

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 33/2 (2006)

DOI: 10.11588/fr.2006.2.49784

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

siècle de Louis XIV», que Voltaire fera le bilan de la bataille, à sa manière et dans une perspective qui rejoint celle du présent ouvrage: »Les vainqueurs y eurent près de cinq mille morts, et près de huit mille blessés, et le plus grand nombre du côté du prince Eugène. L'armée française y fut presque entièrement détruite. De soixante mille hommes, si longtemps victorieux, on n'en rassembla pas plus de vingt mille effectifs. Environ douze mille morts, quatorze mille prisonniers, tout le canon, un nombre prodigieux d'étendards et de drapeaux, les tentes, les équipages, le général de l'armée et douze cents officiers de marque au pouvoir du vainqueur, signalèrent cette journée. Les fuyards se dispersèrent; près de cent lieues du pays furent perdues en moins d'un mois [...]. Personne n'osait apprendre au roi une vérité si cruelle. Il fallut que madame de Maintenon se chargeât de lui dire qu'il n'était plus invincible«.

Anne-Marie COCULA, Villenave-d'Ornon

*Early Modern Natural Law Theories. Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*, ed. by T. J. HOCHSTRASSER and P. SCHRÖDER, Dordrecht, Boston, London (Kluwer Academic Publishers) 2003, 332 S. (Archives Internationales d'histoire des idées/International Archives of the History of Ideas, 186), ISBN 1-402-01569-0, EUR 133,70.

Le colloque de l'université de Londres des 2-3 septembre 1999 voulut réexaminer la littérature sur le droit naturel, redonner cohérence à la notion, la recontextualiser à partir de l'héritage antique et médiéval et des expériences empiriques du temps (l'Empire après la guerre de Trente ans, les révolutions anglaises) et pour finir en faire un élément de définition intellectuelle des pré-Lumières qui ne seraient pas qu'une simple plage chronologique. Il faut d'abord opposer les conceptions ancienne et moderne du droit naturel, ce à quoi s'applique Merio SCATTOLA. Dans l'Antiquité et au Moyen Âge, le droit naturel est un droit inné. Pour Thomas d'Aquin, le droit naturel, c'est la lumière de Dieu gravée en tout être humain, signifiée par les dix commandements. C'est une pluralité de principes qui forment un tout, sans pour autant constituer un système déductif. Cette loi naturelle est une part de l'ordre universel de la justice qui gouverne la création. Tout humain connaît cet ordre et le souverain qui l'enfreint est un tyran. Cet ordre universel n'est pas visible dans son essence, mais dans ses effets et se décline en loi naturelle, loi divine et loi humaine. L'âge moderne refuse l'innéité de la loi naturelle. Ce qui est inné, ce sont les instincts que l'homme partage avec l'animal. La loi naturelle nous vient de la raison, et la volonté libre de l'homme désire nécessairement ce que la raison indique être le bien. De la rationalité de la loi naturelle dérive le fait qu'elle se construit en système à partir d'un principe universel et fondamental. Le pur état de nature, c'est la guerre. On en sort par le contrat qui transfère au souverain les volontés particulières; lui obéir, c'est obéir à soi-même. Seule l'autorité civile préserve les droits de l'état de nature. La loi naturelle est donc doublement fondée, dans l'état de nature imaginé et dans la société civile. Dès qu'il y a contrat, la société est une personne et la loi naturelle vaut indifféremment pour l'individu et pour la société. Jon PARKIN s'intéresse à la réception plurielle de Hobbes par ses contemporains et montre que sa méthode implique le lecteur dans une démarche critique qui, à partir de concepts familiers, peut avoir des effets dévastateurs. Il y a chez Hobbes une façon de s'arrêter au seuil de l'hétérodoxie, tout en y poussant son lecteur. Parkin discute l'accueil de Hobbes aux Provinces-Unies où il comble le vide laissé par Descartes dans le champ du politique: Velthuysen, un cartésien très hostile au calvinisme orthodoxe, les frères de Court qui le tirent vers le républicanisme et non la monarchie, les universités. Le chapitre 16 du »Tractatus Theologico-Politicus« de Spinoza doit beaucoup à Hobbes. En Angleterre, son anticléricalisme est utilisé par les Indépendants contre l'orthodoxie presbytérienne; la période de Clarendon marquée par le monopole anglican est très hostile au penseur, athée, immoral, épicurien et misanthrope; il est critiqué par Scargill, Wolseley et suscite le trouble

chez les latitudinaristes qui utilisent ses arguments. Après la chute du ministre (1667), il est invoqué par tous les défenseurs de la tolérance. La critique essentielle se lit chez Richard Cumberland et chez Pufendorf: Hobbes a raison de commencer sa démonstration avec la prémisse de la conservation de l'individu par lui-même, mais tort d'affirmer que cela conduit inéluctablement à l'état de guerre, car il y a une sociabilité naturelle. Dans les années 1670, Hobbes est très connu, mais le scandale qui s'attache à son œuvre fait que ceux qui l'utilisent de façon oblique pratiquent honteusement l'appropriation silencieuse. La France est demeurée un peu à l'écart de ce courant du droit naturel. Il convient pourtant d'explorer l'œuvre de Malebranche (Patrick RILEY), un théocentriste radical entre Descartes et Leibniz qui, dans son dernier ouvrage (1715) remplace la volonté générale de Dieu qui veut le bien, et permet seulement le mal comme conséquence inévitable des lois, par la loi éternelle. »Dieu aime davantage sa sagesse que son ouvrage«, sa sagesse s'exprime dans des lois générales dont les conséquences, parfois mauvaises, ne sont pas voulues en elles-mêmes et ne peuvent servir d'argument contre l'injustice. Pour Malebranche, un monde parfait n'agissant que par des lois générales, ne peut mener qu'au déisme; si Dieu autorise la corruption du monde, c'est que le monde sauvé par le Christ est de plus grand prix. Riley discute les thèses occasionnalistes de Malebranche et son influence sur Montesquieu, dans la »Lettre persane 83« où, reprenant le philosophe oratorien, son auteur émet l'idée que les lois morales sont des relations de perfection, dans l'»Esprit des lois« où les lois sont des rapports nécessaires qui surviennent de la nature des choses. Grotius est au point de départ de cette histoire moderne du droit naturel et Franz GRUNERT suit la réception de son »De jure belli et pacis« dans l'Empire. Toute une littérature secondaire fleurit à propos de l'ouvrage, pour les uns conduisant à Pufendorf, pour les autres obscurcissant son contenu, jusqu'à ce que Wolff publie en 1734 une édition sans commentaire. L'œuvre fut à la fois très louée, et très critiquée pour sa pesante érudition, ses erreurs logiques, ses exemples inappropriés, ses propositions provocatrices: que la loi naturelle existe indépendamment de la volonté divine et que l'obligation d'obéir à des normes morales vient d'une constitution morale de nature et non de la nécessité d'obéir à une autorité supérieure. Pufendorf, qui avait un grand respect pour Grotius, affirmait, lui, que c'était Dieu qui commandait de suivre la loi naturelle et s'inspirant de Hobbes, il faisait de la loi l'ordre d'un supérieur qui avait le droit de contraindre un inférieur; mais il reconnaissait en Grotius celui qui avait distingué la loi naturelle des diverses formes de lois positives et l'avait organisée systématiquement en une future discipline académique. Quant à Thomasius, traducteur du »De jure belli et pacis« en allemand (1707), il fut le créateur de la »légende« de Grotius: les guerres de religion avaient éteint les lumières naturelles; enfin Grotius vint, véritable instrument de la sagesse divine, pour mettre fin à cette confusion; il était le premier maillon de la chaîne menant à Thomasius par Pufendorf interposé. Grotius fut aussi très lu en Écosse, ce que décrit Clare JACKSON en analysant l'œuvre de Francis Grant, né en 1660, étudiant de Voet à Leyde de 1684 à 1687, avocat, titré lord Cullen en 1709. Sir Grant justifie l'avènement de Guillaume III en montrant que le prince a mené une guerre juste (le *bellum justum* de Grotius) pour la défense des sujets du royaume et que Jacques II a nullifié sa souveraineté en violant les lois naturelles et en désertant. S'appuyant sur la théorie des deux contrats, le premier liant les familles en société politique, le second remettant l'autorité publique au souverain, Sir Grant montre qu'il n'est pas licite de résister au nouveau roi puisque seul le second pacte a été violé, le peuple écossais demeurant uni par le premier; le corps reste, on change la tête. Sir Grant, un latitudinariste, mais opposé aux déistes rejetant la révélation, applique les préceptes du *jus naturae aut gentium* à une grande variété de contextes comme le pluralisme religieux, l'acte d'Union de 1707, la jurisprudence écossaise. En 1707 furent créées à l'université d'Édimbourg une chaire de droit public, droit naturel et des nations, et à celle de Glasgow en 1713 une de droit civil. Les trois fils de Grant continuèrent dans cette direction qui rattachait l'Écosse au monde des Lumières: William traduisit les »Directions pour la conscience d'un prince« de Fénelon.

Les communications suivantes nous ramènent dans le Saint-Empire. Robert von FRIEDBERG montre combien la réfutation de l'œuvre de l'absolutiste Schlösser par Gottlieb Samuel Treuer (1719), élève de Thomasius et professeur à Helmstedt, est originale en ce qu'elle articule les droits et les devoirs de l'homme possédés par nature avec la constitution empirique du *Reich*. Schlösser, très inspiré par Hobbes et Filmer, reprenait les arguments de Jacques 1<sup>er</sup> dans ses »True Law of Free Monarchy«, niait la théorie du contrat et défendait l'absolutisme des princes. Treuer répliqua que la monarchie non limitée était une tyrannie, que les hommes par naissance étaient libres et égaux en droit et que la violation du contrat autorisait la résistance à l'oppression. La polémique se greffait sur l'affaire du Mecklembourg où la volonté absolutiste du prince en matière fiscale fut brisée par la résistance des états qui obtinrent en 1719 un arrêt du Conseil aulique de Charles VI, exécuté par le duc de Brunswick-Wolfenbüttel et l'électeur de Hanovre appuyés par Vienne et Londres: Karl-Leopold dut quitter son trône de 1721 à 1730. C'est l'occasion de réexaminer la nature de cette opposition des états aux princes de l'Empire dans une perspective historiographique. À la suite des historiens prussiens qui ne virent le progrès que dans l'absolutisme territorial, vint le temps où l'opposition des villes et des noblesses fut interprétée comme une alternative proto-libérale et pré-constitutionnelle. Cette thèse n'a plus cours depuis les travaux de Asch, Durchhardt et Dreitzel sur l'absolutisme et la constitution impériale. Il faut recontextualiser le mot »représentation«: celle par les états était la défense des privilèges nobiliaires aux dépens du prince, mais aussi des sujets; la victoire des états mecklembourgeois eut comme résultat un des pires servages de l'Allemagne. Ian HUNTER, dans une très subtile analyse, confronte la théorie du droit naturel chez Leibniz et Pufendorf. Au départ, deux conceptions anthropologiques opposées: le rationalisme transcendantal de Leibniz, argumentant à partir du néo-platonisme, de la métaphysique scolastique et du droit romain pose un être pensant, *civitas Dei*, capable de se perfectionner, connecté par son intelligence à la divine intelligence des formes; Leibniz a une conception totale d'une loi naturelle qui doit suivre les enseignements du christianisme. Le prince sage qui réunit le pouvoir et la raison est un héros de Dieu qui réalise sa volonté dans tous les domaines, y compris confessionnel et impose sa loi à tous ceux qui n'ont pas atteint le degré de perfection morale. Leibniz resacralise le politique et fournit une nouvelle version de l'État confessionnel. Tout au contraire Pufendorf argumente à partir de Bodin, de l'histoire, du droit d'État allemand. Pour lui, l'homme est dominé par ses passions et a donc besoin d'une autorité supérieure; il a assez de raison pour savoir qu'il ne peut s'épanouir qu'en société; il n'est pas un animal politique par une aptitude naturelle, mais parce qu'il sait que sa sécurité ne peut être assurée que dans la société civile. Le prince est un supérieur qui impose des devoirs aux inférieurs et même use de coercition pour obtenir l'obéissance, non pas en vertu de la pureté de sa volonté, mais conformément au contrat qui l'a placé là où il est. Mais l'État n'est absolu que dans le domaine du politique; il n'intervient pas dans le spirituel, il est neutre en matière de religion, l'Église est en dehors de l'État, la liberté religieuse est au bout du chemin. À la resacralisation du politique par Leibniz s'oppose la détranscendantalisation de Pufendorf. Nous retrouvons nos deux protagonistes avec Petter KORKMAN qui réexamine la réplique que Barbeyrac opposa à la critique de Pufendorf par Leibniz. Ce dernier fit de Pufendorf le champion du volontarisme selon lequel Dieu, seul créateur, libre de toute contrainte, aurait, dans un acte de pur arbitraire, inventé *ex nihilo* la loi naturelle. Qu'est-ce que ce Dieu juste, réplique Leibniz, qui a lui-même imposé le critère dont nous usons pour dire qu'il est juste? À cette conception tautologique, qui aboutirait au constat que l'obéissance à Dieu ne serait qu'esclavage aveugle, Leibniz opposa une loi naturelle, universelle, rationnelle, indépendante de la volonté divine, une loi naturelle qui, comme les mathématiques, était la même pour Dieu, les anges et les hommes. De fait, pour Pufendorf, la liberté absolue de Dieu ne signifiait pas qu'elle fût arbitraire, Dieu était lié par sa propre perfection et s'il ne voulait pas certaine chose, ce n'était pas parce qu'il n'était pas libre ou ne pouvait pas, ou parce qu'il

était limité par des contraintes extérieures, mais parce qu'il ne voulait pas. Barbeyrac insista sur le fait que Dieu ne pouvait agir que de façon juste et que la loi naturelle n'était pas arbitraire, elle était liée à la nature humaine et Dieu ne pouvait la changer sans changer cette nature de l'homme, animal raisonnable et social. C'est maintenant à Locke qu'est confronté Pufendorf à propos de la tolérance, dans la contribution de Michael J. SEIDLER. Si Locke avait accepté l'ambassade de Berlin, il aurait pu rencontrer Pufendorf. Ce dernier est-il un *Staatskirchler* et Locke un *Freikirchler*, comme le voudrait de façon un peu simplifiée F. Lezius dans un ouvrage de 1900? Pufendorf est opposé à l'autoritarisme clérical, l'État n'a pas à intervenir dans la croyance. Mais l'Église est une force sociale et peut devenir subversive. Il faut préserver l'État des groupes fanatiques dont les membres sont inaptes à la vie de citoyen. Pufendorf soutiendra des mesures coercitives contre deux fonctionnaires de l'État prussien, un socinien et un crypto-catholique. La position de Locke est suivie dans ses divers ouvrages. Si le danger, en 1660, vient des divers zélotes, en 1667 il émane d'une magistrature orthodoxe (anglicane) qui veut contrôler les consciences. Locke affirme les droits de la conscience même en cas de conflit avec l'État, il en arrive à l'idée que tout individu est orthodoxe envers lui-même («orthodox to himself»), toute conscience sincère doit être respectée, même si elle est dans l'erreur. Mais le magistrat ne peut tolérer ce qui va contre la préservation de la société. Locke comme Pufendorf est contre la coercition contre productive, contre la trop grande emprise des prêtres et pour la sauvegarde de l'État. Les deux articles suivants sont consacrés à Thomasius. Thomas AHNERT prouve que sa vision du droit naturel est inséparable de ses conceptions scientifiques, bien plus proches de Paracelse et de Comenius que des Lumières, et de son hétérodoxie luthérienne et piétiste. Thomasius a commencé par être volontariste, à la manière de Pufendorf; il s'en est détaché, mais pas parce qu'il attribuait à la doctrine l'idée d'un Dieu despote, dont était responsable, selon lui, toute la tradition scolastique. Thomasius était totalement opposé à Descartes en ce qui concerne la matière (pour lui, l'air et la lumière n'étaient pas de la matière subtile mais des principes fondamentaux, des esprits actifs dans toute la nature) et l'âme humaine; il distinguait l'*anima*, esprit naturel existant en toute chose, du minéral à l'homme, et le *spiritus*, esprit supra-naturel, propre de l'être pensant. Après la chute, l'*anima* l'emporta sur le *spiritus*, et le vouloir humain ne fut pas un acte de l'intellect se projetant dans la pulsion de la matière étendue, mais le résultat des forces antithétiques de la sympathie et de l'antipathie. Quant à ses conceptions religieuses, il pensait qu'il ne pouvait y avoir de doctrine orthodoxe, les mystères de la foi étant impénétrables; d'où une adhésion à l'amour mystique de Dieu qui le rapprochait des millénaristes et suscitait l'hostilité de l'orthodoxie luthérienne et même de certains milieux de Halle. À Descartes comme aux théologiens luthériens, il reprochait le rôle sur-dimensionné qu'ils accordaient à l'intellect humain. Thomasius est aussi un théoricien du processus de civilisation (Simone ZURBUCHEN). Constatant le retard de l'Allemagne sur la France dans le domaine de la culture et de la civilité, il prôna l'imitation des Français, non parce qu'ils étaient Français, mais très avancés dans les arts et les sciences, porteurs de civilisation, d'une politesse qu'il transcrivit par le terme de *decorum*: le *decorum*, c'est l'honnêteté, le savoir, le bon goût, le bel esprit, la galanterie. Ce *decorum* qui n'a jamais été enseigné *in formam disciplinae vel artis*, Thomasius le relia d'abord à la notion de sociabilité, principe de la loi naturelle; quand il eut renoncé à cette notion, il articula le concept de *decorum* sur le développement des sociétés, depuis l'Ancien Testament jusqu'à la société de cour et de la ville: respect des supérieurs, amitié et bienveillance pour les égaux et les inférieurs. C'est aux universités d'enseigner cette civilité, le progrès de la civilisation dépend de la formation d'une élite. La dernière communication concerne la réception contrastée de Pufendorf en France et en Écosse (Peter SCHRÖDER). Les entrées «Sociabilité», «Égalité naturelle», «Liberté», «Souveraineté» de l'Encyclopédie, dues au chevalier de Jaucourt, reprennent Pufendorf sans nuance, tandis que celles de Diderot (dont «droit naturel») discutent la notion de citoyen entre les thèses de Hobbes et de Rousseau. En Écosse,

Hutcheson dit suivre Pufendorf, alors qu'il s'en démarque souvent car il le trouve trop proche de Hobbes et porteur d'une vision trop négative de l'état de nature. Hutcheson met au cœur de son système la vertu comme sentiment naturel de l'homme et moteur de ses actes, indépendamment de la loi civile. Contre Mandeville, il affirme que l'intérêt personnel n'est pas la principale motivation des actions humaines.

Est-il nécessaire de souligner la richesse extraordinaire de ce recueil? La contextualisation dans le temps et dans l'espace fait ressortir tous les aspects que la loi naturelle peut revêtir et combien ce concept juridique est une des composantes principales de l'arsenal d'idées des premières Lumières.

Claude MICHAUD, Orléans

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bearbeitet, kommentiert und hg. von Malte-Ludolf BABIN und Gerd VAN DEN HEUVEL. Achtzehnter Band, Januar – August 1700, Berlin (Akademie Verlag) 2005, LXI–943 p., ISBN 3-05-003736-9, EUR 258,00.

On ne peut que saluer la tâche entreprise par Malte-Ludolf Babin et Gerd van den Heuvel pour attirer l'attention sur une des dimensions encore trop négligées à ce jour de l'œuvre de Leibniz: l'histoire. Non que cet aspect ait été entièrement ignoré, mais sa perception, à l'horizon, essentiellement de la philosophie, avait relégué au second plan son travail d'historien proprement dit. Et lorsque ce dernier était évoqué, c'était soit en dénigrant le rôle de Leibniz, soit, au contraire, dans une perspective quasi hagiographique. Les éditeurs du beau recueil des »Schriften und Briefe zur Geschichte« de Leibniz ont souhaité eux, jeter un regard plus serein sur cet aspect de son œuvre et montrer ainsi le rôle qu'il a joué dans l'élaboration des sciences historiques.

En effet, au moment où Leibniz commence son œuvre d'historien, l'historiographie est un domaine encore hybride, tant dans ses principes d'écriture que dans ses aspirations. D'une part, en effet, l'écriture de l'histoire peut être alors motivée de manière confessionnelle ou servir à des intérêts dynastiques, à moins qu'elle soit perçue comme une science ancillaire de la jurisprudence. D'autre part, les historiens se partagent en deux groupes, les uns se contentant de rassembler des documents, laissant à d'autres le soin de les compiler.

Leibniz ne refuse pas ces deux modes d'écriture, pas plus qu'il ne se détache tout à fait des trois perspectives dans lesquelles on écrivait l'histoire. Son mérite revient, bien plutôt, à avoir combiné ces différentes facettes de l'écriture de l'histoire, comme le montre bien, précisément, le judicieux choix de textes opéré par M.-L. Babin et G. van den Heuvel. Comme l'indiquent les textes rassemblés dans la seconde section du recueil (intitulée Éditions des sources, Section III), Leibniz s'est efforcé sans cesse de préserver les manuscrits pour la postérité grâce à de nombreuses éditions dont la qualité philologique n'est, il est vrai, pas toujours aussi rigoureuse que lui-même l'aurait souhaité (il est en outre le premier à le déplorer). Mais il n'agit pas, ce faisant, en simple collectionneur, mais s'efforce, bien davantage, de répondre aux exigences d'une science historique sur les principes et les sujets de laquelle il réfléchit intensément (Concept de l'histoire et objets de la science historique, Section I). Bien que conscient de la relativité du savoir historique, il refuse en effet de céder à la tentation du scepticisme, s'efforçant, bien plus, de jeter les fondements d'une forme de certitude historique et, par conséquent, de fonder sur une *ars critica la fides historica*. Cela l'amène, par exemple, à établir une distinction entre un discours historique visant, en établissant les faits, à ne rien dire de faux et un autre, plus interprétatif, qui cherche à les expliquer ou à reprendre les techniques développées pour la diplomatie par Mabillon ou à (Méthodes de l'historiographie, Section II). Le souci d'établir la vérité historique implique évidemment une réflexion sur les sciences ancillaires dont il établit une hiérarchie aboutissant, justement,