pas, simultanément. De là s'ensuit qu'il est impossible de connaître l'intention de Dieu quant aux moyens, si la fin ne se fait pas connaître à nous. Troisièmement, nous concluons que l'homme ne déviara pas impunément de l'ordre que Dieu a voulu le voir observer dans la poursuite de la fin qu'il s'est proposée à lui-même et à l'homme ; et que celui qui engage sa vie et ses mœurs selon l'ordre prescrit par Dieu doit être récompensé. La justice de Dieu ne signifie en effet rien d'autre qu'une légitime distribution des châtements et des récompenses, afin, naturellement, que la création soit pénible pour les méchants, agréable et désirable pour les bons. Nous ne voulons pas, ici, accepter autrement le mot de *vérité* qui, lorsque s'instaure un discours sur la justice, ne diffère pas de celle-ci quant à la signification. De tout ce qui précède, on tire la conclusion que la vertu et le vice moral ne sont pas seulement ce qui est connu de soi-même, par des notions communes, et que la forme de la vertu ne doit pas être recherchée à partir de la raison de l'utilité et du convenable, mais à partir de la raison elle-même (5) — la nouvelle raison de celle-ci ne devant pas être à son tour recherchée, sinon les choses iraient à l'infini. Et c'est pourquoi cette raison ne s'appuie pas sur le profit et l'utilité que la pratique de la vertu répand dans la société civile, comme si on ne pouvait pas juger de la vertu si de sa pratique ne se dégagait pas un moyen d'échapper à beaucoup d'inconvénients, et de se ménager beaucoup d'avantages, et comme si une estimation et une appréciation faite de ces maux et de ces avantages, par l'intermédiaire de l'usage de la vertu, avaient pu engendrer en nous l'idée et le concept de vertu ; et comme si, enfin, quelque divinité n'avait pas mis en nous cette idée essentielle. En effet, dans l'état originel, où rien n'était hostile à l'homme (6), la notion de vertu aurait alors échappé à l'homme, et en même temps la vertu n'aurait dû être recherchée ni pour elle-même ni pour l'amour d'elle, mais en vue de son utilité et de son avantage, ce que refuse le sens commun. C'est pourquoi nous ne voulons pas déduire de ce qui précède la raison formelle de la vertu, mais montrer pourquoi, encore maintenant, après la chute de l'homme qui a troublé et bouleversé toute chose, il est de l'intérêt des hommes de suivre la vertu, afin de se procurer des commodités, et d'éviter des inconvénients, ce qui est une autre façon de considérer la vertu que celle qui avait cours dans l'état originel. Car lorsque le mal ou la faute étaient inconnus à l'homme,

(5) Velthuysen n'admet pas un fondement uniquement utilitariste des valeurs ; il conserve, au contraire, la transcendance morale.

(6) La conception — essentielle au système hobbién — de la guerre de tous contre tous est étrangère à la pensée de Velthuysen pour qui l'état de nature est l'état de l'homme avant la chute.

jamais n'ont pu naître en lui l'idée et la raison de la vertu considérée sous la forme d'après laquelle elle est utile en vue de se ménager des commodités et de détourner des maux ; mais l'homme pratiquait alors la vertu, parce que la nature sacrée de celle-ci l'y conduisait. Et je vous avertis, Monsieur, que je vais parler ici de la vertu et du vice considérés sous la forme postérieure à la chute ; de même, je vais montrer qu'une chose est de considérer l'usage de la nourriture et de la boisson chez les créatures, et même de considérer les passions humaines, après la chute, en tant que moyens par lesquels nous protégeons la vie et la mort, de la maladie, et des entreprises hostiles des hommes ; qu'une autre est de considérer tous ces usages avant la chute, dans la mesure où, sa vie n'étant assaillie d'aucun mal, l'homme n'estimait pas la valeur et la dignité de ces choses d'après la crainte de la mort et l'espoir contraire de prolonger la vie. Ainsi diverses et opposées sont les appréciations portées sur les vertus et les vices, selon la diversité de ces deux états ; et celui qui comprend cela ne manquera jamais d'une réponse appropriée aux arguments que l'on oppose habituellement à la doctrine que nous examinons à présent (7).

Selon ce qui précède, il est de devoir des hommes de suivre la vertu et de fuir le vice. La fin, à savoir la décision, crée la distinction entre la vertu et le vice : le principe, ou plutôt la nécessité naturelle en Dieu, de pratiquer la justice et la vérité, impose aux hommes et à toute créature libre la nécessité de l'amour de la vertu et de la fuite des vices. Car bien que d'après l'ordre établi dans le monde, la connaissance de ce qui convient et de ce qui ne convient pas se montre d'elle-même, je ne vois pas cependant que l'on puisse déduire de là qu'il est du devoir de l'homme de suivre cette beauté, s'il ressent plus de plaisir dans une chose honteuse. Mais après avoir compris qu'il faisait peser sur lui la menace d'une grave sanction s'il ne s'appliquait pas à la vertu, l'homme comprendra qu'il lui est aussi nécessaire de suivre la vertu que de fuir la douleur.

Cela posé, tout le monde voit deux choses incomber aux créatures raisonnables. En premier lieu, une enquête sur la volonté divine pour savoir si Dieu veut que nous sachions quelles sont les fonctions que nous devons remplir en vue de la fin qu'il s'est proposée, et si vraiment il a fait l'homme doué du droit de faire ce qui lui plaît. Ensuite, une enquête sur la fin, et sur l'ordre que Dieu veut que nous suivions en vue d'atteindre cette fin. Or il est manifeste, d'après ce qui précède, que le bon plaisir, ou plutôt, la volonté de Dieu est que nous soit connu notre devoir : parce qu'il veut exercer la justice, laquelle ne peut pas avoir sa place si l'on pèche, du fait d'une invincible ignorance, contre l'ordre établi par lui. Donc la connaissance de cet ordre n'est pas impossible à l'homme, et Dieu a fourni à la créature raisonnable les moyens grâce auxquels elle peut s'engager sur la voie qui mène à cette connaissance. L'effort tout entier de la discussion, de même que la difficulté, ont roulé jusqu'à ce point : à savoir quelle voie doit suivre la créature pour

(7) En limitant ainsi le champ d'application du principe de la conservation de soi, Velthuysen propose en même temps un habile moyen de le récupérer dans une vision chrétienne.

être menée en toute certitude à la connaissance de la volonté divine (8). En ce qui concerne la voie indiquée par l'intermédiaire de la révélation, il n'y a ici aucune difficulté, ni non plus en ce qui concerne celle en vigueur à l'état originel où l'homme suit la vertu parce qu'étant saint, il est guidé par la nature sainte de celle-ci, et où l'homme connaît la vertu non parce qu'il en tire quelque utilité, mais parce que la pratique de la vertu est le résultat du caractère saint de la nature humaine. Mais c'est au sujet de la voie à suivre par les Gentils (les choses humaines ayant été alors troublées et bouleversées par le péché) que se présentent les difficultés, de même qu'à propos de la voie permettant d'expliquer ces difficultés qui ne trouvent pas de solution claire dans les Ecritures, et qui ont, au contraire, besoin de raisonnement. Laisant de côté les diverses opinions au sujet de cette controverse, je vais montrer, par le fait lui-même, quelle voie doit être suivie, selon moi. Quant à vous, Monsieur, soyez spectateur : si je me dégage de ce labyrinthe, vous, en suivant le fil et ses traces, vous pénétrerez avec moi, sans péril, jusque dans la citadelle de la vérité ; si l'entreprise se déroule moins heureusement, je prendrai seul sur moi la peine et le préjudice.

Si vous le permettez, je m'imaginerai libre de toute doctrine, dégagé de tout principe, exceptés ceux que j'ai demandé ci-dessus que l'on m'accorde. Je sais donc que Dieu existe, qu'il a créé le monde en accord avec sa sagesse, qu'il s'est proposé une fin et, par conséquent, qu'il a ménagé des moyens en vue de l'obtention de celle-ci, que je fais partie des moyens, et, mieux encore, que Dieu m'a demandé un devoir, dont il a décidé : mais il veut que je le choisisse librement ; si j'accomplis ce devoir, une récompense m'est acquise ; sinon, un châtement est prévu et arrivera de façon certaine ; on peut même dire que je ne suis pas davantage libre de vouloir céder à mon désir qu'à la volonté de Dieu.

C'est pourquoi, à partir du principe de la fin considérée en général, j'argumenterai ainsi : toutes les choses qui, du fait de leur nature propre sont ainsi ordonnées qu'elles entravent la fin que Dieu s'est proposée dans la création du monde, toutes ces choses sont interdites par le droit naturel. Toutes celles qui, au contraire, sont d'une nature telle que sans elles, la fin ne peut pas être atteinte, toutes celles-là sont commandées par le droit naturel. Voilà qui me semble être la seule vraie méthode permettant de parvenir à la connaissance des choses qui sont interdites ou ordonnées par le droit naturel (9) (...).

Les choses que Dieu a prévues, et qu'il veut que l'homme exécute, sont toutes celles que l'homme juge devoir faire ou éviter, du fait de la création du monde et de l'ordre établi en celui-ci, à moins que surgisse quelque désaccord remarquable entre sa propre action et celle vers laquelle l'ordre du monde le dirige. Puisqu'en effet le monde est ordonné en accord avec la sagesse et qu'à l'homme est attribué un rôle dans l'univers, cet ordre doit nécessairement indiquer à l'homme quel est le devoir de chacun dans l'action. Car, pour utiliser une comparaison

(8) Velthuysen s'engage ici sur un sujet d'une actualité brûlante aux Pays-Bas, en ce milieu du XVII^e siècle : celui des rapports entre la connaissance révélée et la connaissance rationnelle. En affirmant que le discours rationnel doit suppléer aux obscurités de la révélation, il s'oppose, comme on le sait, à Spinoza (cf. la lettre de Velthuysen à Jacob Osten du 24 janvier 1671).

(9) Le droit naturel conçu comme l'énoncé des devoirs de l'homme s'oppose à la conception hobbiennne du droit synonyme de liberté et de pouvoir.

accessible à tous, si quelqu'un construit une maison dans un but précis, il serait sans doute conforme à cette fin qu'elle soit utile aux hommes contre l'injure de l'air, et contre toutes les autres incommodités qui, à l'extérieur, s'abattent sur l'homme. Si par conséquent, on progresse jusqu'à ce point d'audace que l'on démolisse la maison, ou bien que l'on accomplisse une chose empêchant l'usage de la maison, et que le maître paraisse avoir travaillé en vain, on est assurément supposé avoir agi contre la volonté du bâtisseur, si, bien entendu, celui-ci s'était préparé à la construction de la maison en accord avec la sagesse. De la même façon, l'ordre observé dans le monde peut nous diriger dans nos actions et nous indiquer quel est le devoir de chacun. (...).

Puisqu'il résulte donc de ces présupposés qu'il existe dans le monde un ordre de ce genre ayant Dieu pour origine, et non le hasard, et que cet ordre suprême n'a pu être pensé sans une suprême sagesse, il est clair (10), du même coup, que la volonté de Dieu est d'être reconnu comme étant un Dieu sage. Mais puisque j'éprouve en moi une ardeur telle à me conserver qu'elle ne peut pas être née de moi, et puisqu'elle est cependant si profondément ancrée en moi et incluse pour ainsi dire dans mon sang et dans ma moelle, qu'elle ne peut être ni extirpée ni arrachée de moi, j'en conclus à bon droit que cet instinct vient de Dieu, et que j'agis bien y obéissant. Ensuite, puisque la création porte la marque d'une puissance suprême et infinie, il s'ensuit que le devoir de l'homme est de reconnaître Dieu comme toute-puissance, et puisqu'il est manifeste que Dieu exercera un jour la justice, Dieu veut que lui soit rapporté l'attribut de la justice. Il me serait facile par cette méthode de déduire le culte naturel tout entier, si une semblable digression n'était pas largement étrangère à l'ouvrage. Mais combien est vraie et assurée cette manière de procéder cela ne peut, selon moi, échapper à quiconque ayant bien compris les choses précédentes. Comment, en effet, Dieu voudrait accomplir toutes ces choses qui font naître nécessairement des concepts de ce genre chez l'homme qui raisonne bien, et comment, simultanément pourtant, il ne voudrait pas que soient formés à son sujet de tels concepts ; pour la même raison, en effet, il voudrait et ne voudrait pas quelque chose : il voudrait les moyens ordonnés en vue d'une fin, et ne voudrait pourtant pas cette fin ; ou plutôt, il voudrait les moyens qui produisent nécessairement une fin de ce genre, et ne voudrait cependant pas cette fin. Ces choses sont diamétralement opposées aux yeux de quelqu'un qui procède selon la raison, et qui aura déclaré avoir attribué à l'homme son propre rôle dans le gouvernement du monde, et ne lui avoir pas concédé le droit de diriger sa vie selon son désir. En effet, ou bien cette voie est la seule pour parvenir à la connaissance de la volonté divine concernant les choses qu'il veut que nous fassions, après que le péché nous a établi dans un état où doivent être ménagés la voie et les moyens du salut, et ceux par lesquels nous nous protégeons des fléaux qui, dès lors, ont été semés partout, sur terre et sur mer. C'est, dis-je, l'unique voie. Ou bien il n'y en a pas. Nous parlons cependant de la connaissance que l'on recherche sous la conduite de la raison, et qui ne s'appuie pas sur un instinct et une tendance naturelle ; certes, celle-ci

(10) Le développement qui suit est essentiel : Velthuysen démontre comment une lecture morale de l'ordre du monde fait apparaître le principe de la conservation de soi, et que cette idée s'accorde pleinement avec celle de la sagesse divine.

ne doit pas être exclue, et elle est d'une utilité particulière dans la science morale ; cependant, elle ne peut assumer à elle seule le mérite du principe, parce que les notions premières m'enseignent, il est vrai, que la vertu est belle et doit être cultivée de soi-même, et que sa raison formelle et première n'est pas tirée de l'utilité ; mais aucun fruit de la vertu ne se montre à l'homme accablé par l'effet du péché, à partir de cette considération première. Ce fruit, au contraire, doit être tiré de la deuxième considération de la vertu, dans laquelle s'absorbe ce discours.

Mais poursuivons notre entreprise. Me contemplant inversement en tant que partie du monde, j'en déduis la nécessité d'avoir été produit non par le hasard, mais selon le dessein d'un Dieu prudent et sage. C'est pourquoi il faut examiner ce que Dieu a voulu qu'il se fasse à mon sujet — ce que je recherche par le raisonnement suivant. Dieu veut sans doute que soit conservée en moi une chose qui, si elle m'était retirée, ferait paraître qu'il a semblé m'avoir attribué en vain certaines parties et propriétés : fait qui ne peut se produire au sein d'une cause agissant conformément à la sagesse. Or, avant tout, comme je l'ai déjà dit, je saisis qu'il existe en moi une ardeur souveraine à me conserver sain et entier ; à cette ardeur, subviennent les instincts de nourriture, de boisson, de vengeance, les sentiments de l'amour et de la douleur ; enfin, toutes les passions de l'âme ; l'architecture du corps entier et la subordination des organes mènent à la satisfaction de cet instinct. De telle sorte que, ou bien toutes ces choses sont sans raison, ou bien il faut avouer que la volonté de Dieu est que je me conserve, sain et entier, moi et tout ce qu'il m'a accordé dans sa création. Mais par l'idée de conservation de la vie et des membres, non seulement il faut comprendre ces choses qui assurent l'intégrité de la vie et des membres, mais on enseigne aussi, pour la même raison, qu'il faut éviter les choses qui répugnent à leur usage naturel ou qui anéantissent la fin où nous conduit la nature de la vie et des membres, ainsi que celle des facultés propres à l'homme. Et ce, pour la même raison que celle par laquelle nous avons prouvé, ci-dessus, la nécessité du culte naturel.

A cela ne porte pas préjudice le fait que l'homme soit enclin au mal et toujours prêt à nuire à son prochain — ce qui rend moins agréables ses conditions de vie ; ni même le fait qu'il ne semble pas être de la volonté divine d'attribuer à l'homme l'existence la plus longue possible : puisque de telles inclinations au mal émanent de la volonté corrompue des hommes, volonté qui fait dévier ces inclinations naturelles de leur fin naturelle, pourtant bonne et utile à l'homme. Car ni l'ambition ni le désir des richesses, ni la pratique de l'amour, ni le désir de vengeance, ni, enfin, aucune inclination naturelle que l'on dit vulgairement être obscène, ne tendent, par leur nature même, à la destruction de l'homme ; elles sont au contraire disposées en vue de sa conservation, quelque dépravée que soit la mauvaise volonté par laquelle les hommes abusent de ces inclinations en vue du mal ; la conscience naturelle nous l'indique suffisamment. (...).

(Suit un long développement dans lequel Velthuysen opère une classification générale des « péchés »).

A partir de tout cela se révèle maintenant clairement quelle sorte de droit dans des affaires de ce type nous devons concéder au Magistrat (11). Mais puisque c'est là une question qui fut toujours grandement agitée, et qu'elle est d'une utilité particulière dans les affaires humaines, il vaut la peine de s'y arrêter quelque peu. J'annonce au préalable que nous discuterons ici du Magistrat détenant la Souveraineté, peu importe qu'elle soit entre les mains d'une seule personne, ou d'une seule assemblée, représentant une personne unique au moment de légiférer, ou même que la Souveraineté soit divisée. Car je croirai volontiers que la Souveraineté peut être divisée et partagée entre plusieurs personnes, du fait qu'elle manifeste son efficacité non dans la mesure où elle est divisée entre des personnes variées, mais dans la mesure où l'on pense qu'elle est liée à l'accord unanime des diverses parties dans une seule assemblée, une association ou une personne. Et partout, même dans l'Etat démocratique où le peuple vote individuellement, la liberté de la multitude est aussi grande que le veut bien celui entre les mains duquel se trouve la Souveraineté, qu'il soit une personne unique, une assemblée composée de plusieurs individus, ou la plus grande partie de la multitude, laquelle l'emportant par le nombre des suffrages, impose la loi à la partie la plus petite. Par conséquent, à une semblable personne, ou assemblée, ou partie, supérieure en nombre, de la multitude, nous retirons tous les droits sur le peuple que celui-ci n'a pas eu besoin de lui concéder, ou n'a pas pu, ce qui revient au même, ainsi que la chose ressort de ce qui suit. En revanche, nous attribuons à cette même personne ou assemblée, ou multitude, toute cette puissance qui n'enlève pas les droits précédents. Premièrement, nous rapportons à ces droits précédents le culte naturel, tel qu'il demeure encore maintenant dans ses premiers principes, culte si profondément inscrit dans l'esprit de tous les hommes que jamais une sauvagerie assez grande ne pourrait envahir les âmes des hommes que le respect de la divinité ne tienne toujours soumise l'âme de la plus grande partie de la multitude. Car si par hasard il s'en trouve quelques-uns pour supprimer toute divinité, ou bien pour lui enlever la sagesse et le gouvernement de ce monde, laquelle opinion rivalise en impiété avec la précédente, leur petit nombre n'empêche pas que le culte naturel, examiné dans ses principes, et devant être recherché suivant des conjectures non difficiles, reste la loi fondamentale du royaume. Il ne serait pas vraisemblable, en effet, que la multitude ait voulu, sur ce point, s'incliner devant un très petit nombre d'individus, ou choisir un roi qui serait en désaccord avec elle à ce sujet ; encore moins qu'elle ait voulu qu'il fût loisible à celui-ci de supprimer tout culte. Le nombre des articles de foi, dans les limites du culte naturel pourra, toutefois, être recherché de la sorte. Celui qui dit que Dieu existe et qu'il règne sur le monde par la providence, doit nécessairement croire en même temps que Dieu connaît les pensées intimes des hommes et qu'il sonde les cœurs, que rien de ce qui se produit sur la terre ne lui échappe, qu'il exercera un jour son jugement et, bien plus, qu'après cette vie, il y a place pour la joie et la douleur, puisque sur terre les châtements ou les récompenses

(11) Abordant la question du Magistrat, Velthuysen marque une profonde divergence avec les idées de Hobbes : d'une part, la souveraineté est divisible, d'autre part, le pouvoir du souverain ne repose que sur une concession partielle des droits des sujets, concession qui exclut, en premier lieu, les droits se rapportant au culte naturel. C'est là un autre point de désaccord avec Spinoza (cf. la lettre du 24 janvier 1671 de Velthuysen à Jacob Ostent).

méritées ne sont pas infligés en proportion des actes. Que pour cette raison, Dieu ne se soucie pas de la façon dont les hommes organisent leur vie : c'est pourquoi nous devons offrir à Dieu les prières par lesquelles nous nous rendons propice la divinité, et détournons les maux immérités. Il faut entourer Dieu d'honneur et de respect ; rien ne doit être fait qui puisse tourner à sa honte ou à son mépris. On ne doit pas par conséquent, se tenir éloigné du culte extérieur, par lequel nous témoignons face aux hommes le respect qui lui est dû : rien, dans ce culte, ne doit être commis, ou institué, qui dénote ou bien de soi-même, ou bien par rapport aux habitudes de la contrée, quelque chose d'obscène, d'inconvenant, ou autre chose de semblable. A partir de cet ordre, on peut conclure beaucoup d'autres dogmes ayant un lien aussi étroit avec les premiers principes, et dont la connaissance, ainsi que je l'ai dit, est née avec nous. Jamais, selon moi, la liberté n'a été accordée au Prince de décréter quoi que ce soit, selon son bon vouloir, au sujet de ces choses. (...).