

PERSPECTIVES

INTRODUCTION À L'HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

- CPGE
- Université
- Concours

Stéphane Mouré



ellipses

Introduction. Les mystères de l'État

Voltaire se meut dans un siècle résolument optimiste avec une lucidité d'esprit propre à désabuser tous les *Candide*. Il découvre ainsi la politique, comme son personnage, chassé du royaume de Thunder-ten-tronckh, découvre, au fil de ses pérégrinations, la triste réalité d'un monde où la violence et l'intolérance se donnent libre cours. Ce propos ne peut lui être attribué avec certitude, mais l'espèce d'ironie que nous discernons aisément convient bien à son tempérament. Il y a parfois dans l'apocryphe de fortes pensées qui n'ont pas besoin d'une attribution certaine pour retentir parmi nos convictions et nos illusions. Voltaire, donc, aurait dit: « la politique est le moyen pour les hommes sans principes de diriger des hommes sans mémoire ». Il est tentant de distribuer ces trois éléments, *principes, pouvoir de direction et mémoire*, dans une analyse combinatoire. Ces hommes sans mémoire, les Lumières s'en accommodent fort bien, pour autant qu'ils prennent leur part dans ce combat contre les préjugés dont la raison fait un impératif catégorique. Quant à ces hommes sans principes, ils doivent s'ouvrir à la philosophie qui montre sa force de séduction en liant le sort de l'humanité, divisée contre elle-même, à la promesse du nouveau. La personnalisation de ce pouvoir de direction cesse alors, pour ces esprits éclairés qui redoutent plus que tout les abus, d'être une fatalité malheureuse, et c'est peut-être dans cette généralité de la loi, œuvre commune de citoyens libres et égaux en droits, c'est peut-être dans une épuration des mœurs et dans une régénération sociale, qu'il faut désormais espérer. Ici se dessinent à gros traits les contours d'un univers intellectuel dans lequel la politique ne peut plus être tout à fait ce qu'elle est en ce monde si désolant que découvre un Candide désabusé. Le radicalisme des idées et des attitudes se joue volontiers de ces écrits circonstanciés qui retiennent pourtant l'attention. Ce que pense un Voltaire, et d'autres, en leur for intérieur, est assez dérisoire. Surgit en effet un *impensé* dans cette multiplicité de textes qu'il nous faut pénétrer à la lumière de franchises hypothèses. Un effort d'extrapolation est nécessaire pour mieux juger de leur contenu problématique et de leur portée. Ce n'est pas seulement une politique autre que veut entrevoir

la philosophie, c'est une politique *contre* ce qu'a été la politique « jusqu'à présent »¹, dans la mesure où ce présent, reconfiguré par les Lumières, se prive de la puissance d'embrasser tout l'avenir. Il faut ainsi, en rasant avec l'imprécision et la polysémie des termes, concevoir ce qui est étranger à la politique, voire la renommer selon une intention polémique, pour s'opposer à elle, et la réduire corrélativement à une définition négative, retenue dans un spectacle de désolation. Mais il est toujours possible de sauver le mot en décrivant sous des jugements polémiques ce à quoi elle doit impérativement échapper. La politique, interprétée positivement, la saine politique en quelque sorte, se doit alors de suivre le plan tracé par la philosophie qui pose les principes. L'avenir serait à un « *gouvernement fondé sur la morale* », et c'est ce « *projet d'union entre la morale et la politique* » que désigne justement ce néologisme évocateur, *éthocratie*².

Nous retrouvons ces détours et circonlocutions dans l'article de l'*Encyclopédie* consacré à la politique, qui font notre embarras tout en stimulant l'esprit de recherche. L'auteur évoque tout d'abord la « philosophie politique », importante partie de la philosophie « qui n'a point été négligée par les Anciens, et surtout par l'école d'Aristote ». Plus loin, il est question du *Prince*, ouvrage qui a fait du « bruit » et dans lequel Machiavel développe « les principes de *politique* ». Sans surprise, le ton se fait réprobateur. « C'est là qu'on l'accuse d'avoir réduit la trahison en art et en science, d'avoir rendu la vertu esclave d'une prévoyance à laquelle il apprend à tout sacrifier, et d'avoir couvert du nom de *politique* la mauvaise foi des princes ». Le mot de « machiavélisme » apparaît significativement pour désigner cette espèce de « politique détestable », dont Machiavel, qui peut être vu comme le fondateur de la philosophie politique moderne, a répandu les principes dans ses ouvrages. Elle n'est rien d'autre que « l'art de tyranniser »³. Dans son irrésistible extension sémantique, la politique finit par tout confondre, et si elle continue de briller, c'est en revendiquant cet esprit de nouveauté que lui communique la philosophie, parée du prestige des grandes œuvres et des grands auteurs que nous élevons au rang d'interlocuteurs et de témoins privilégiés de nos propres inquiétudes, désirs ou espoirs. Il n'en reste pas moins que le procès du machiavélisme implique une instruction à charge qui finit par atteindre la politique elle-même, c'est-à-dire l'*éternelle politique* avec son cortège de violences et d'injustices, et l'arbitraire du pouvoir absolu, et

-
1. Ce sont les mots de Sieyès. Nous retrouvons l'intuition des Lumières: ce qui a été « jusqu'à présent » ne peut être ce qui sera.
 2. Baron d'Holbach, *Éthocratie, ou Le gouvernement fondé sur la morale*, 1776.
 3. « Machiavélisme », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751-1772.

le commandement personnel, et cette avidité de gloire, et ces fascinations et préjugés en tout genre qui sont un obstacle au changement mélioratif auquel la raison, *optimisme oblige*¹, ne saurait renoncer. Qui peut en douter? « L'art de gouverner a été jusqu'à nos jours l'art de tromper et de corrompre les hommes: il ne doit être que celui de les éclairer et de les rendre meilleurs »².

Nous tenons un fil conducteur en concentrant notre attention sur ce mot, *contre*, que doit accueillir en son sein une histoire des idées politiques attentive à l'élémentaire. Notons pour commencer que ce mot a la valeur d'une préposition. Il veut dire: « en opposition à »; « dans un choc avec »; « à l'encontre de ». Mais *contre* peut également se prendre pour un adverbe, et la signification, dans cette hypothèse, est tout autre. Il faut comprendre: « d'une façon proche »; « en le touchant ». Cette ambivalence inspire à Sacha Guitry l'une de ses phrases les plus fameuses qui trahit autant l'amoureux de la langue française, en ses trésors de subtilité, que l'infatigable séducteur. Cet esprit nouveau qui est *contre* la politique, confondue sans nuance avec cet art de tyranniser, est encore, dans une certaine mesure, en contact avec la politique, à plus forte raison s'il fait l'objet d'une *politisation* dans la perspective d'une rupture commandée par la volonté de tenir les « promesses de la philosophie »³. L'ambition assumée par les hommes de la Révolution est de « mettre dans les lois et dans l'administration les vérités morales reléguées dans les livres des philosophes »⁴. Notre esprit moderne peut bien invoquer les principes, il n'en reste pas moins, et singulièrement dans l'élan d'une mobilisation à l'accent révolutionnaire, troublé par des survivances archaïques qui manifestent au fond la *permanence du théologico-politique*⁵.

Posons quelques repères pour orienter l'étude. La crise de la conscience religieuse au XVI^e siècle constitue l'arrière-plan d'une réflexion foisonnante sur l'obligation d'appartenance et les limites au devoir d'obéissance, considérées dans leurs rapports avec l'État souverain territorial qui bouleverse les anciens repères de la Chrétienté et du féodalisme. Étienne de la Boétie, tourmenté par cette croissance du pouvoir royal, rédige alors son fameux *Discours de la servitude volontaire*, publié en latin en 1574, et rapidement

-
1. Le titre complet du conte philosophique de Voltaire est: *Candide ou l'Optimisme*.
 2. Robespierre, Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales (7 mai 1794).
 3. Robespierre, Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République (5 février 1794).
 4. Robespierre, Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales (7 mai 1794).
 5. Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique? », *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, 1986.

traduit. C'est le sous-titre qui nous intéresse : le *Contr'un*. Il a, nous semble-t-il, un caractère inaugural. À l'aube des temps nouveaux, ce qui est contre fixe une catégorie fondamentale de l'entendement. À l'autre bout, nous retrouvons Robespierre, incarnation intransigeante des principes dans les orages d'une Révolution qui ne lui laisse aucun répit. L'*Incorrputible* théorise et dirige ce gouvernement révolutionnaire, qu'il définit ainsi : c'est « le despotisme de la liberté » dit-il. Mais il prend soin de préciser, « contre la tyrannie »¹. Enfin, Joseph de Maistre, ennemi déclaré des Lumières et des idéaux révolutionnaires, perçoit la nécessité de renouer, dans l'ordre politique, avec l'autorité de la tradition, ensemble des pratiques immémoriales où se marque la sagesse divine. Il est l'auteur d'une formule suggestive, souvent citée, qui exprime ce désir d'éteindre toutes les haines que la Révolution avait déchaînées. « le rétablissement de la monarchie, qu'on appelle *contre-révolution*, ne sera point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la Révolution* »².

Une restriction de sens s'impose pour briser le cercle des approximations sémantiques que charrie inévitablement la propagation de l'esprit nouveau. Il nous faut arrimer la notion de politique dans un schéma de réalité et de pensée débarrassé de ces altérations provoquées par cet attrait du changement, cette individualisation de la conscience et cette rationalisation du monde que porte en elle la modernité. Nous sommes dans l'histoire. Mais ce n'est pas assez de le dire. À cette évidence universellement partagée, sur laquelle personne n'éprouve le besoin de s'appesantir, il convient d'ajouter une proposition tout aussi valable, dont les implications sont cependant plus délicates à cerner : « une conscience archaïque va à l'encontre de l'histoire »³. L'histoire des idées politiques ne peut taire la difficulté que fait apparaître cette mutation de la sensibilité qui ébranle la structuration temporelle de l'expérience humaine. Le paradoxe, c'est que ces idées politiques que saisit la conscience archaïque, imbriquées dans une réalité donnée pour exemplaire, refusent absolument d'être dans l'histoire, en ceci qu'elles participent à quelque chose de plus élevé qui est de l'ordre du mythe, de la religion ou de la métaphysique. Ces idées, non clairement formulées, inséparables d'un ensemble de rites, de pratiques et d'usages immémoriaux, font délibérément obstacle à la nouveauté. Elles se bornent en silence à former ou à soutenir cette conscience archaïque. Placée sous l'emprise de ces idées, dominée par cette conscience, la politique est mise en demeure de promouvoir ou de ménager un archaïsme de pensée qui repousse l'historicisation, afin de

-
1. Robespierre, Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République (5 février 1794).
 2. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, 1796.
 3. Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Gallimard, 1983, p. 101.

protéger la collectivité des aléas du changement et de ses effets corrupteurs. Elle s'interdit de s'incliner devant la désolante précarité de la condition humaine. Il lui faut s'entourer de dogmes et de symboles pour recueillir le bénéfice d'une participation vivante à l'immuabilité divine. Telle est l'inébranlable conviction des hommes d'autrefois: *omnis mutatio periculosa*. « Tout changement est dangereux ». L'unification qualitative des temps s'opère sous le règne de l'immuable et de la répétition. Ainsi, ce système de conscience, avec lequel nous avons rompu, ne fait pas de « distinction claire entre le passé et le présent, car le passé renaît et revient sans cesse, devenant le contenu réel du présent. Mais en perdant sa valeur indépendante, il s'emplit, par ailleurs, d'un contenu d'autant plus profond et durable qu'il est en contact direct avec le passé mythique, lequel n'appartient pas uniquement au domaine du passé mais demeure éternellement »¹. La politique reste pour l'essentiel fidèle à cet esprit archaïque, qui est au moins partiellement l'esprit de l'institution *monarchique*, quand elle se borne à soutenir une sorte de conservatisme prudentiel, éminemment respectueux d'un passé mythifié. Elle s'en défait *a priori* en cédant au radicalisme de la Révolution qui mobilise des masses politisées dans le but de remplir la promesse du nouveau, c'est-à-dire de forcer le passage d'un monde à l'autre, et accessoirement d'exterminer tous les oppresseurs du genre humain. Nous voyons trois grands symboles qui s'entrechoquent dans un XVIII^e siècle établissant le règne de la critique universelle: la *Couronne* (corporatisme traditionnel), l'*Encyclopédie* (moralisme philosophique), la *Pique* (démocratisme révolutionnaire). Et chacun de ces symboles agrège des idées plus ou moins clairement formulées qui ont parfaitement leur place dans cette histoire prenant en charge non seulement la politique, mais ce qui va à l'encontre de cette conscience archaïque, ce qui est *contre* la politique si précisément nous maintenons cette restriction de sens à des fins heuristiques.

En nous engageant dans cette voie tracée par la conscience archaïque, en renouant avec cette politique qui nous est peut-être moins familière que ce qui, dans notre modernité, élève une protestation contre son empire, nous nous approchons de quelque chose d'extraordinairement présent, qui cependant ne cesse de se dérober à nos regards et tombe le plus souvent dans l'évanescence. Nos modes de raisonnement éloignent la notion, dans laquelle se superposent des strates de pensée constituées à partir de références théologiques et juridiques devenues fort obscures. Elle refuse de siéger dans notre système d'explication rationnelle qui dépouille les êtres et les choses de leur caractère charmant, et pour tout dire mystérieux. Car la politique s'entoure

1. *Ibid.*, p. 101.

de silences, de secrets et de mystères. *Arcana imperii*, disent les Latins. Dans la langue du XVII^e siècle, les mystères de l’État, « désignent apparemment le gouvernement en général, le roi et son Conseil, et la prérogative royale en particulier »¹. Devant les mystères, l’âme méditative seule est à son aise. Il importe cependant de donner quelques directions précises, sans méconnaître les fruits ni l’importance, dans la culture politique de l’ancienne France, de l’introspection spirituelle, de ces « examens de conscience sur les devoirs de la royauté », pour reprendre les mots de Fénelon. Nous sommes aux portes de l’insaisissable. Ne nous laissons pas cependant intimider par ce qui nous dépasse. L’idée de grandeur, de majesté, de grâce, parcourt ce vaste monde que nous voulons explorer. Il semble bien que la politique selon la conscience archaïque réunisse en son sein trois grands mystères, trois mystères certainement impénétrables : celui de l’origine, celui de la permanence, celui de l’incarnation. Ce sont des faits irréfragables. Venir au monde de la politique, c’est poser l’acte fondateur, déterminer la forme institutionnelle, établir le statut corporatif.

Tout *candides* que nous sommes, n’interdisons pas à la politique de vivre dans les mystères de l’État.

1. Ran Halévi, « Savoir politique et mystères de l’État. Le sens caché des Mémoires de Louis XIV », Louis XIV et la construction de l’État royal, *Histoire, économie & société*, Année 2000, 19-4, p. 464.

Première partie

Le dynamisme du politique

Pour délimiter ce champ des idées politiques, le premier élan est de rechercher dans la profusion des idées que forment les hommes en leur esprit ce qui relève de la politique au sens le plus matériel du terme. Nous serons ainsi attentifs à l'étymologie qui oriente la recherche: le latin *politicus*, « relatif au gouvernement » est emprunté au grec *politikos*, « qui concerne les citoyens ou l'État », lui-même dérivé de *polis*, c'est-à-dire « cité ». Dans cette perspective tracée par la définition matérielle communément admise, l'histoire des idées politiques se préoccupera essentiellement de cet art de gouverner un État, des différentes manières de concevoir son organisation et son fonctionnement, enfin de la nature des relations qu'il entretient avec les autres États susceptibles de le menacer dans son intégrité.

Sans exclure du propos ces notions centrales de citoyen, de gouvernement et d'État qui donnent à la politique sa matérialité, nous voudrions l'adosser à une considération introductory plus élémentaire, et cependant négligée dans la réflexion courante. Dire de certaines idées qu'elles sont politiques, c'est encore s'accorder sur ce fait que les idées ne sont pas *toutes* politiques. Il y a des idées politiques et d'autres qui ressortissent à des domaines *a priori* sans rapport direct avec la politique. Ce truisme ne peut se suffire à lui-même et vaut d'abord par son pouvoir de suggestion. Il importe de le compléter par une proposition qui a le mérite non seulement d'introduire cette dimension d'historicité dans le champ des idées politiques, mais aussi de nous rappeler à cette exigence première de faire de l'historicité elle-même un objet pour l'histoire des idées politiques. Si la politique renferme cette double expérience de l'action et de la pensée, si, dans leur détermination archaïque la plus originale, l'action se charge d'une valeur d'exemplarité et la pensée se laisse gouverner par un art de la mémoire (*ars memoriae*), alors, force est de souligner, d'emblée, l'irrésistibilité d'une structuration temporelle qui ne manque pas d'atteindre les catégories de l'entendement politique dans leur ensemble. Ce n'est pas seulement dire que les idées politiques ont une histoire et ce n'est pas seulement tenter de la retracer, c'est encore s'attacher au fait primordial que tout établissement politique passe par la maîtrise d'un temps qui cesse ainsi, peut-être illusoirement, d'être livré à l'incertitude des lendemains. Prenons le fameux article 2 du Code civil. Il proclame cette évidence: « la loi ne dispose que pour l'avenir ». Les juristes y retrouvent un principe de non-rétroactivité dont l'interprétation et l'application leur offrent de nombreuses difficultés à résoudre, mais ce que nous devons retenir avant tout, c'est bien cette ambition d'inscrire la vie collective dans un ordre pour le moins temporel qui n'est jamais celui généralisable de la nature. Cette ambition, tournée en un véritable acte de foi, anime également les partisans du changement révolutionnaire, ennemis

déclarés des principes de l'État de droit bourgeois. Dans son autobiographie poignante, le journaliste et député Gabriel Péri, pris en otage et fusillé par les Allemands en 1941 au Mont-Valérien, parle ainsi du communisme comme de la jeunesse du monde, et ne craint pas d'affirmer qu'il prépare « des lendemains qui chantent », belle expression de la langue courante qui restitue ici un présupposé essentiel de la pensée et de l'action révolutionnaires. Cette temporalisation de l'expérience humaine du monde est d'autant plus nette qu'elle s'affranchit délibérément de la structure mythique propre aux sociétés archaïques. Il faut marquer à cet égard toute l'importance que revêtent la formation et l'apparition d'un « concept collectif d'histoire ». Ce terme forgé au XVIII^e siècle permet en effet d'apporter « la preuve que certains mécanismes et certains modes de transformation de l'expérience n'apparaissent qu'au travers d'une histoire perçue comme un temps nouveau »¹. Le temps acquiert sa qualité historique par cette attention portée à la nouveauté, celle-ci étant jugée décisive dans la compréhension des contraintes de la vie collective désormais dialectiquement unies, selon des combinaisons diverses, à un avenir riche de promesses parfaitement inédites. L'exclamation de Saint-Just retentit comme un formidable concentré des possibilités de pensée et d'action issues de la sémantique des temps historiques dont les Lumières fournissent l'armature conceptuelle. Il prononce ces paroles grandiloquentes devant les membres de la Convention nationale le 3 mars 1794 : « le bonheur est une idée neuve en Europe ». Ce tournant des XVII^e et XIX^e siècles peut être qualifié de *Sattelzeit*, mot constitué à partir d'une métaphore². *Der Sattel*, c'est la selle du cheval, et *Zeit*, le temps, qui semble ainsi se cabrer, esquisser un mouvement, prendre une direction nouvelle. Ce mot reçu dans l'historiographie allemande, nous pouvons le traduire par « époque-charnière », étant entendu que ce mot « époque » a lui-même une forte signification politique. Il vise en quelque sorte l'événement décisif et remarquable, celui qui sert de point de repère pour accéder à l'intelligibilité des autres événements, secondaires, qui s'y rapportent immanquablement.

Certaines idées ne sont pas politiques et d'autres le sont, mais sur la base de cette temporalisation constitutive de l'expérience d'action et de pensée à laquelle se rapporte toute politique, nous devons compléter la proposition pour lui donner toute sa portée problématique. L'imagination des hommes étant inépuisable et la diversité des situations infinie, il est moins

-
1. Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, EHESS, 2005, p. 12.
 2. Alexandre Escudier, « La *Sattelzeit*. Genèse et contours d'un concept d'époque », *Éthique, politique, religions*, 2020-2, n° 17. *La temporalité du politique. Crise et continuité*, p. 115-136.

question d'inventorier les idées politiques à partir d'une définition matérielle quelconque, forcément restrictive, que de réfléchir justement aux conditions dans lesquelles une idée, non formulée expressément ou délaissée à l'origine, suscite à un moment donné une force d'adhésion et de conviction telle qu'elle finit par se charger d'une signification politique. Le phénomène qu'il nous faut étudier, au-delà de la question du tracé de cette ligne de démarcation entre idées politiques et idées non politiques, c'est celui de la *politisation* ou de la *dépolitisation*, signe tangible de cette dynamique des rapports de force qui gouverne l'expérience humaine de la politique. De ce point de vue, les idées proprement dites sont un objet second pour cette histoire des idées politiques, qui est d'abord une histoire *inintellectuelle* de ces dépolitisations successives qui manifestent le déplacement des secteurs dominants sur lesquels s'opèrent les regroupements et identifications existentiels de ces hommes mus par des passions diverses et variées. Ce qui est premier analytiquement, c'est donc le degré de la dépolitisation, et non la matérialité des idées qui, en elles-mêmes, sont étrangères à la politique, laquelle se doit de les mêler à des considérations purement existentielles, à des mobilisations collectives ou à des processus identificatoires pour en faire des *idées politiques*. Ce qui compte, ce n'est pas l'effort intellectuel pour accéder à l'empyrée des idées pures, c'est cette chute de l'idée dans le monde réel des rapports de force qui est le lieu où elle se conjugue avec ce « vitalisme social »¹ qui travaille sans relâche à sa politisation ou à sa dépolitisation.

Cette première partie vise ainsi à approfondir le sens de ce « dynamisme du politique » dont parle Carl Schmitt, qui précise au passage que le « terme de politique ne désigne pas un domaine d'activité propre, mais seulement le degré d'intensité d'une association ou d'une dissociation d'êtres humains dont les motifs peuvent être d'ordre religieux, national (au sens ethnique ou au sens culturel), économique ou autre ». Ils ont pour caractéristique essentielle de provoquer, « à des époques différentes, des regroupements et des scissions de types différents »², ceux-ci ayant en commun de s'inscrire dans la perspective d'une épreuve de force. C'est encore Schmitt qui décrit l'ordre de la succession des secteurs dominants. Il souligne l'importance de ce « tournant historique unique, net et particulièrement facile à discerner », qui est ce « passage de la théologie du XVI^e siècle à la métaphysique du XVII^e, à cette époque qui fut la plus grande de l'Europe, non seulement pour la métaphysique mais encore pour les sciences, véritable époque héroïque du

-
1. Maurice Hauriou, *La théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme social*, 1925.
 2. Carl Schmitt, *La notion de politique*, Flammarion, 1992, p. 77.

rationalisme occidental »¹. Ce dynamisme du politique se révèle dans toute sa vigueur au moment précis où le monde chrétien cesse de s'ordonner à un appareil dogmatique uniifié. En lui cohabitent désormais des sociétés humaines sommées de repenser à neuf le principe même de leur organisation politique et ses rapports avec la religion, secteur dominant sur lequel s'opèrent les regroupements existentiels. Le développement historique des nations européennes est ainsi déterminé par cette ambition qui prend corps au XVI^e siècle de dépolitiser les identités confessionnelles, dans la perspective d'un rétablissement de la concorde générale. Mais ce n'est seulement d'une dépolitisation qu'il s'agit. À la faveur de cette relégation du référentiel religieux, l'esprit humain se rend disponible pour concevoir et donner un certain crédit à des idées nouvelles qui sont moins en toute rigueur des idées politiques, que des idées *contre* la politique, en tant qu'ensemble des nécessités irrévocables inhérentes à l'installation collective dans le monde des rapports de force. L'audace terminologique de l'époque est un indicateur sûr de cette recomposition des attentes et des manières de comprendre l'obligation d'appartenance. La pensée libérale constitue à cet égard un point d'aboutissement de cette négation de l'*éternelle politique*, désormais dépourvue de toute force d'évidence et confondue avec d'inadmissibles dérives regardées comme attentatoires aux droits naturels de l'homme ou du citoyen, c'est-à-dire aux libertés individuelles les plus fondamentales.

1. Carl Schmitt, « L'ère des neutralisations et des politisations », *La notion de politique*, Flammarion, 1992, p. 135.



La dépolitisation des identités confessionnelles

Pour mieux exalter les idéaux révolutionnaires ou démocratiques qui sont les nôtres, nous nous sommes habitués à faire de la monarchie absolue un contre-modèle. Elle a sous notre regard les caractères d'un *Ancien Régime* auquel s'oppose cette France régénérée qui embrasse les grands principes fixés par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, année de la rupture inaugurale. Cette définition rétrospective de la monarchie absolue instruit une sorte de procès à charge. Au prix d'une déformation polémique, elle se montre dans ses insuffisances et ses manquements les plus rédhibitoires. Les critères de jugement désormais retenus découlent de l'exigence d'une *constitution*, celle-ci étant chargée d'assurer d'une part la garantie des droits et d'autre part de déterminer la séparation des pouvoirs. Ce régime que définit la monarchie absolue n'est donc en rien *constitutionnel*. Il réalise une concentration des pouvoirs dans l'art de gouverner et, sur le plan de l'organisation sociale, s'attache aux notions d'ordre et de privilège. L'absolutisme ne peut pleinement consacrer ces droits naturels conçus selon une philosophie individualiste et tombe ainsi sous le coup d'une condamnation sans appel.

Il importe de faire le chemin inverse pour comprendre les tenants et les aboutissants de cette absolutisation du pouvoir qui décide de l'avènement de l'Ancien Régime. C'est ainsi le redécouvrir dans sa nouveauté singulière. Le point de départ n'est pas cet effort des Français « afin de couper pour ainsi dire en deux leur destinée » selon les mots de Tocqueville¹, mais l'effort de la monarchie elle-même pour neutraliser les antagonismes existentiels nés de la politisation, dans le courant du XVI^e siècle, des arguments théologiques et de la formation de partis confessionnels. L'absolutisme est fils des guerres de religion, aussi sûrement que la Réforme est « fille de la Renaissance »². Il

1. Tocqueville, « Avant-propos », *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856.

2. Francis De Crue, *Le parti des politiques au lendemain de la Saint-Barthélemy. La Molle et Coconat*, Paris, 1892, p. 2.

se présente d'abord, positivement, comme un formidable élan de réunification corporative des populations du royaume, confronté à ce « mal extrême » que constitue la guerre civile¹.

→ Section I. Les guerres de religion

Si vis pacem, para bellum: cette locution latine bien connue, qui sonne comme une leçon de réalisme, dit l'impossibilité de détacher la guerre de la paix qui s'articulent nécessairement dans une même détermination existentielle. Elles sont l'une et l'autre deux états opposés donnant sa matière à l'histoire des rapports entre les peuples, dont les gouvernements cherchent en principe à garantir l'intégrité physique, morale et territoriale. La pente naturelle est de se représenter l'histoire si ce n'est à travers l'éclat de la bataille, événement par excellence, du moins comme une succession ou une alternance de périodes de paix et de périodes de guerre, marquée du sceau de l'éternelle politique. Ces considérations triviales ne sauraient occulter le fait que la guerre est bien souvent et d'abord un *transformateur de conscience*. Le traité de paix ne décide nullement d'un retour à l'état antérieur. Il n'y a jamais à la vérité de *retour à la normale*, comme si de rien n'était, comme si rien ne s'était passé, et, à cet égard, l'image de Cincinnatus qui retourne humblement cultiver son champ, après avoir vaincu les ennemis de Rome, est trompeuse. Car il faut faire leur part aux attentes, aux revendications, aux menaces qui créent les conditions d'un passage à l'acte, et plus encore aux traumatismes dans le cours des hostilités. Ils laissent évidemment des traces dans les esprits, une fois la paix revenue. Personne ne sort indemne d'une guerre: ni les hommes ni les nations, *a fortiori* quand ils basculent dans les horreurs de la *guerre civile*.

1. Nicolas Dubos, *Le mal extrême. La guerre civile vue par les philosophes*, CNRS Éditions, 2010.

I. La crise de la conscience religieuse

A. L'éclat de la majesté

Tournant intellectuel, culturel et politique, le XVI^e siècle présente un caractère de dualité qui introduit dans les esprits des tensions fécondes. D'un côté, l'époque célèbre la Renaissance artistique et cette volonté de renouer avec les splendeurs de l'Antiquité, désormais opposée à cet âge sombre que constitue le Moyen Âge. Ainsi la manière dite *gothique* force-t-elle le mépris, les élites étant soucieuses de s'inscrire dans ces temps nouveaux qui les détachent inexorablement des valeurs et des cadres de pensée de la civilisation médiévale. Elle ne reconnaît en effet aucune règle. Elle n'est dirigée par aucune étude de l'antique et se trouve dépourvue de noblesse. « Cette manière barbare a infecté les beaux-arts », jusqu'aux jours où on commença « à rechercher le beau dans la nature et dans les ouvrages des anciens »¹. Un art français de la Renaissance émerge dès la première moitié du XVI^e siècle. Il entretient d'étroits rapports avec le pouvoir royal, d'ores et déjà intégré dans un ordre étatique fixé par les Lois fondamentales du royaume. Les guerres d'Italie sont l'occasion de s'ouvrir à de nouvelles influences. Les rois de France multiplient les créations architecturales les plus audacieuses, qui témoignent d'un éloignement des contingences défensives. François I^{er}, rénovateur des arts et des lettres, lance en 1519 la construction du château de Chambord. Celui-ci reproduit le modèle des châteaux forts du Moyen Âge avec un donjon doté de quatre tours à chacun de ses angles, tout en empruntant des traits significatifs à l'italianisme. L'allure militaire de l'édifice exprime cette nostalgie d'un monde évanoui, celui de la chevalerie qui continue de fasciner malgré tout ce roi adoubé par Bayard en personne lors la bataille de Marignan. François I^{er} fait appel à des artistes italiens, à partir de 1528, pour la décoration du château de Fontainebleau. L'autorité royale s'affermi, tandis que se développe une vie de cour qui devient le lieu d'une transformation profonde des rapports politiques : le roi n'est plus *parmi* ses conseillers en nombre réduit, qui sont plus ou moins ses pairs ou ses proches confidents ; il est *au-dessus* d'une noblesse formée de courtisans qui veulent paraître et se montrer dans cette lumière glorieuse qui n'appartient qu'à lui. Il importe ainsi de poser des barrières, et c'est à cette exigence plus universellement ressentie que répondent le cérémonial et l'étiquette. La dignité royale est désormais soutenue par l'idée d'une *grandeur suprême*, que personne ne

1. « Gothique », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751-1772.

saurait évidemment égaler. Louis XI s'attribue à lui-même la *majesté*, mais c'est François I^{er} qui se fait reconnaître sous ce terme, d'abord par les princes étrangers. Charles Quint en a le titre dans le traité de Cambrai de 1529. Puis au camp du Drap d'Or, Henri VIII et François I^{er} se donnent mutuellement la majesté, qu'ils conserveront par la suite. La majesté passe de ces relations diplomatiques à celles, intérieures, des sujets avec le monarque, auquel bientôt l'étiquette interdit de parler en phrases directes. L'usage se fixe ainsi de prendre la troisième personne pour le désigner et pour s'adresser à lui, comme s'il était admis qu'il pût se dispenser de faire une réponse, comme si la forme directe contenait les premiers signes d'un irrespect que la majesté même ne pouvait souffrir¹. *Sa Majesté* le Roi de France montre à tous ses sujets un caractère auguste qui est propre à inspirer de l'admiration et du respect. Il leur faut en retour marquer la distance qui les sépare du monarque médiateur en utilisant ce prédictat honorifique et cette troisième personne qui excluent d'emblée tout bilatéralisme relationnel de type paritaire ou contractuel.

Ce XVI^e siècle est encore celui où nous voyons le royaume basculer dans une grave crise religieuse qui débouche sur des guerres civiles particulièrement dévastatrices. Pendant près de 40 ans, les populations divisées vivent dans la crainte de ces troubles qui ravagent le pays. En mars 1562, les troupes du duc de Guise font étape à Wassy, petit bourg de la campagne champenoise. Dans une grange, des huguenots reprennent en choeur des chants religieux inspirés des *Psaumes*, au mépris de l'édit de janvier leur imposant de se tenir à l'extérieur des villes pour célébrer leur culte. François de Guise, porté par un sentiment de colère et d'indignation, entend rester le maître sur ses terres et ne peut admettre cette illégalité caractérisée. Il se dirige, avec ses hommes en armes, vers le bâtiment où se sont repliés les réformés, qui croient, à tort ou à raison, à une attaque. L'échauffourée est inévitable. Pire : elle dégénère en un massacre qui a pour conséquence d'anéantir la politique de conciliation mise en œuvre par la régente, Catherine de Médicis. Quelque cinquante protestants sont tués. L'incendie de cette grange est le point de départ d'une guerre civile qui ne tarde pas à se répandre dans le royaume tout entier, à laquelle mettra fin l'édit de Nantes de 1598, grand acte de pacification et de justice. S'il est bien question de guerres de religion, nous devons discerner en elles différents plans : religieux bien entendu, mais aussi institutionnel et nobiliaire. En effet, au-delà de cette révision des dogmes du catholicisme romain, ce conflit atteint la légitimité du Roi qui est le protecteur de l'Église et doit, à ce titre, combattre l'hérésie. Enfin, se forment autour de

1. P.-L. Röderer, *Conséquences du système de cour établi sous François I^{er}*, Paris, 1833.

puissantes familles des factions prêtes à toutes les vengeances : les Guise qui sont catholiques, grands rivaux des Bourbons, et les Châtillon, avec à leur tête l'amiral de Coligny, qui adhèrent à la Réforme. Au milieu des incertitudes du temps, la Couronne de France, symbole de l'unité corporative, est elle-même en jeu. Deux noms emblématiques, conservés dans la mémoire collective, suffisent à exprimer l'atrocité des exactions commises. Le sanguinaire baron des Adrets, chef protestant, avait tout d'une « bête furieuse », pour reprendre un jugement de l'époque. Il s'illustra d'une bien cruelle manière lors de la prise de Montrésor en 1562. Les prisonniers durent sauter du haut des remparts, pour venir s'empaler sur les piques de ses soldats qui étaient en bas. On se plaît à dire qu'il faisait prendre à ses enfants des bains de sang, pour les familiariser avec l'horreur de le répandre. L'autre protagoniste, côté catholique, est le maréchal de Montluc qui n'hésita pas à user de cruauté, contre son naturel, écrit-il dans ses *Mémoires*. Sa bravoure n'est pas douteuse. La guerre terrible qu'il fit aux protestants lui valut cependant ce surnom de « boucher royaliste ». Le protestantisme fait selon lui des maux extrêmes à la France, en corrompant le peuple et la noblesse. Un devoir de religion le porte à concevoir la poursuite des novateurs jusqu'à l'extermination ou jusqu'à la conversion entière. Il ne peut guère en toute hypothèse accepter le compromis et les édits de pacification accordés aux protestants le révoltent : tant qu'il y aura deux religions, la France sera, selon lui, en divisions et en troubles.

B. Le souffle de l'humanisme

Ces deux moments du XVI^e siècle, Renaissance artistique et guerres civiles, s'opposent à maints égards, tout en étant frappés du sceau de l'humanisme qui constitue le foyer philosophique originaire. Ce vaste mouvement intellectuel procède de l'exigence d'un retour à la culture antique. Les humanistes ont le goût des belles-lettres. Ils se consacrent avec ferveur à l'étude des textes grecs et latins. Relire avec un amour toujours plus vif les œuvres des Anciens transforme l'homme de l'intérieur, qui peut alors espérer développer ses dispositions les plus hautes, accéder à la connaissance de lui-même et du monde, se parfaire, le but ultime étant d'acquérir la sagesse au sens philosophique du terme. L'abbaye de Thélème que décrit Rabelais est le lieu par excellence de cette liberté qui naît de l'effort enthousiaste en vue de s'approprier le précieux héritage trop longtemps délaissé. Ces pensionnaires n'ont pour toute règle que cette clause : *Fais ce que tu voudras*. L'humanisme célèbre des gens libres, bien nés et bien éduqués, qui se montrent soucieux de vivre en bonne compagnie et aspirent à la vertu. Faire ses humanités, c'est donc

opposer dans une certaine mesure cette liberté aux croyances et restrictions mentales de son temps, sur la base d'une éducation complète qui se propose de rétablir une communion d'esprit avec les grands auteurs de l'Antiquité. Le rétablissement des belles-lettres (*instauratio bonarum litterarum*) et cette pédagogie nouvelle qui en découle sont ainsi le préalable à cet accomplissement de l'homme qui se laisse guider par cette curiosité créatrice que ne parvient pas à combler le système scolaire traditionnel dominé par la théologie. Dans cette attitude intellectuelle que promeut l'humanisme, dans ce sentiment de *renaissance* dont s'animent les gens instruits, réside le ressort d'un renouvellement de la réflexion théologico-politique, appelée à s'affranchir des enseignements de l'aristotélisme médiéval.

L'arrière-plan matériel est celui formé par l'invention de l'imprimerie dans les années 1440 qui facilite grandement la reproduction des textes, condition d'une distribution plus large. Selon la discipline humaniste, il faut lire et commenter, et non plus seulement admirer ces œuvres des imagiers qui ornent les cathédrales, pour approfondir les vérités divines. La Bible, avec cette technique permettant sa diffusion rapide dans toute l'Europe, devient matériellement le livre imprimé, qui défie cet art monumental du Moyen Âge tout occupé à créer des espaces de vie communautaire pour la masse des fidèles illettrés. D'une formule, Victor Hugo annonce dans *Notre-Dame de Paris* l'issue de cette confrontation inévitable des supports de l'éducation et de l'édification spirituelles: « Ceci tuera cela. Le livre tuera l'édifice ». Le retour aux sources que préconise l'humanisme rejoint cette volonté de se défaire des erreurs et surcharges qui se sont introduites au fil des siècles. Elles sont autant d'obstacles à une compréhension authentique des textes grecs et latins composant cet héritage antique paré d'un incomparable prestige. L'étude des langues anciennes, la philologie, ne tardent pas à créer une disposition d'esprit générale. L'examen méthodique s'étend naturellement au texte biblique, rendu plus aisément accessible par l'essor de l'imprimerie. Cette nouvelle approche de l'Écriture réunit les savants lettrés, mais aussi un public cultivé grandissant qui peut compter sur des traductions en langues vernaculaires. Père de l'humanisme français, protégé de François I^e et figure du cénacle de Meaux, Jacques Lefèvre d'Étaples incarne parfaitement cette rencontre entre l'érudition philologique et l'esprit évangélique. Afin de faciliter la tâche des prédicateurs, il se lance dans la traduction de la Bible à partir de la *Vulgate* latine, sans méconnaître les langues bibliques anciennes que sont le grec et l'hébreu. Le texte complet, traduit et révisé, est ainsi publié en 1534.

La Bible, désormais lue et méditée par les théologiens, les prédicateurs et cette part des fidèles épris d'absolu et de pureté, montre la vie exemplaire de Jésus qui enseigne à ses disciples l'humilité et le renoncement aux biens de ce monde, au moment où l'Église semble s'accommoder des abus les plus criants. La Renaissance met à l'honneur un art de vivre raffiné. Elle ménage ce paganisme gréco-latin qui se joue des rigueurs de la doctrine chrétienne. Face à cette partie du clergé catholique plus ou moins corrompu, à ces évêques vivant au milieu des mondanités de la cour, à ces papes dispensieux plus préoccupés de politique que de religion, un esprit réformateur se forme et se répand, qui met l'accent sur la nécessité de renouer avec cette simplicité primitive redécouverte dans l'Écriture.

Martin Luther dénonce en 1517 le trafic des indulgences par lequel les fidèles se voient reconnaître la possibilité, moyennant le versement d'une aumône, de se libérer des pénitences matérielles données lors de la confession. Il ne tarde pas à rejeter l'autorité doctrinale de l'Église, sur la base d'un droit d'interprétation de l'Écriture qui est, selon lui, inséparable de la foi. C'est dans la Bible que réside la seule autorité à laquelle doivent s'attacher les hommes pour mener une vie authentiquement chrétienne. Le principe protestant, directement issu de cet esprit de recherche et de libre examen à l'œuvre dans l'humanisme, est ainsi formulé: *Sola scriptura*, c'est-à-dire « par l'Écriture seule ». La Réforme est proclamée, qui ébranle non seulement la discipline du catholicisme romain, mais aussi ses vérités dogmatiques les plus fondamentales.

En France, l'influence de Calvin l'emporte. Ce pasteur devient le principal théologien du mouvement réformateur après la publication de son livre intitulé *L'institution de la Religion chrétienne*, écrit en latin, publié en 1535, puis traduit par l'auteur en français en 1541. Il précise notamment le sens de ce dogme de la Prédestination qui sépare les hommes en deux catégories: ceux voués à la vie éternelle et les autres, frappés par l'éternelle damnation. La ville de Genève, où il finit par s'établir, prend l'allure d'une nouvelle Rome. Sorte de Moïse des temps modernes, il entend réaliser la cité de Dieu sur la terre, au prix d'une lutte acharnée contre ses détracteurs. C'est en dictateur aux mœurs austères qu'il règne. Le calvinisme a en France son principal champ d'expansion, en dépit d'une répression de plus en plus affirmée, contre coup de ces provocations incessantes d'ores et déjà dénoncées par François I^{er}, pourtant d'un naturel bienveillant à l'endroit des novateurs. Son successeur, Henri II, en catholique intransigeant, se fait persécuteur et prend des édits pour punir de mort ceux qui contribuent à diffuser dans le royaume les livres hérétiques.

Que devons-nous retenir de cette crise de la conscience religieuse dont l'humanisme a préparé le terrain ? Elle consomme tout d'abord la rupture de l'unité morale du monde chrétien. Ce grand ébranlement spirituel montre en deuxième lieu le statut nouveau de la théologie qui devient le secteur dominant sur lequel se projettent en Europe les questions proprement existentielles. Enfin, le protestantisme français fournit à ces adeptes l'occasion de former non seulement une Église, mais un parti politique. Il en résulte une politisation de ces débats théologiques auxquels prennent part non plus seulement des fidèles ou des théologiens mais des partisans prêts à prendre les armes et à s'organiser militairement. La guerre civile et l'internationalisation des forces en présence transforment le royaume en champ de bataille d'une Europe tragiquement confrontée à son propre morcellement spirituel.

II. La doctrine des Monarchomaques

A. Le crime d'État

Pareil événement restera dans les « annales des crimes »¹, assure Voltaire, inconsolable. Le 18 août 1572, les protestants se rassemblent à Paris. Ils ont toutes les raisons de se réjouir du mariage à Notre-Dame de leur jeune chef, Henri de Navarre, avec Marguerite de Valois. Cette dernière n'est autre que la fille de la régente, Catherine de Médicis, qui cherche à apaiser les tensions religieuses. Une telle union est regardée comme le point d'orgue d'une politique de conciliation entre les catholiques et les protestants, à laquelle la régente a donné l'impulsion. C'est elle qui avait mené les négociations avec la propre mère d'Henri, Jeanne d'Albret, dont la foi calviniste était sincère et constante. Marguerite certes ne se convertira pas à la religion protestante, mais les deux femmes trouvent un terrain d'accord et ce mariage arrangé vient en quelque sorte prolonger et consolider l'édit de paix de Saint-Germain-en-Laye du 8 août 1570. La troisième guerre de religion à laquelle ce traité met fin avait été particulièrement longue et dévastatrice. Elle n'avait épargné aucune des parties du royaume. La guerre civile en France ne pouvait en outre éviter un mouvement d'internationalisation : la Suisse, l'Allemagne, l'Italie, l'Angleterre envoyèrent des contingents. C'est donc un pays ravagé que reprennent en main Catherine de Médicis et son fils, Charles IX, qui en

1. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 1763.

1570 parviennent enfin à réunir les conditions d'une pacification générale. Il s'agit alors de « remettre et faire vivre nos sujets en paix, union, repos et concorde ».

Les incertitudes demeurent cependant et l'œuvre accomplie reste fragile. Dans un pays majoritairement catholique, cet édit qui tente d'instaurer une durable tolérance religieuse suscite incompréhension et stupeur. Acte politique, ce mariage avec Henri de Navarre vient fort opportunément illustrer et sceller ce rapprochement, voulu par la reine mère et Charles IX, entre les partis confessionnels, désormais appelés à coexister pacifiquement dans le royaume.

Au-delà des réjouissances de l'heure, la situation politique reste confuse et les ressentiments puissants. Une rumeur se répand parmi les catholiques et les protestants rassemblés, qui laisse entrevoir une prochaine guerre contre l'Espagne catholique de Philippe II. Le chef de la faction protestante et principal conseiller de Charles IX, l'amiral de Coligny, est favorable à une intervention française aux Pays-Bas, alors possession espagnole, tandis que les Guise, à la tête du parti catholique, sont les alliés objectifs de Philippe II. Catherine de Médicis, pour sa part, redoute l'engrenage et désire avant tout garder sa neutralité. Le 22 août, soit quatre jours après la cérémonie du mariage, l'amiral, qui est la figure emblématique de la Réforme française, est victime d'un attentat. Il est blessé au bras gauche et à la main droite. L'auteur des tirs d'arquebuse est peut-être un agent à la solde des Espagnols ou des Guise qui voient en l'amiral le commanditaire de l'assassinat de leur père lors du siège d'Orléans de 1563. Toujours est-il que le roi de France promet de faire justice. Il multiplie les signes de bonne volonté pour calmer les ardeurs vengeresses de ces calvinistes scandalisés. Son chirurgien, Ambroise Paré, se rend au chevet du blessé et le soigne. Pour autant, la colère des chefs huguenots ne faiblit pas. Leurs partisans semblent prêts à en découdre. Il faut prendre les devants et agir, dans l'intérêt supérieur de l'État. Sous l'influence de sa mère, Charles IX change d'opinion et finit par donner aux Guise l'autorisation de supprimer les principaux chefs protestants, afin de déjouer la menace. Ne fomentent-ils pas des troubles qui risquent de réduire à néant tous les efforts qui avaient été déployés jusque-là pour établir la concorde générale ? La royauté française n'est-elle pas prédestinée à réaliser cette paix providentielle qui représente au fond le grand projet humaniste de la Renaissance ? L'idée d'un âge d'or que la royauté se doit de retrouver se mêle à cette tragédie qui se profile, dont personne ne peut encore imaginer ni l'ampleur ni les conséquences. Déterminés, les Guise organisent le 24 août 1572, jour de la Saint-Barthélemy, le massacre des partisans de la religion nouvelle, accusés de conspirer contre le roi et son État. L'amiral de Coligny

est surpris dans son logis de la rue de Béthizy. Ses agresseurs le tuent et le défenestrent. Le cadavre est livré à la populace qui le traîne dans les rues de Paris, avant qu'il ne soit pendu au gibet de Montfaucon. Outragé et exposé à tous les regards, le corps de l'amiral prend l'allure d'une relique qui manifeste cette participation spontanée des Parisiens, enfants compris, à la vengeance divine. Les instigateurs du massacre se laissent bien vite dépasser par une mobilisation qui prend un caractère général. Il est vrai que les habitants de la ville, profondément attachés à la religion catholique, vivaient depuis des années dans une atmosphère de peur irrationnelle, et cette violence collective qui se déchaîne contre les protestants avait certainement quelque chose de libérateur et même de prophétique. Il importe de purifier le royaume en extirpant l'hérésie qui constitue une sorte de souillure. L'exécution de quelques dizaines de chefs huguenots ne peut suffire à étancher leur soif d'absolu et de pureté. Charles IX tente en vain d'enrayer cette dynamique meurtrière portée par une foule galvanisée qui a le sentiment d'être le bras armé de Dieu et de répondre à un appel divin. Des milices urbaines fanatisées par les prédicateurs parisiens prennent part, dans les jours qui suivent, à cette vaste tuerie purificatrice. Les morts se comptent par milliers à Paris et des massacres ont également lieu dans des villes de province, à Meaux, à Orléans, à Rouen, à Lyon ou encore à Bordeaux.

Quelles sont les conséquences de ce massacre généralisé qui intervient au lendemain des festivités entourant le mariage d'Henri de Navarre, devenu noces de sang ? Tout d'abord, il est le point de départ de la quatrième guerre de religion. Celle-ci se fait plus atroce que les précédentes. La guerre est plus que jamais civile, dans la mesure où c'est le petit peuple qui se révolte, désormais privé de la tutelle de ces chefs militaires protestants avec lesquels la royauté pouvait nouer si ce n'est un accord durable du moins un dialogue, et opposer aux passions religieuses une quête d'harmonie universelle et de paix perpétuelle. Cette radicalisation conflictuelle dissipe les dernières illusions d'un humanisme irénique qui se brise contre des réalités terribles.

En deuxième lieu, cet événement réduit à néant la confiance que les huguenots pouvaient encore placer dans le pouvoir royal, dont la responsabilité est pleinement engagée et établie. Aux yeux des protestants traumatisés par l'horreur des exactions, la monarchie ne peut plus préserver cette mystique traditionnelle de l'unité corporative ni s'ériger en puissance de justice. Force est de noter que cette tragédie est à l'arrière-plan de l'intérêt suscité par la neuve pensée de Machiavel. Elle éclaire un chemin pour comprendre les arcanes de ce qui a tout d'un « crime d'État »¹. L'avocat et

1. Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État*, Gallimard, 2007.

jurisconsulte calviniste Innocent Gentillet rédige en 1576 un *Discours sur les moyens de bien gouverner*, qui est aussi connu sous le titre d'*Anti-Machiavel*. L'amoralisme utilitaire et l'impiété de cette doctrine, dont il fait une présentation évidemment tendancieuse, le révulsent. La légende noire du Florentin se développera sur cette base argumentative déterminée par la crainte d'une dérive tyannique d'un pouvoir qui s'affranchit délibérément de toute référence aux desseins divins. Cette intention polémique de l'auteur porte la marque du massacre de la Saint-Barthélemy qui a créé une véritable sidération. Le propos est dirigé contre Catherine de Médicis et son entourage, accusés justement de promouvoir ce type de gouvernement qui fait profession d'ignorer la loi de Dieu, le droit naturel, les préceptes de la saine morale, ainsi que la coutume. Cette réfutation vigoureuse des thèses de Machiavel est surtout l'occasion pour Gentillet de dénoncer sans nuances la corruption italienne. Elle ruine les traditions et les moeurs de la France, forte de son caractère et dotée d'une personnalité propre. Le gouvernement royal se doit précisément de respecter les Français, en tant qu'ils forment un peuple qui a une identité, une histoire, une consistance spécifiques. C'est un moyen de maintenir en bonne paix le royaume. La royauté s'interdit alors de succomber à cette méchanceté extrême qui est dans la science tyannique du Florentin, d'ores et déjà vu comme l'incarnation achevée du mal en politique. Les mots de Voltaire évoquant ces malheurs ne sont pas loin, qui transportent dans un XVIII^e siècle tout dressé contre le machiavélisme une grande ambition : « que périsse à jamais l'affreuse politique »¹. Nous retrouverons dans le programme des Lumières ce qui semble s'ébaucher au milieu des tourments d'une conscience morale accablée par la fureur fanatique. Pour ainsi dire, cet événement traumatique, symbole d'un « rêve perdu »² qui serait celui de la Renaissance, montre d'une manière crue l'éclatement du cadre national, miné par cette distorsion entre la *loi*, le *roi* et la *foi*.

Enfin, et c'est la troisième conséquence qu'il nous faut relever, cette saison d'effroi et de stupeur inaugurée par la Saint-Barthélemy est le moment où prend corps une pensée politique qui justifie la résistance à l'action d'un monarque cherchant, au milieu des contingences et dans l'élan de cette absolutisation de son pouvoir, à surmonter la guerre civile des partis religieux.

1. Voltaire, *La Henriade*, Chant deuxième, 1723.

2. Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Fayard, 1994.

B. Le devoir de désobéissance

Monarchomaque: ce néologisme apparaît sous la plume de William Barclay, auteur d'un ouvrage polémique dédié au roi de France, Henri IV. Publié à Paris en 1600 sous le titre *Du royaume et de la puissance royale*, il fait entendre cette angoisse envahissante d'une destruction des royaumes et des monarchies, directement menacés par l'intensification des luttes partisanes issues de la Réforme. Cet adjectif substantivé donne le sens général d'une production intellectuelle qui se mêle intimement aux événements. Il s'agit pour Barclay de fustiger les opposants au pouvoir absolu, qui sont, dans le contexte de cette dramatisation portée par le crime royal de la Saint-Barthélemy, regardés comme « des tueurs de monarques ». Les thèses développées par cette poignée d'écrivains, théologiens et publicistes aux prises avec une actualité dramatique, ont pour dénominateur commun ce désir de combattre (*machomai*) effectivement le principe du gouvernement d'un seul (*monarkhos*). Le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie, dont la version française date de 1576, a pour sous-titre *Le Contr'un*: l'orientation commune est donnée. Ce n'est pas la nouveauté supposée de ces idées qui retient notre attention, mais leur exploitation à des fins politiques, en cette période de « troubles », pour reprendre le mot euphémisant alors en usage. Elle les ramène à des querelles partisanes que déplore précisément Barclay, soucieux avant tout d'éliminer les périls de l'anarchie. Les écrits monarchomaques fournissent des repères conceptuels à des gens confrontés à une situation de crise qui les définit politiquement sous le rapport d'une identité confessionnelle. En tant qu'ils sont des *protagonistes* du drame, la neutralité et le repos leur sont refusés. Un retrait quelconque n'est plus vraiment concevable, ni même admissible, en pareilles circonstances. Leur esprit est accaparé par cette question proprement existentielle, et politique par nature, que se doit désormais d'assumer la théologie, devenue secteur dominant. Il faut décider, sans délai ni préavis, de ce que représentent, théologiquement parlant, les « amis » ou la « patrie », selon les mots d'Horace que se plaît à citer Montaigne. « Pour moi, je ne crains pas de mourir pour des amis chers ou pour la patrie »¹. Le massacre de milliers de protestants déclenché le jour de la Saint-Barthélemy n'est qu'un facteur de radicalisation d'un conflit religieux qui passe à la fois par une recherche active de justifications et cette propension implacable à exacerber les haines. Une stricte approche généalogique de ces idées parfois anciennes, leur étude raisonnée dans le style du commentaire savant, ne peut que les détacher de ce moment de haute

1. Horace, *Odes*, IV, IX; voir Montaigne, *Essais*, Livre III, Chapitre X. *Non ipse pro charis amicis / Aut patria timidus perire.*

intensité dramatique que crée la dialectique de l’engagement, du sacrifice et de la violence, relancée d’une manière brusque par ce crime d’État dont Catherine de Médicis et Charles IX sont, à tort ou à raison, tenus pour responsables.

Il s’ensuit que ces auteurs regroupés et désignés *a posteriori* sous ce terme péjoratif de *Monarchomaques* sont avant tout des protestants calvinistes, qu’ils se définissent comme tels dans la perspective de cette résistance intellectuelle et politique à la croissance absolutiste du pouvoir royal. La grande commotion provoquée par le massacre de la Saint-Barthélemy semble ainsi précipiter la formation d’un *corpus* doctrinal intégrant cette irrésistible montée aux extrêmes. Il est possible de caractériser la doctrine monarchomache en reprenant les traités de ces trois écrivains polémistes les plus emblématiques, qui sont d’abord des partisans résolus de la Réforme.

La première œuvre d’importance est composée par le jurisconsulte François Hotman, converti dès 1547 au protestantisme. Ses travaux abondants sont une contribution majeure à la défense de ses coreligionnaires opprimés. Dans une violente satire publiée anonymement en 1560, il use de son génie pamphlétaire pour faire le procès des Guise, et plus particulièrement du cardinal de Lorraine qui prônait la lutte contre le calvinisme. Celui-ci est comparé à un « tigre enragé », figure d’une force brutale qui fait le malheur des peuples. Il faut le bannir, c’est-à-dire l’enfermer dans sa tanière. L’impression produite par le carnage d’Amboise est encore vive. L’auteur invente ce grand défenseur de la foi catholique, et prélat sanguinaire, en ces termes : « Donc va-t-en ! Décharge-nous de ta tyrannie ! »¹ Les événements poussent Hotman à l’exil. Il doit fuir les persécutions et s’installe à Genève dans le courant de l’année 1572. Son principal ouvrage, publié en latin en 1573, puis en français l’année suivante sous le titre *La Gaule française (Franco-Gallia)*, restera longtemps une source d’inspiration pour les huguenots qui cherchent à s’organiser politiquement. Ce texte apparaît comme une ébauche d’un programme politique conçu sur la base d’un rejet de cet absolutisme royal dont les progrès tangibles bousculent les équilibres institutionnels qui sont, selon la démonstration, aux origines même de la monarchie française. Afin d’étayer sa critique du modèle absolutiste, Hotman sollicite tout particulièrement l’histoire de la Gaule et des Francs. Son argumentation repose sur des considérations historiques. Il insiste sur ce point que ceux qui étaient appelés à la Couronne, à l’époque franque, étaient élus pour être rois sous certaines lois et conditions, et nullement pour agir en tyrans avec une puissance absolue, excessive et infinie. D’autre part, ils devaient partager le pouvoir

1. François Hotman, *Épître au tigre de France*, 1560.

avec ces assemblées d'hommes libres que sont les plaid, préfiguration des états généraux. Les rois ont donc tout autant de puissance et d'autorité que le peuple lui-même. Ce dernier se protège de la domination tyrannique par cette espèce de contractualisation tacite du lien politique qui ne peut vraiment se concevoir et se maintenir que sous un régime mixte caractérisé par cette association constitutionnellement garantie entre les instances populaire et monarchique. C'est donc une constitution de la monarchie limitée que présente Hotman, qui exalte un peuple souverain ayant toute puissance « tant en l'élection qu'en la déposition des rois »¹.

Le deuxième auteur le plus fréquemment évoqué pour rendre compte de cette résistance monarchomaque à la politique religieuse du roi est Théodore de Bèze, qui fait plus œuvre de théologien et de philosophe que d'historien. Il se distingue en 1561, lors du fameux colloque de Poissy organisé par Catherine de Médicis qui redoute plus que tout un basculement dans la guerre civile. La régente réunit ainsi des personnalités des deux partis, catholique et réformateur, dans l'espoir d'une conciliation, si nécessaire à la conservation de l'État. Cette volonté de rapprocher les points de vue religieux et de prévenir les troubles à l'ordre public butte cependant sur l'intransigeance de Théodore de Bèze qui préside la délégation protestante. Il refuse d'admettre la présence réelle du Christ dans le pain et le vin au moment de la célébration eucharistique. Le corps du Christ est aussi éloigné du pain et du vin, dit-il à cette occasion, que « le plus haut ciel est éloigné de la terre »². C'est très clairement préférer le dogme à la paix et désavouer les « moyenneurs » partisans du compromis dogmatique. La conférence ne peut que constater l'impossibilité d'accorder les doctrines. Elle se solde donc par un échec, d'autant plus regrettable que cette division religieuse, désormais irréductible, ne tarde pas à dégénérer en une effroyable guerre civile, qui s'étend assez naturellement à tout le royaume. La Saint-Barthélemy laisse Bèze dans le deuil et les gémissements. De retour à Genève, sorte de « ville Église » abritant la pure orthodoxie spirituelle, il succède à Calvin à la tête de la Compagnie des pasteurs et de l'Académie, et écrit son *Du droit des magistrats sur leurs sujets* qui est publié en 1574. Ce substantiel traité monarchomaque aborde la question des bornes de l'obéissance, dans la continuité de la réflexion de Calvin qui, sans méconnaître le principe de loyauté dans l'ordre politique et la nécessité d'un gouvernement, avait lui-même insisté sur ce droit de Dieu à limiter le pouvoir des magistrats. Les sujets ne sauraient

1. François Hotman, *La Gaule Française*, Cologne, 1574, Chapitre X, p. 95.

2. Jean de Tournes, *La harangue faite par Monsieur Théodore de Bèze, ministre de la parole de Dieu, accompagné d'autres onze ministres et de vingt députés des Églises réformées du Royaume de France [...]*, Lyon, 1561.

déroger au souverain empire de Dieu pour complaire aux rois qui ont prééminence sur eux. En tombant dans les superstitions et idolâtries, ils perdent leur qualité de roi et cette autorité qu'ils tenaient directement de Dieu. Tout pouvoir n'est donc pas légitime, ce qui veut dire que la désobéissance est parfois un devoir dicté par Dieu lui-même, ou par la morale. Bèze associe ce refus d'obéir à ces deux notions justificatrices que sont la piété et la charité, laquelle implique une certaine attitude envers les autres hommes tandis que la première mesure la ferveur religieuse. Le théologien vise ainsi la religion proprement dite, mais aussi l'humanité qui a une valeur prescriptive. Le premier constat, c'est que les princes ne sont pas toujours la bouche de Dieu pour commander, si bien qu'aucun de leurs sujets ne peut accepter de se soumettre à leur volonté sans réserve. Bèze s'efforce d'expliciter les conditions dans lesquelles les sujets sont fondés à désobéir. Il faut ici rappeler en quoi consiste le principal devoir du prince. Sa raison d'être est de maintenir la vraie religion entre ses sujets, contre les ennemis du dedans et ceux du dehors. Telle est la question que Bèze entend élucider: que peuvent faire les sujets en bonne conscience quand leurs magistrats souverains deviennent des tyrans manifestes et manquent à leur devoir? De son point de vue, il faut compter sur les magistrats intermédiaires ou inférieurs dont la vocation essentielle est de protéger les droits de la souveraineté. Il leur revient de retenir le souverain en son devoir, et même de le réprimer et de le châtier, si besoin est. Bèze condamne la révolte privée à l'instar de son maître Calvin, tout en développant une théorie de la résistance légitime à l'oppression. Elle distingue, parmi les sujets, ceux ordonnés pour servir de bride et de frein au magistrat souverain. C'est sur cette catégorie de sujets que pèse la responsabilité d'éliminer le tyran qui en l'occurrence, prête assez volontiers ses traits à ce roi de France catholique, si directement impliqué dans la persécution des adeptes de la religion réformée.

Enfin, pour compléter ce rapide examen des thèses monarchiaques, il convient de mentionner les *Vindiciae contra tyrannos*, littéralement les « Revendications contre les tyrans », contribution à cette réflexion sur le droit de rébellion. L'auteur de cette diatribe rédigée en 1579, dont la traduction française date de 1581, serait un gentilhomme huguenot, Philippe Duplessis-Mornay. Cet érudit préoccupé par la survie de la « vraie religion » n'hésite pas à défier l'autorité royale à travers ce pamphlet virulent qui a tout d'un mot d'ordre: *à bas les tyrans!* Il passe en revue les questions fondamentales qui taraudent alors les esprits, dans le contexte du conflit religieux. Les sujets sont-ils tenus d'obéir à un prince qui commanderait quelque chose contre la loi de Dieu? Que doit être leur attitude s'il viole la loi civile? Jusqu'à quel point est-il permis de résister à celui qui opprime ou anéantit l'État? Les princes

voisins ont-ils le devoir d'intervenir ? Il s'agit moins de théoriser que de mener un combat au nom d'une espèce de théologie morale. Si les autorités de la Réforme insistaient sur le devoir d'obéir et recommandaient aux chrétiens, dans l'hypothèse d'une violation par le prince de la loi divine, de s'en tenir à une simple désobéissance passive, la radicalisation conflictuelle dessine une perspective nouvelle dans laquelle prend consistance l'idée d'une résistance active qui impliquerait l'usage des armes.

Au-delà des argumentations historiques et théologiques présentées dans ces ouvrages, c'est bien l'actualité qui commande, dominée par la persécution pour la religion. Aucun huguenot n'ignore, dans une France divisée et meurtrie, cette question existentielle qui occupe immanquablement les pensées : *peut-on se défendre par armes en bonne conscience ?* Ces traités contiennent sans doute des idées avancées qu'il est tentant d'inscrire dans une tradition libérale ou démocratique, ainsi reconstituée à l'abri des violences de la guerre civile. Mais c'est abandonner les difficultés de l'heure et cette dynamique de radicalisation générale. Le courant doctrinal que forment ces libellistes au ton résolument polémique, c'est d'abord « l'école de la résistance armée »¹. Il faut ajouter que les Ligueurs catholiques emboîtent le pas, à l'extrême fin du XVI^e siècle, de ces auteurs monarchomaques, défenseurs de la Réforme et porte-parole d'une minorité religieuse opprimée. Ils reprennent à leur compte ces thèmes du double contrat, de la délégation, de l'origine populaire du pouvoir, du gouvernement mixte, de la participation des états généraux ou des assemblées représentatives à l'exercice de la souveraineté, de l'obéissance conditionnelle, tout en faisant valoir cette notion de *parjure*, révélatrice de l'emprise constante de la religion sur les esprits. Le roi en effet a prêté serment lors du sacre et il doit agir sans faiblesse pour extirper l'hérésie. S'il devient lui-même hérétique, il faut en parler comme d'un tyran d'usurpation. « Il est permis à chacun de tuer l'hérétique et son allié », affirme le théologien Jean Boucher, au lendemain de l'attentat contre Henri III. Rappelons que le dernier des Valois meurt poignardé par un moine dominicain, Jacques Clément, qui est un Ligueur fanatique. Un tel geste criminel sera regardé comme providentiel. Cette promesse prononcée par le roi lors de la cérémonie d'inauguration l'engage réellement envers son peuple. Le manquement à ce devoir royal de bannir les hérétiques conduit à un procès en illégitimité, autant qu'il conforte l'idée du tyrannicide que la Sainte Ligue répand dans les milieux catholiques fortement travaillés par les incertitudes inhérentes à cette dissociation entre le roi, la loi et la foi. Les

1. Voir Paul-Alexis Mellet, *Les traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Droz, 2015.

rivalités aristocratiques suscitées et entretenues par la querelle religieuse prennent une allure de vendetta qui exclut tout esprit modérateur. Les discours théoriques de certains auteurs de cette mouvance peuvent créer une équivoque à cet égard: leur libéralisme supposé, logé implicitement dans ce réquisitoire contre la violence d'État, et par extension contre les pouvoirs illégitimes ou arbitraires, voire contre l'oppression monarchique, relève avant tout d'un phénomène d'interprétation rétrospective qui fait obstacle à l'exacte compréhension de la situation historique. Point culminant de ce refus d'obéissance d'ores et déjà tourné en principe de résistance active, cette passion tyrannicide s'insinue dans un ensemble de jugements et d'aspirations qui vont certainement dans le sens de la souveraineté populaire, mais non dans celui du compromis politique. Un républicanisme pré-démocratique apparaît en filigrane, au fil des assassinats politiques qui marquent l'époque. Les éléments de doctrine ainsi exposés relèvent d'une pensée réfléchie: ils n'en restent pas moins des armes et des motifs de combat. Ces prédateurs zélés prennent la plume afin d'exciter le peuple à la révolte, dans une sorte de surenchère haineuse. Les arguments avancés tirent leur cohérence d'une opposition radicale, partagée avec les réformateurs huguenots qui les premiers lui donnent un caractère *constitutionnel*, à cette monarchie de plus en plus nettement unitaire et centralisatrice. Pourtant, de ce mal absolutiste que dénoncent avec vigueur les auteurs monarchomaques aussi bien protestants que catholiques, procède le bien commun dans l'ordre public, qui n'est rien moins que la pacification du royaume.

→ Section II. L'absolutisation du pouvoir royal

Nous ne saurions parler abstrairement du pouvoir comme d'une notion susceptible d'être recueillie dans une définition immuable, débarrassée de toute impureté. Les guerres de religion et le discours extrémiste des Monarchomaques qui développent des idées susceptibles de justifier la surenchère de violence créent un contexte intellectuel et politique dans lequel le pouvoir lui-même se trouve entraîné: il se transforme radicalement en affirmant ce caractère d'absoluité qui triomphe dans le concept de souveraineté étatique. Mais le pouvoir, c'est encore une relation: l'absolutisation atteint les gouvernants et les gouvernés, appelés à se reconnaître mutuellement dans une figure renouvelée de l'identité politique.

I. Le concept de souveraineté

A. La conservation de la paix

Son souvenir n'est pas éteint. Certes, les malheurs publics engendrés par la crise religieuse du XVI^e siècle appartiennent au passé, mais il continue de vivre dans cette France des Lumières qui se cherche des exemples et des précédents. Condorcet prononce un éloge appuyé, devant les membres de l'Académie française en 1777. Il s'agit en l'espèce d'honorer la mémoire de Michel de L'Hospital, proche collaborateur de Catherine de Médicis et infatigable artisan des desseins pacifiques. Toutes ses vues « pour le salut de son pays », dit-il à cette occasion, « étaient subordonnées à un premier sujet, sans lequel tout bien général devenait impossible, la conservation de la paix ; et ses premiers soins devaient être employés à prévenir la guerre civile ». Lors du colloque de Poissy de 1561, le chancelier s'efforce de réconcilier les prélats catholiques et les députés des Églises réformées du royaume, afin d'éviter que l'affrontement théologique ne se double d'une lutte armée qui entraînerait à coup sûr la ruine du bien public. La fracture religieuse est une chose, au demeurant difficile à réduire si chaque parti a le sentiment de détenir la seule et stricte vérité ; la sauvegarde du royaume et du gouvernement en est une autre. Et c'est cette dernière qui constitue la priorité. La rencontre inter-confessionnelle de Poissy se justifie par la nécessité d'instaurer un dialogue pacificateur. Elle n'implique nullement de trancher les questions de fond qui relève de la théologie. Le concile de Trente, qui débute en 1545 et s'achève dix-huit ans plus tard, se propose lui, précisément, d'évaluer théologiquement les théories protestantes, dans la perspective d'une *Contre-Réforme*. Mais l'objectif essentiel que poursuit le chancelier, en tant qu'inspirateur du parti des politiques, est tout autre que celui de ces Pères conciliaires. Dans cette période de tensions et d'incertitudes, il fait du roi le symbole de l'unité corporative des Français considérés dans leur identité proprement politique. La régente est également sur cette ligne, qui montre sa volonté de conserver le royaume et de déjouer le terrible engrenage par lequel les désaccords, purement théologiques à la base, menacent de se changer en discordes, échauffourées et affrontements violents. Il revient à Michel de L'Hospital d'exposer à Poissy cette direction, fatallement incomprise des théologiens qui, pour la plupart, vivent repliés dans leurs certitudes dogmatiques : « Il faut rétablir l'ordre et l'unité par la douceur ; pour le royaume, la paix est plus importante que le dogme ».

Nous discernons mieux le chemin que veut emprunter le chancelier. Si ces thèses monarchomaques sont le signe d'une politisation de la Réforme, il faut moins leur opposer le discours dogmatique de la Contre-Réforme que se libérer des restrictions et objections de conscience religieuse que crée l'appartenance à l'un des deux partis confessionnels plus ou moins susceptibles de se radicaliser, afin d'appeler les Français à vivre en bonne intelligence dans une république bien ordonnée qui se doit de circonscrire l'espace purement politique de leur coexistence pacifique. La paix ne saurait venir simplement d'une politisation de la Contre-Réforme, comme la Réforme elle-même donne matière à politisation : elle résultera d'une dépolitisation générale des identifications confessionnelles qui, dans le contexte de la rupture de l'unité religieuse, portent en elles les germes destructeurs de la guerre civile et du fanatisme. Déjà, Michel de L'Hospital, aux états généraux de 1560 tenus à Orléans, avait exprimé le souhait de dépasser ou de vaincre cet esprit partisan qui n'a rien de raisonnable. En exacerbant les passions religieuses, il empêche ce rassemblement des chrétiens de toutes confessions en une communauté qui a d'abord un caractère politique, pour ne pas dire national, et non simplement œcuménique. Le principe est posé : les députés de la noblesse et ceux du tiers état, convoqués par la régente, ne pourront discuter des bornes de l'autorité royale, que cet effort collectif pour apaiser les dissensions intestines inhérentes au pluralisme des opinions en matière religieuse ne manquera pas, de toute évidence, de consolider. Michel de L'Hospital se veut confiant dans l'avenir. « Prions Dieu », incessamment pour les hérétiques, et « faisons tout ce que possible nous sera, tant qu'il y ait espérance de les réduire et convertir ; la douceur profitera plus que la rigueur. Ôtons ces mots diaboliques, luthériens, huguenots, papistes : ne changeons le nom de chrétiens ». *Chrétiens* : cette dénomination générique invite à désérer le terrain miné des identités confessionnelles pour soutenir l'absolutisation d'un pouvoir qui a, et plus personne n'en doute, quelque chose d'exorbitant. La monarchie se dispose ainsi, sur la base de ce principe d'exorbitance qui n'est pas sans susciter des inquiétudes et des résistances, à affirmer la constitution corporative de tous les ressortissants du royaume, *chrétiens* appelés à devenir de *bons Français*.

B. La puissance absolue

Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, un mot est mis à l'honneur, qui fait directement écho aux préoccupations des *Politiques*. Il acquiert une signification nouvelle pour ainsi briser ce radicalisme des Monarchomaques calvinistes et des Ligueurs, et anticiper, justifier, entériner cette recomposition