

Marie-Dominique COUZINET, « Hasard, providence et politique chez Jean Bodin », p. 1-18.  
<<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>

## Hasard et Providence XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles

Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX<sup>e</sup> Colloque International d'Études Humanistes  
Tours, 3-9 juillet 2006

publié par le Centre d'Études Supérieures de la Renaissance

### Responsable de publication

Marie-Luce DEMONET  
Université François-Rabelais de Tours, CNRS/UMR 6576

---

### Mentions légales

Copyright 2007 – © CESR. Tous droits réservés.  
Les utilisateurs peuvent télécharger et imprimer cet article,  
pour un usage strictement privé.  
Reproduction soumise à autorisation.

---

### Date de publication

19 décembre 2007

### Date de mise à jour

Ouvrage en ligne publié avec le concours  
de l'Université François-Rabelais, du CNRS,  
du Ministère de la Recherche et de l'Enseignement supérieur,  
du Ministère de la Culture et de la Communication,  
du conseil régional du Centre,  
du conseil général de l'Indre-et-Loire,  
de l'Institut Universitaire de France

Collection « *La Renaissance en ligne* »





---

Marie-Dominique Couzinet

Université Paris I, Panthéon-Sorbonne

## Hasard, providence et politique chez Jean Bodin

Dans les *Six Livres de la République*, Bodin consacre un long passage à illustrer la thèse selon laquelle « il n’y a rien de fortuit en ce monde ». Alors qu’un Machiavel ou un Montaigne accordent une place centrale à la Fortune en politique, Bodin semble vouloir l’en éliminer complètement. C’est en effet à ce prix qu’il peut répondre positivement à la question : « s’il y a moyen de savoir les changements et ruines des Républiques à l’avenir », pour tenter de les prévenir et de repousser le plus loin possible la mort des États politiques. Ainsi, jouer la providence contre le hasard, c’est pour lui apporter des éléments de réponse à une question qui est celle de Platon comme de Machiavel : à quelles conditions une communauté politique, quel qu’en soit le régime, peut-elle prolonger sa survie le plus longtemps possible, sachant que, comme tous les êtres naturels, elle est mortelle<sup>1</sup> ? L’objet de ce travail sera de rechercher les conséquences politiques de la conception bodinienne du hasard et de la providence.

### Hasard et fortune dans la nature et en politique

Dans *Les Six livres de la République*, on ne trouve jamais le terme de « providence » ; mais on rencontre souvent celui de hasard, dans les expressions : « hasarder sa vie » (essentiellement à la guerre), ou « hasarder l’état », soit dans le sens de hasarder son état, c’est-à-dire de perdre son statut<sup>2</sup>, soit plus radicalement de hasarder l’État, dans le sens de changer d’état ou de forme de République, ce

---

1. Platon, *République*, VIII, 546 a ; Machiavel, *Le Prince ; Discours sur la première décade de Tite Live*.

2. Voir, par exemple, J. Bodin, *Les Six livres de la République* (1593), Paris, Fayard, 1986, III, vii, p. 198 ; IV, ii, p. 76. Nous avons modernisé l’orthographe et la ponctuation.

qui signifie changer de souveraineté et risquer, dans cette mutation, la mort de la République<sup>3</sup>. Le hasard est alors synonyme de risque, et dans cette acception, on rencontre aussi les jeux de hasard et le prêt à intérêt. Nous retrouvons là les acceptions du hasard développées par Marie-Madeleine Fontaine.

La « fortune » apparaît également dans le sens de chance ou d'état florissant d'une République, avec son contraire, l'« infortune ». Mais contrairement à Aristote, Bodin refuse d'en faire un élément constitutif du souverain bien des Républiques, comme de l'activité pratique en général<sup>4</sup>. De même, le hasard est un élément que ni le prince ni les magistrats ne doivent, en principe, faire intervenir dans leur action, dût-il se transformer en bonne fortune. Ainsi le prince ne doit pas « jouer son état au hasard d'une victoire »<sup>5</sup>. Bodin est plus explicite à propos des magistrats, dans un passage du livre III de la *République*, où il s'interroge « sur les affaires que l'on doit proposer au Sénat », en l'occurrence les plus importantes avec la religion : les affaires d'État. Il rappelle d'abord une règle formulée par les Anciens :

Qu'il ne faut faire, ni conseiller chose qu'on doute si elle est juste ou injuste, utile ou dommageable : si le dommage qui peut advenir est plus grand que le profit qui peut réussir de l'entreprise [...]. Toutefois la plus saine opinion des Anciens doit emporter le prix : c'est à savoir, qu'il ne faut faire ni mise ni recette des cas fortuits, quand il était question de l'état.<sup>6</sup>

Par les cas fortuits, il faut entendre les cas douteux : c'est là le véritable sens de l'expression « hasarder l'état », c'est-à-dire lui faire courir un risque, par ignorance. Comme il avait distingué le souverain bien de la chance, Bodin distingue donc maintenant la sagesse politique de la réussite politique ; le conseil — c'est-à-dire la délibération —, de la Fortune. Le Sénat est en effet « l'assemblée légitime des conseillers d'État, pour donner avis à ceux qui ont la puissance souveraine »<sup>7</sup> :

Mais le sage sénateur ne s'arrêtera jamais aux cas fortuits et avantageux, mais s'efforcera toujours, par bons et sages discours, tirer les vrais effets des causes précédentes. Car on voit assez souvent les

3. *Ibid.*, IV, III, p. 100 ; 108 ; IV, VI, p. 161. Dans le cas où le magistrat risque de soulever le peuple contre le souverain, *ibid.*, III, II, p. 66 ; 114 ; 154.

4. On parle « d'effets de fortune pour tous les effets de hasard qui, appartenant au genre des choses susceptibles d'être choisies, atteignent les êtres capables de choix ». Aristote, *Physique*, II, VI, 197 b, trad. par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 73 ; Bodin, *République*, I, I.

5. Bodin, *République*, éd. cit., V, v, p. 151.

6. *Ibid.*, III, I, p. 33.

7. *Ibid.*, p. 7.

plus hasardeux et téméraires être les plus heureux aux exploits. Et pour cette cause, les anciens théologiens n'ont jamais introduit leur déesse Fortune au conseil des Dieux.<sup>8</sup>

Bodin oppose ici délibération et recherche des causes par le raisonnement, à la maxime répandue : « la fortune sourit aux audacieux » (*audaces fortuna juvat*), dont s'inspire, en effet, Machiavel, contre qui Bodin prend clairement position<sup>9</sup> :

Et toutefois on n'ouït quasi autre chose que louer ou blâmer les entreprises par la fin qui en réussit, et mesurer la sagesse au pied de fortune. Si la loi condamne à mort le soldat qui a combattu contre la défense du capitaine, ores qu'il ait apporté la victoire, quelle apparence y a-t-il de peser en la balance de sagesse les cas fortuits et succès heureux ? Aussi telles aventures continuées tirent le plus souvent après soi la ruine des princes aventureux.<sup>10</sup>

De la même constatation que la fortune sourit aux audacieux, et au nom de la loi telle qu'on la voit appliquée dans l'histoire, Bodin tire donc des conclusions opposées à celles de Machiavel. Quant à Montaigne, il attire notre attention sur le fait que la position de Bodin — qui est aussi la sienne — résulte aussi d'une maxime répandue : « car cette sentence est justement reçue, qu'il ne faut pas juger les conseils par les événements »<sup>11</sup>. Mais, contrairement à Bodin, il en conclut que « la plupart des choses se font par elles-mêmes, *fata viam inveniunt* », où le destin a le sens précis d'*automaton* : ce qui se meut par soi-même<sup>12</sup>. Il en conclut à la corrélation, en politique, de la réussite et de la médiocrité, et surtout, à la vanité de toute tentative pour élaborer un savoir politique, de toute sagesse et en fin de compte, de toute délibération efficace :

L'heur et le malheur sont à mon gré deux souveraines puissances. C'est imprudence d'estimer que l'humaine prudence puisse remplir le rôle de la fortune. Et vaine est l'entreprise de celui qui présume d'embrasser et causes et conséquences, et mener par la main le progrès de son fait ; vaine surtout aux délibérations guerrières. [...] Je dis plus, que notre sagesse même et consultation suit pour la plupart la conduite du hasard.<sup>13</sup>

8. *Ibid.*, p. 33.

9. Voir Rudolf Wittkower, « Chance, time and virtue », *Journal of the Warburg Institute*, I, 1937, p. 313-321.

10. *République*, III, I, p. 33.

11. Montaigne, *Essais*, éd. par P. Villey et V.-L. Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, III, VIII, p. 932-933.

12. *Ibid.* Aristote appelle la fortune « è tuchè kai to automaton ». *Physique*, II, v, 196 b.

13. *Ibid.*, p. 934. Sur Montaigne et Machiavel à propos de la fortune, voir M.-D. Couzinet, « Action humaine, action naturelle, action divine dans les *Essais* de Montaigne », dans Ead., *Sub specie hominis. Études sur le savoir humain au xv<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 2007 (p. 125-138), p. 128-129.

Quelle que soit la position adoptée, dans le domaine de la politique, le hasard et la fortune sont les noms que l'on donne à ce que l'on ne connaît pas, en tant qu'il est objet de doute et qu'il ne peut être objet de délibération — ce que Bodin appelle « les cas fortuits ». Il s'agit donc de déterminer un peu plus précisément si, en affirmant qu'« il n'y a rien de fortuit en ce monde », Bodin affirme que ni le hasard ni la fortune n'existent, ou s'il se contente de rejeter la distinction aristotélicienne entre hasard et fortune, en ramenant tout effet de fortune à un effet de hasard, et en refusant ainsi de considérer la fortune comme une causalité dans l'activité pratique<sup>14</sup>. Or ce n'est pas là le discours du politique, mais du physicien, et nous devons donc nous reporter à ce qu'en dit Bodin dans son ouvrage de philosophie naturelle, *l'Universæ naturæ theatrum* (1596), dont on retrouve les thèses dans les trois premiers livres du *Colloquium heptaplomeres*.

Si l'on revient donc sur les « cas fortuits » du point de vue du philosophe de la nature et non de celui du politique, membre du Sénat, ils ne sont plus synonymes de « cas douteux » ne pouvant faire objet de délibération, mais de « causalité contingente ». À la question de Theorus : « Qu'est-ce que la cause contingente ? », Mystagogue répond : « Celle qui dépend de la volonté humaine ou des cas fortuits ». François de Fougerolles, le médecin traducteur de l'ouvrage en français (1597), traduit : « des événements ». Dans la nature bodinienne, la volonté humaine absolument libre est une cause contingente. Sans se confondre avec la cause fortuite, elle partage avec elle le caractère absolument imprévisible des effets. Quant à la cause fortuite, Bodin la définit d'abord négativement :

Celle qui n'est fixée ni par la volonté humaine, ni par la nature ; elle engendre un effet inopiné qui se produit souvent ou rarement. Le vulgaire l'appelle fortune, qui n'est rien d'autre que la conjonction (*concursum*) de deux ou de plusieurs causes pour un effet inattendu.<sup>15</sup>

La cause fortuite n'est donc pas une cause par accident, où la cause ne produirait pas l'effet conforme à sa nature ; le caractère fortuit résulte de la rencontre entre plusieurs causes, dont la composition produit un effet inusité. Bodin donne l'exemple de l'éponge imbibée de couleurs que le peintre jette au hasard sur le tableau, obtenant le visage de Socrate. C'est donc moins dans le rapport entre la cause et l'effet que dans la composition des causes qu'il faut rechercher le fortuit. Il y a donc bel et bien du fortuit dans la nature, et Bodin commente : « on comprend par là que plusieurs se trompent lorsqu'ils pensent qu'il n'y a pas du tout de hasard (*casu*) »<sup>16</sup>. Lorsqu'il affirme, dans la *République*, qu'« il n'y a rien

14. Aristote, *Physique*, II, 5, 197 b.

15. J. Bodin, *Universæ naturæ theatrum*, Lyon, Roussin, 1596, I, p. 25.

16. *Ibid.*

de fortuit en ce monde », ce n'est donc pas dans le sens où le hasard n'existerait pas. Mais c'est à condition d'en limiter le domaine :

Mais il ne faut pas parler de cause fortuite si Coriscus endormi a assommé, en tombant, Socrate qui passait au-dessous, bien que cet effet ait ici des causes variées : d'abord Coriscus, ensuite son imprudence et sa témérité, qu'il se soit couché et qu'il se soit endormi dans un lieu risqué, le sommeil, la chute, le poids, la promenade de Socrate, mais peut-être aussi la vengeance d'un scélérat et la pitié pour un homme endormi. Chose que l'on ne saurait attribuer sans crime à des cas fortuits, car ce serait violer témérairement la divine providence.<sup>17</sup>

De fait, on a bien là rencontre de causes éloignées, au service d'un effet imprévu, et par conséquent, un cas fortuit. Mais la possibilité d'une vengeance (contre Socrate, interprète Fougerolles) et de la pitié pour l'homme endormi, censé bénéficier d'une mort indolore (toujours selon Fougerolles)<sup>18</sup>, appelle la prise en considération de la providence divine qui se manifeste ici sous une forme particulièrement brutale, mais, il faut bien le reconnaître, à la fois économe et non dénuée de discernement ! C'est donc bien le rapport des différentes causes entre elles qu'il faut examiner, et Bodin le confirme en déclarant : « mais une chose est d'établir des causes contingentes, une autre des causes liées entre elles selon un ordre contingent ou essentiel »<sup>19</sup>. Pour lui, il n'y a donc pas seulement concurrence et synergie, mais aussi hiérarchie entre les causes. Distinguer la manière dont elles s'articulent — contingente ou essentielle — permet de ménager à la fois une place au hasard, et à un enchaînement nécessaire et hiérarchique des causes dans la nature :

L'ordre est contingent quand une cause ne dépend pas d'une autre en tant que cause, comme le fils qui engendre, alors que son père est mort, ou lorsque plusieurs causes sont convertibles (*convertuntur*) sous un même rapport. Mais quand elles sont disposées selon un ordre essentiel, c'est en qualité de cause que la seconde dépend de la première, qui est plus parfaite de toutes les manières.

17. *Ibid.*, p. 25-26.

18. Fougerolles traduit : « Mais il ne faut pas ici estimer que si Corisque tombant d'en haut a assommé Socrate, qui passait au dessous, que cela soit une cause fortuite, car autrement on pourrait faire injure à la divine providence : qui peut-être, s'est servie de ce moyen pour châtier Socrate, ayant néanmoins eu pitié de Corisque qui dormait », J. Bodin, *Le Théâtre de la nature universelle*, trad. fr. par François de Fougerolles, Lyon, J. Pillehotte, 1597, p. 23-24.

19. *Theatrum*, éd. cit., p. 26.

Mais le point décisif est la manière dont s'articulent les deux ordres de causalité entre eux, dans la production d'effets. Bodin la définit en ces termes :

Mais s'il y a plusieurs causes singulières pour un seul et même effet, il faut qu'elles y concourent en même temps, selon des raisons diverses, ce qui n'est pas nécessaire pour les causes disposées selon un ordre contingent. Mais il ne peut se faire que deux causes soient parfaites ou, pour le dire plus grossièrement, qu'elles soient totales pour un même effet et selon le même ordre. Car dans ce cas, il y aurait une cause par soi dont la suppression n'empêcherait pas qu'il y ait un effet, ce qui, dans la nature universelle, est absurde. Il s'ensuit qu'il est absolument impossible qu'il y ait deux causes de l'univers par soi, selon le même ordre. [Et Bodin en tire la conséquence fondamentale :] Ce qui aboutit à démontrer l'unité du principe et à renverser l'opinion de ceux qui en ont établi plus d'un.<sup>20</sup>

Il y a donc, dans la nature, deux ordres de causalité, contingent et essentiel, qui concourent dans la production des effets. Mais l'ordre essentiel étant le seul rationnel, sinon le seul efficace, il s'agit pour Bodin de montrer qu'il ne s'agit pas d'un ordre nécessaire, ce qui doit permettre à la fois de préserver un véritable champ pour les causes contingentes (c'est-à-dire volontaires et fortuites) et de ne pas soumettre Dieu à la nécessité. Je me contenterai ici de résumer l'argumentation de Bodin. Elle repose sur un fait, accessible aux sens et à l'expérience : la mutabilité de la nature. Elle se manifeste d'une part dans le caractère absolument contingent du futur, avant qu'il ne se réalise, mais moins du fait de la volonté humaine que de la causalité divine. Je cite, pour une fois, la traduction de Fougerolles :

Toutes choses à venir sont muables, puisqu'elles dépendent de Dieu, qui ne peut pas seulement fléchir et refléchir là où il veut et d'où il veut les volontés des hommes, mais aussi réprimer la violence des bêtes farouches, commander aux natures inanimées, empêcher aussi que le feu ne brûle, retenir et ôter à la nature toute sa force [...].<sup>21</sup>

La causalité divine n'obéit à aucune nécessité, parce qu'elle se manifeste avec les caractères d'une cause contingente, en l'occurrence volontaire. Mais conformément à la hiérarchie des causes instaurée par Bodin, elle est à la fois supérieure aux volontés humaines et à l'enchaînement nécessaire des causes naturelles, qu'il exprime dans les termes de Manilius :

20. *Ibid.*, p. 26.

21. *Ibid.*, p. 27 ; *Théâtre*, éd. cit., p. 26.

Nous apprenons par le sens et l'expérience que la nature change ; et celui-là a raison de dire : « les destins gouvernent le monde et toutes choses suivent une loi certaine »<sup>22</sup>. Nous voyons en effet, et même souvent, du bon froment naître du blé, et du blé, de l'ivraie, et le contraire ; d'un homme naître un serpent [...]. On voit souvent naître des monstres, de nouvelles maladies inouïes [...], de sorte qu'il est nécessaire que cela se fasse divinement, par-dessus la nature.<sup>23</sup>

Ainsi, Manilius a raison de parler de destin, mais c'est dans le sens où la volonté divine est supérieure au destin, dont elle peut changer les lois quand elle veut.

Il va sans dire que cette incursion très ponctuelle dans le *Théâtre de la nature universelle* ne rend pas compte de l'omniprésence de la providence divine dans la nature, particulièrement sensible dans les livres II et III consacrés aux êtres inanimés et aux animaux. La définition de la nature des choses suffira à en faire comprendre la portée : « Qu'est-ce que la nature ? », demande Theorus. Mystagogue répond : « C'est l'essence et la vertu attribuée et concédée à chaque chose dès son origine par le Créateur »<sup>24</sup>. En vertu de cette définition, Dieu a disposé tous les êtres naturels harmoniquement à la surface de la terre, dans une complémentarité où tous conspirent au salut de l'ensemble et à l'accomplissement par l'homme de ses facultés les plus élevées.

Notre incursion se borne à établir qu'il faut distinguer entre deux ordres de causalité, la causalité essentielle et la causalité contingente, et que le hasard comme les volontés humaines relèvent du contingent. Dans de telles conditions, si un savoir politique doit être possible, il ne saurait résider dans des investigations sur la volonté humaine, mais plutôt dans la prise en compte de la pluralité des causes et de l'imbrication des ordres essentiel et contingent. D'autre part, le futur étant absolument contingent, en raison de la mutabilité de la nature, la prévision du futur des Républiques — puisqu'il s'agit de déterminer « s'il y a moyen de savoir les changements et ruines des Républiques à l'avenir » — est un défi, si elle ne dirige pas ses recherches du côté de la volonté divine plutôt que du côté des volontés humaines. C'est à ce problème que Bodin tente d'apporter une réponse, au chapitre II du livre IV des *Six livres de la République*. Je me propose de le lire, en me référant régulièrement à la version latine que Bodin en donne en 1586, en raison des importantes additions de cette édition qui apportent des précisions précieuses sur sa pensée et sur ses sources<sup>25</sup>.

22. Marcus Manilius, *Astronomiques*, IV, v. 14.

23. *Theatrum*, éd. cit., p. 31.

24. *Ibid.*, p. 11.

25. Je me réfère à Jean Bodin, *I sei libri dello stato*, éd. par Margherita Isnardi Parente et Diego Quagliani, Torino, UTET, 1988, t. II, qui signalent et traduisent les variantes les plus importantes de l'édition latine de la *République* (1586).

## Destin providentiel et prévision politique

Puisqu'il n'y a rien de fortuit en ce monde, ainsi que tous les théologiens et les plus sages philosophes ont résolu d'un commun avis, nous poserons en premier lieu cette maxime pour fondement : que les changements et ruines des républiques sont humaines, ou naturelles, ou divines, c'est-à-dire qu'elles adviennent ou par le seul conseil et jugement de Dieu, ou par le moyen ordinaire et naturel, qui est une suite de causes enchaînées et dépendantes l'une de l'autre, ainsi que Dieu les a ordonnées, ou bien par la volonté des hommes, que les théologiens confessent être franche, pour le moins aux actions civiles : combien qu'elle ne serait pas volonté, en quelque sorte que ce fût, si elle était forcée.<sup>26</sup>

Dans la tradition aristotélicienne, Bodin appuie sa maxime politique sur une opinion commune aux plus sages (les théologiens et l'élite des philosophes), à savoir : la négation du hasard et de la fortune, comme il le précise dans l'édition latine. Cela revient à postuler trois types de causalité : divine, naturelle et humaine. Mais la causalité naturelle n'étant qu'un aspect de la causalité divine, cela ramène à deux seulement le nombre des causalités : la volonté divine et la volonté humaine.

La causalité divine, dont le champ est beaucoup plus étendu que la causalité humaine, connaît deux modes d'exercice : « le seul conseil et jugement de Dieu », ou plus précisément, dans l'édition latine : « la puissance divine [s'exerçant directement] sans causes intermédiaires », et d'autre part, « le moyen ordinaire et naturel, qui est une suite de causes enchaînées et dépendantes l'une de l'autre ». Sur l'enchaînement des causes naturelles, le latin précise qu'il s'agit de « la série et l'enchaînement des causes et des effets naturels, joints et attachés par Dieu immortel, de sorte que "la première extrémité réponde à la dernière et leur milieu avec toutes les deux"<sup>27</sup>, et toutes choses entre elles par un lien inviolable »<sup>28</sup>. On remarque que Bodin ne formule pas ici l'enchaînement des causes selon l'ordre essentiel, comme une descente à partir d'un principe transcendant, mais sous la forme de la proportion harmonique, où Dieu est comme l'octave qui accorde entre elles les deux autres proportions irréconciliables entre elles et pour cela en conflit, en qualité de seul principe d'union capable d'inclure les oppo-

26. *République*, éd. cit., I, iv, p. 57.

27. *Théâtre*, « Ce qui est proposé et contenu en tout cet œuvre » (non paginé). Bodin applique aussi ce principe à la composition de ses textes : voir *Le paradoxe qu'il n'y a pas une seule vertu en médiocrité ni au milieu de deux vices*, dans Jean Bodin, *Selected Writings on Philosophy, Religion and Politics*, éd. par P. L. Rose, Genève, Droz, 1980, p. 44.

28. *De republica libri sex, latine ab authore redditi, multo quam antea locupletiores* (2<sup>e</sup> éd.), [Genève], J. Du Puys, 1591, p. 518.

sitions sans les annuler. Cette représentation immanente de Dieu soulève des problèmes auxquels Bodin répond dans une importante adjonction de l'édition latine.

À cet effet, il produit une série d'équivalents de l'harmonie naturelle dont la première est la « chaîne d'or » d'Homère citée par Platon dans le *Théétète*<sup>29</sup>, auquel il renvoie. Quel est le sens de cette référence ? Au début du livre VIII de l'*Iliade*, la chaîne d'or suspendue au ciel est l'instrument du défi que Zeus propose aux dieux pour leur montrer la supériorité de sa puissance, en les menaçant de suspendre la corde à l'Olympe (il leur propose, en quelque sorte, le jeu de la corde tirée de part et d'autre) ; chez Platon, la chaîne d'or fait plus clairement référence à l'enchaînement des causes naturelles, en tant qu'image du soleil, « montrant par là clairement qu'aussi longtemps que se meut la sphère céleste et du soleil, tout a l'être et tout le conserve tant chez les dieux que chez les hommes ; mais s'ils venaient à s'immobiliser comme en des liens, toutes choses tomberaient en ruines »<sup>30</sup>. Si chez Homère, il s'agit de montrer la transcendance de Dieu (Zeus), Platon fait clairement référence au cours ordinaire de la nature et à son interruption — ce qui équivaut, dans le texte de Bodin, aux deux modes d'action de la puissance divine.

Bodin propose, comme autres équivalents de l'harmonie naturelle, « le destin (*fatum*) de Zénon et la providence (*pronoia*) des autres Stoïciens<sup>31</sup> qu'Augustin appelle Dieu, suivant l'opinion de Panétius et de Sénèque »<sup>32</sup>. C'est dire que, dans une tradition qu'il fait remonter des Stoïciens à Augustin, la notion théologique de providence divine ne serait autre qu'un équivalent du *fatum* ou de la *pronoia* stoïcienne, en qualité de « raison qui préside à l'administration du monde »<sup>33</sup>. Nous avons donc peut-être là un élément de réponse à la question de savoir pourquoi il n'utilise pas ici le terme de « providence ». C'est que l'idée d'un destin providentiel comporte un risque auquel Bodin fait échapper Augustin :

29. Platon, *Théétète*, 153 c.

30. Platon, *Théétète*, 153 c-d, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 173.

31. On trouve chez les Stoïciens des traités sur le destin (*peri eimarmenès* — selon l'étymologie, *heirmos aitiôn, series causarum*, ou *De fato*) et des traités sur la providence. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. dir. par Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie générale française, 1999, Vie de Zénon, p. 872-873 ; 877-878.

32. « Sed quoniam Stoicos dicit vim fati adserentes istos ex Homero versus solere usurpare, non de illius poetæ, sed de istorum philosophorum opinione tractatur, cum per istos versus, quos disputationi adhibent quam de fato habent, quid sentiant esse fatum apertissime declaratur, quoniam Iouem appellant, quem summum deum putant, a quo conexionem dicunt pendere fatorum ». Augustin, *De civitate dei*, V, 8, « De his, qui non astrorum positionem, sed conexionem causarum ex dei voluntate pendentem fati nomine appellant ». Comme l'indique D. Quagliani, dans ce passage, Augustin ne cite que Sénèque et les Stoïciens en général.

33. Diogène Laërce, *Vies*, VII, 149, éd. cit., p. 878.

Mais ils pèchent gravement, ceux qui soumettent la nature divine au changement : comme si Dieu était soumis aux lois de la nature, comme les fables racontent que Zeus était tenu aux décrets d'Adrastia [surnom de Némésis]. Mais Augustin a raison de dire que soit le destin n'est rien, soit que Dieu lui-même est le destin, parce qu'il n'y a rien de constant, rien de ferme, rien d'immuable si ce n'est Dieu.<sup>34</sup>

La proposition augustinienne prétendue d'une équivalence entre Dieu et le destin, dans la mesure où elle préserve l'immutabilité divine, est proche de la représentation bodinienne de l'harmonie, avec Dieu dans le rôle de l'octave, et Bodin lui reconnaît une légitimité. Mais à condition de la distinguer clairement de celle qui soumettrait Dieu au changement : Dieu n'est pas soumis aux lois de la nature, comme Zeus l'est à la vengeance divine, Némésis, qui punit toute démesure tendant à bouleverser l'ordre du monde. La comparaison, bien connue des lecteurs de Descartes<sup>35</sup>, nous renvoie à une conception de la toute-puissance de Dieu conciliable avec la représentation d'une souveraineté divine harmonique.

En mettant Dieu au-dessus des lois de la nature qu'il a lui-même édictées, Bodin lui applique la formule du droit civil : « *Princeps legibus solutus* »<sup>36</sup> et reprend la distinction scolastique entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*, puissance absolue et puissance ordonnée. Je reprends, pour la formuler, les termes de Ruedi Imbach :

Si l'on applique ce modèle juridique à Dieu, il s'ensuit d'abord que Dieu, dont l'action est essentiellement une action de la volonté, a statué dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel un certain nombre de lois. Il agit *secundum potentiam ordinatam* (selon sa puissance ordonnée) lorsque son opération se tient dans les limites de cet ordre. Or il peut *multa agere quæ non sunt secundum illas leges iam præfixas, sed præter illas* (faire beaucoup de choses qui ne sont pas conformes à ces lois déjà fixées, mais qui les enfreignent). À ce moment-là, il agit selon la puissance absolue. Cette puissance absolue englobe tout ce qui n'est pas contradictoire.<sup>37</sup>

34. Voir également *Theatrum*, éd. cit., I, p. 28. D. Quaglioni renvoie à ce passage d'Augustin : « *Perversi autem homines et perturbati, qui negant sabbatum, mala sua Deo tribuant, bona sua sibi [...]. Deinde multi non accusant Satanam, sed accusant fatum. Fatum meum me duxit, dicit. [...] Quæris ab illo quid sit fatum ; et dicit stellæ malæ. Quæris ab illo quis fecit stellas, quis ordinavit stellas ; non habet quid tibi respondeat, nisi Deus. Restat ergo ut sive per transennam, sive per cannam longam, sive per proximum, Deum accuset ; et cum Deus puniat peccata, Deum faciat auctorem peccatorum suorum. Non potest enim fieri ut puniat quod fecit : punit quod facis, ut liberet quod fecit. Aliquando autem, dimissis omnibus, omnino directe eunt in Deum ; et quando peccant, dicunt : Deus hoc voluit ; si nollet Deus, non peccarem* ». Augustin, *In psalmum XCI enarratio*, P. L. t. XXXVI-XXXVII, col. 1172-1173.

35. Lettre du 15 avril 1630 à Mersenne, dans Descartes, *Œuvres*, éd. par C. Adam et P. Tannery, t. I, p. 145.

36. Digeste I, 3, 31.

37. Ruedi Imbach, « Notule sur quelques réminiscences de la théologie scolastique chez

On retrouve donc bien, chez Bodin, comme du reste chez Montaigne, « la survivance d'un courant doctrinal largement répandu à la fin du Moyen Âge » : celui de la toute-puissance divine, sur laquelle Cesare Vasoli a, depuis longtemps, attiré l'attention en ce qui concerne Bodin<sup>38</sup>. Mais Montaigne suit certains successeurs de Scot et d'Occam qui vont jusqu'à affirmer que la toute-puissance divine n'est pas astreinte au principe de non-contradiction<sup>39</sup> ; quant à Bodin, il coupe Dieu plus radicalement encore que Montaigne de toute contrainte physique ou logique, en plaçant la puissance divine au-delà de la distinction nominaliste entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*. Dieu « est délié des lois de la nature qu'il a lui-même édictées, non par le Sénat ou par le peuple, mais par lui-même, parce qu'il est le plus grand »<sup>40</sup> : c'est un argument qu'il reprendra dans le *Theatrum* et dans le *Colloquium*<sup>41</sup>.

Dire que Dieu est affranchi des lois, c'est supposer que quelqu'un d'autre, sur le modèle du peuple ou du Sénat, l'a affranchi. Or, penser ainsi, ce serait penser en termes de délégation, ce qui est le cas de toute souveraineté humaine. Le modèle juridique ne convient donc pas à Dieu, même transposé dans la théologie, puisque seule la souveraineté divine ne peut faire l'objet d'une délégation. Dans ce sens, elle est irréductible à la puissance souveraine, que celle-ci soit celle du pape ou celle du souverain politique. Bref, elle n'a pas de modèle<sup>42</sup>.

Nous sommes donc en présence d'une volonté divine qui se manifeste à la fois sous forme transcendante, comme pouvoir de faire et de casser les lois naturelles qu'elle a elle-même édictées, et sous forme immanente comme destin. Qu'en est-il maintenant de la volonté humaine ?

Montaigne », dans *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, éd. par V. Carraud et J.-L. Marion, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 102.

38. C. Vasoli, « Sisto IV professore di teologia e teologo », dans *L'età dei Della Rovere. Atti del V Convegno Storico Savonese* (Savona, 7 – 10 Novembre 1985), Savona, Società Savonese di storia Patria, 1988, p. 177 - 207 ; *Id.*, « Note sul *Theatrum naturæ* di Jean Bodin », *Rivista di storia della filosofia*, XLV, 3, 1990, p. 475 - 537 ; *Id.*, « Il tema dell' assoluta potenza divina nell' *Universae naturae theatrum* di Jean Bodin », dans *Potentia Dei. L'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, éd. par G. Canziani M. Granada et Y. C. Zarka, Milano, F. Angeli, 2000, p. 77-91.

39. Ruedi Imbach, « Notule sur quelques réminiscences... », art. cit., p. 103.

40. *De republica*, éd. cit., p. 520.

41. « [...] La puissance du créateur laquelle Grégoire le Grand appelle beaucoup mieux la main du tout-Puissant (*manum omnipotentis*), que ceux qui estiment cette puissance être absolue sans aucun ordre [il faudrait traduire : et non ordonnée] (*absoluta non ordinaria*) : vu qu'on ne peut user de ce terme d'absolue puissance, sinon à l'endroit d'un qui aurait été affranchi des lois : Mais le Seigneur de ce monde très bon et très grand sera-t-il de l'autorité d'un peuple ou d'un Sénat mis en telle franchise ? Que plutôt il se garantira toujours des lois, lesquelles lui-même a prescrites et imposées sur la nature ». *Théâtre*, op. cit., p. 43 ; *Theatrum*, op. cit., p. 40 ; voir J. Bodin, *Colloque entre sept savants qui sont de différents sentiments des secrets cachés des choses sublimes*, éd. par F. Berriot, Genève, Droz, 1984, p. 37.

42. M.-D. Couzinet, « La logique divine dans la République de Jean Bodin », dans *Ead., Sub specie hominis...*, op. cit., p. 83-104.

Dans l'édition latine, Bodin invoque le consensus des Hébreux, des philosophes et des théologiens sur la liberté de la volonté humaine, en s'arrêtant sur trois cas extrêmes, pour montrer qu'ils n'infirmement pas sa thèse : Maïmonide, Posidonius et Melanchthon. Pour Bodin, « les Hébreux et les docteurs en théologie s'accordent à dire que cette volonté, donnée et concédée par Dieu au genre humain, est libre et déliée de toute nécessité »<sup>43</sup>. Le *De astrologia* de Maïmonide, auquel il renvoie, le confirme. Dans cette lettre, traduite en latin et publiée en 1555, Maïmonide « répond à la question qui lui est posée sur les hommes qui prétendaient que tout était décidé et établi par les planètes et sur ceux qui pensaient que rien ne dépendait des mérites ni de la justice, mais des planètes [...] ». Il répond que l'homme n'est pas si soumis aux astres qu'il n'ait la force de s'en libérer<sup>44</sup>.

Libre signifie donc ici contingent, dans le sens de : délié de la nécessité astrale. « Car », poursuit Bodin, « s'il y avait des causes célestes nécessaires de nos volontés et de nos appétits, non seulement la volonté humaine ne serait pas libre, mais il n'y aurait pas même de volonté, et il serait inepte de dire que quelqu'un veut, s'il est contraint par une force quelconque »<sup>45</sup>. Sur ce point, il évoque le cas du grand philosophe stoïcien Posidonius qui a pris ses distances à l'égard de l'argument paresseux. Dans le *De placitis Hippocratis ac Platonis* auquel renvoie Bodin, Galien explique en effet l'opposition de Posidonius à Chrysippe sur l'identité des affections, de la façon suivante : en accord avec Platon, il ne fait pas des affections des jugements, mais des mouvements de l'âme issus du *thumos* et de l'*epithumia*. La conséquence est que « si dès le début, les enfants ressentaient une affinité pour l'excellence morale, leur mauvaise conduite ne pourrait venir de l'intérieur ni d'eux-mêmes, mais nécessairement de l'extérieur »<sup>46</sup> ; bref, il n'y aurait pas de responsabilité morale.

Bodin conclut sur le cas de Melanchthon : « Philipp Melanchthon, qui prit fortement le parti du serf-arbitre, reconnaît que les volontés humaines sont libres, dans les actions humaines et civiles »<sup>47</sup>. Dans la *Moralis philosophiæ epitome* (1541), Melanchthon accorde en effet aux hommes au moins une partie de la causalité dans les actions civiles, l'autre étant réservée à l'Esprit Saint<sup>48</sup>. Diego Quaglioni

43. *De republica*, éd. cit., p. 518.

44. *De astrologia Rabbi Mosis filii Meimon epistola elegans, et cum Christiana religione congruens, hebraea, nunc primum edita et latine facta, Ioanne Isaac Levita germano auctore, Coloniae, per Iacobum Soterem, 1555, f<sup>o</sup>A 11 ; E 3.*

45. *De republica*, éd. cit., p. 519.

46. Galien, *On the doctrines of Hippocrates and Plato (De placitis Hippocrati ac Platonis)*, éd., trad. et commentaire par Phillip de Lacy, Berlin, Akademie Verlag, 1984<sup>2</sup>, t. II, l. V, 404, 430, 20-25, p. 292-293 ; 439, 461, 20-25, p. 318-319.

47. *De republica*, éd. cit., p. 519.

48. « *Quonquam igitur actiones civiles aliquo modo sunt in potestate nostra, tamen quia saepe vincuntur animi naturali imbecillitate, aut a diabolo impelluntur, ad aliquod facinus, discamus hic duas esse causas*

identifie là « le compromis entre la doctrine luthérienne de la prédestination et de la grâce et celle, classique, aristotélicienne, de la contingence de la volonté, sous la forme consacrée par la tradition médiévale, de théorie du libre arbitre »<sup>49</sup>.

On se trouve ainsi entre une liberté divine absolue qui échappe à tout nécessitarisme, puisqu'elle peut intervenir dans le cours ordinaire de la nature, et une liberté humaine qui se déploie dans les limites qui lui sont assignées par l'ordre naturel. La critique du nécessitarisme divin laisse donc une place à la prévision et au calcul, puisque la nature reste soumise à une forme de *fatum*, d'enchaînement des causes distinctes du premier principe.

Dans l'hypothèse où toute action dans le monde est due à Dieu ou aux hommes, la solution proposée par Bodin pour prévoir les changements des Républiques ne peut donc résider que dans l'enchaînement des causes naturelles. Dans l'édition latine, il résume son propos dans les termes suivants :

Donc, puisque la volonté humaine est libre, variable et dissemblable à elle-même et la volonté divine occulte et cachée, il ne reste plus que la force de la nature qui n'est pas profondément obscure et suit un cours certain, tempérée qu'elle est par la suite constante des causes et des effets.<sup>50</sup>

Au regard d'un esprit humain, la volonté divine, lorsqu'elle enfreint les lois de la nature, et la volonté humaine, ont ceci en commun qu'elles ont toutes les apparences de la contingence la plus totale, et par conséquent, du hasard. Au fond, le hasard, c'est le nom de la causalité divine lorsqu'on ne la comprend pas ou, comme chez les épicuriens, lorsqu'on ne veut pas la comprendre. Or si Bodin a quelque chose à répondre aux partisans du nécessitarisme, il n'a apparemment rien à répliquer aux épicuriens, qui — il faut le remarquer — sont absents de la *République*, alors qu'ils sont omniprésents dans le *Theatrum* et dans le *Colloquium*. C'est encore une fois dans la réintroduction de la providence dans le cours ordinaire de la nature que Bodin trouve un argument contre eux. En définitive, la reprise de la théologie de la toute-puissance — même si elle ne peut être appliquée à Dieu *stricto sensu* — a pour effet de revaloriser le destin (*fatum*), comme manifestation de la providence divine. Dans l'édition française, Bodin écrit :

---

*externarum honestarum actionum in piis, scilicet diligentiam nostram, et auxilium Spiritus Sancti, quod petere vero pectore debemus ut resistere diabolo, et vincere imbecillitatem nostram possimus. Nam in his actionibus externis, certe aliquid diligentia nostra seu conatus valet* ». Philipp Melanchthon, *Philosophiæ moralis epitome*, Lyon, Sébastien Gryphe, 1541, p. 36 ; D. Quaglioni renvoie également aux *Ethicæ doctrinæ elementa*, I.

49. Dans J. Bodin, *I sei libri dello stato*, éd. cit., t. II, p. 396, n. 1.

50. *De republica*, éd. cit., p. 520.

En quoi plusieurs s'abusent bien fort de penser que la recherche des astres et de leur vertu secrète diminue quelque chose de la grandeur et puissance de Dieu, ains au contraire sa majesté est beaucoup plus illustre et plus belle, de faire si grandes choses par ses créatures, que s'il les faisait par soi-même et sans aucun moyen [...].<sup>51</sup>

Dans l'édition latine, Bodin ajoute :

et il ne peut rien faire qui ne soit droit et juste, parce qu'il est excellent, et il prend un soin (*curam*) durable et sûr (*securam*) de tous les peuples, parce qu'il est le plus grand.<sup>52</sup>

La providence réapparaît ainsi, dans la politique, sous la forme du « soin » que prend Dieu de tous les peuples, avec une référence à *Isaïe*, où Dieu rassemble les peuples d'Égypte d'Assyrie et d'Israël dans sa bénédiction<sup>53</sup>. Mais il faudrait peut-être parler plus précisément d'un destin providentiel, dans la mesure où il se conforme toujours à la nature de tout ce qui est créé, qui est de naître et de mourir :

Mais puisque tout ce qui a eu un commencement a aussi une nature fluide et sujette à la dissolution, comme il résulte clairement de démonstrations très certaines et exemptes de doute, non seulement les cités, mais tout ce qui a fleuri, après son origine, pendant des siècles innombrables, doit un jour disparaître.<sup>54</sup>

Il s'agit donc de comprendre ce que Bodin entend par le destin providentiel, tel qu'il se manifeste en politique :

Reste donc seulement à savoir si par les causes naturelles, on peut juger de l'issue des Républiques. [Et il précise :] Quand je dis causes naturelles, je n'entends pas des causes prochaines, qui de soi produisent la ruine ou le changement d'un état, comme de voir les méchancetés sans peine et les vertus sans loyer en une République, on peut bien juger que de cela viendra bientôt la ruine d'icelle, mais j'entends les causes célestes et plus éloignées. [Et il ajoute, dans l'édition latine :] même s'il est utile de les examiner toutes de près.<sup>55</sup>

51. *République*, éd. cit., IV, ii, p. 58.

52. *De republica*, éd. cit., IV, ii, p. 520.

53. *Isaïe*, XIX, 25.

54. *De republica*, éd. cit., p. 520-521. Bodin dit trouver ces démonstrations aussi bien dans le *Timée* (28 b-c) et le *Phédon* (80 b) de Platon, que dans le *Traité du ciel* (279 b) d'Aristote et dans l'Ancien Testament : *Isaïe* (43, 1 ; 45, 7) et les *Psaumes* (90, mais D. Quaglioni renvoie plutôt à *Is.*, 41, 4, dans J. Bodin, *I sei libri dello stato*, op. cit., p. 397, note 5).

55. *République*, éd. cit., IV, ii, p. 58.

Il ne s'agit donc pas d'exclure l'action des causes prochaines humaines, mais de privilégier les causes célestes éloignées, et par là-même, un point de vue dont Bodin précise la nature dans une addition de l'édition latine : « Et de même que l'homme fait l'objet d'une contemplation différente de la part d'un peintre et d'un médecin et l'âme (*spiritus*) de la part d'un physicien et d'un théologien, de même aussi le politique, l'astrologue et le théologien jugent différemment les révolutions des Républiques »<sup>56</sup>. En fait, chaque type de contemplation — c'est-à-dire de considération théorique — s'attache plus particulièrement à un type de causalité.

Le point de vue du politique est celui qui impute « aux injustices du prince, à l'avidité des magistrats et à l'iniquité des lois la ruine d'une cité » ; c'est le point de vue de Bodin, dans la *République*, définie comme « droit gouvernement » en accord avec les lois naturelles et divines.

L'astrologue, [poursuit-il,] considère la force et la vertu des corps célestes, auxquelles il attribue divers mouvements des esprits humains vers les révolutions politiques. Quant au théologien, il soutient que toutes les pestes, les guerres, la stérilité, enfin la ruine des citoyens et des peuples viennent du mépris de Dieu et de la religion ; Dieu s'en irrite, et pour cela, il sème la confusion dans l'esprit des magistrats les plus sages et arme ses foudres contre les princes.<sup>57</sup>

Il apparaît donc que le point de vue (ou le type de « contemplation ») privilégié par Bodin est celui de l'astrologue ou du physicien, par opposition à ceux du politique et du théologien. Pas plus que le point de vue du politique, celui du théologien n'est étranger à Bodin, qui a notamment recours à lui pour analyser la guerre civile, dans l'épître dédicatoire au *Paradoxon* de 1596, où Dieu prend la place des magistrats dans les tribunaux déserts. Le théologien s'intéresse à la puissance divine, lorsqu'elle s'exerce exceptionnellement, sans passer par les causes secondes, avec une force gigantesque et imprévisible, et toujours au service d'un châtement divin. Ce dernier point de vue n'a donc qu'une portée limitée en matière politique et ne s'applique qu'à des situations extrêmes. C'est donc le point de vue de l'astrologue qui l'emporte, sans toutefois exclure les deux autres.

Que fait l'astrologue ? Il attribue aux mouvements célestes une influence sur les esprits humains, propre à les entraîner vers les révolutions politiques. On entrevoit la possibilité d'une véritable manipulation divine, telle qu'elle s'exprimait dans le *Theatrum*, mais cette fois, par l'intermédiaire des causes naturelles. Cependant, la préoccupation de Bodin restant d'assurer que « ceux qui pensent

56. *De republica*, éd. cit., p. 520.

57. *De republica*, éd. cit., p. 520. Bodin renvoie au *Psaume* 107, au *Lévitique*, 26 et à *Job*, 12.

que la suite des causes naturelles ont un effet sur les révolutions et la ruine des cités ne soumettent pas pour cela l'esprit de l'homme, dépouillé de volonté libre, et encore moins Dieu tout-puissant à la nécessité du destin »<sup>58</sup>, on comprend que la causalité astrale garde un rôle limité. D'une part, Bodin, en accord sur ce point avec Jean Pic de la Mirandole, affirme que les astres sont causes générales et non causes individuelles<sup>59</sup>. Son argument pour le montrer est que tous les êtres naturels et en particulier ceux qui sont doués de volonté, ont un pouvoir sur la durée de leur vie, mais que Dieu garde le secret des limites qu'il a fixées à la vie de chacun<sup>60</sup>.

D'autre part, comme il l'avait déjà fait dans la *Methodus*, Bodin se livre à une critique circonstanciée des calculs des astrologues, due à leur incapacité à produire une mesure exacte du temps ; il finit par considérer plus sûr et plus facile de rapporter les changements des Républiques aux nombres, que de les rapporter aux astres<sup>61</sup>. Ce désaveu est intéressant pour nous, parce qu'il signifie que Bodin ne va plus rechercher des influences, mais des corrélations. « Chaque chose a ses causes, à l'aide (*ope*) et par la conjonction (*concursum*) desquelles le sage prédit la ruine future d'une cité »<sup>62</sup> : c'est donc bien dans la conjonction des causes astrales qu'il place la prévision du futur. La solution n'est pas nouvelle ; c'est celle-là même qu'ont mise en œuvre les Anciens. Elle repose sur les observations et leur corrélation avec les conjonctions astrales (elles aussi désignées par le terme de *concursum*) :

Les Anciens ayant remarqué les changements notables des Républiques, mouvements de peuples, inondations, pestes, maladies, famines étranges qui advenaient après telles conjonctions, en un pays plutôt qu'en un autre, ont par ce moyen découvert la propriété des signes, et la triplicité convenable aux régions. Mais il était impossible, en si peu de temps qu'il y a que le monde a pris origine, et si peu d'observations, en avoir la démonstration.<sup>63</sup>

Les Anciens, ayant remarqué une corrélation entre les grandes conjonctions planétaires et les mutations importantes dans le monde naturel et politique — on

58. *Ibid.*, p. 521.

59. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, III, 5 ; voir Éric Weil, *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Paris, Vrin, 1985, p. 73-74.

60. Voir M.-D. Couzinet, « Aspects de la réception du *De generatione et corruptione* dans la pensée politique du xvr<sup>e</sup> siècle : la notion d'*alloiôsis* dans la *République* de Bodin », dans *Lire Aristote au Moyen Âge et à la Renaissance : réception du Traité sur la génération et la corruption*, éd. par J. Ducos et V. Giacomotto-Charra, sous presse.

61. Voir M.-D. Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1996, « Bodin et les nombres », p. 303-308.

62. *De republica*, éd. cit., p. 546.

63. *République*, éd. cit., IV, II, p. 68.

rappelle que les Républiques sont aussi des êtres naturels —, ils ont établi la théorie ptoléméenne des triplicités. Mais leur ignorance de la géographie et de l'histoire les ont empêchés de faire des calculs exacts. Bodin espère, du fait qu'il vient beaucoup plus tard dans l'histoire, pouvoir s'approcher de la vérité, en confrontant un nombre de données bien supérieur avec les allégations divergentes des historiens, et en tentant de les accorder entre elles :

Mais je ne doute pas que l'on puisse donner des préceptes plus certains sur les mutations et la mort des Républiques, si l'on remontait le temps jusqu'à la fondation du monde, par des raisons certaines, si l'on avançait en comparant et en reliant les choses entre elles, et si l'on accordait la variété des historiens en désaccord entre eux. Ensuite, en remontant, par toutes les éclipses du soleil et de la lune, jusqu'au premier commencement du monde, si l'on embrassait le calcul du temps universel par des démonstrations très certaines ; et si l'on comparait les récits des historiens les plus véridiques entre eux et avec les trajectoires et les conjonctions des corps célestes et des constellations, et que l'on réunissait et que l'on conjuguait ces choses avec les nombres, dont la force est très grande dans la nature tout entière ; nombres qui, enveloppés dans une obscurité infinie et cachés et dissimulés dans les retraites infinies de la nature, apparaissent ensuite démontrés non par de vaines conjectures, mais par des arguments clairs.<sup>64</sup>

En fin de compte, la méthode de Bodin, qui revient à croiser des données, mime le jeu des causes dans la nature. L'abandon de l'astrologie au profit des nombres semble aller dans le sens d'une volonté de ne pas éliminer la contingence. Car si l'on doit aussi échapper au nécessitarisme des nombres, c'est parce que l'on substitue, en quelque sorte, la physique aux « conjectures vaines et vides »<sup>65</sup> des mathématiciens, avec des calculs basés sur l'observation et la classification des récurrences dans l'histoire. C'est le fait que l'ordre divin est perceptible dans les grands bouleversements naturels et politiques qui confère une légitimité à ces calculs : de cette façon, Dieu continue de gouverner les nombres. Enfin, le futur étant contingent, Bodin se retourne vers le passé : tenter de connaître le futur à partir du passé, c'est n'éliminer ni la contingence des volontés humaines, ni celle du hasard.

Alors que, pour Montaigne comme pour Machiavel, les grands événements étaient le plus sujets à la Fortune et le moins aux volontés humaines, Bodin y

64. *De republica*, éd. cit., p. 536.

65. *Ibid.*, p. 547.

voit autant de manifestations sensibles de Dieu dans la nature. Le fait que ces manifestations sont pensables en termes de « conjonctions » — conjonctions planétaires, mais aussi rencontre de ces conjonctions avec les grands événements naturels et politiques — permet de comprendre pourquoi il insiste autant sur la nécessité de n'exclure aucun type de causalité : tout ce qui arrive résulte de la conjonction de plusieurs causes et, dans le cas des grands événements, le concours des astres, des nombres et des volontés humaines témoigne de l'action d'un Dieu qui a tout créé selon le nombre, le poids et la mesure. C'est dans ce sens qu'il n'y a pas de hasard.

Marie-Dominique Couzinet, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne