

## VOYAGE POLITIQUE DANS LES ETATS ET EMPIRES DU ROI-SOLEIL

Où il sera établi une carte des théories du pouvoir  
à la fin du XVIIe siècle en France.

Alors qu'une tradition scolaire obnubilée par l'approche de la Révolution de 1789 semble ne connaître de littérature politique française qu'à partir du XVIIIe siècle, le siècle précédent fut une grande époque d'élaboration théorique et de débat, et la plupart des principes, des concepts et des notions sur lesquels réfléchira la pensée politique des Lumières viennent tout droit du Grand Siècle. Certes le XVIIe siècle français n'a pas produit les grands chefs-d'oeuvre de théorie politique que l'on trouve à la même époque en Angleterre avec Hobbes et Locke, en Allemagne avec Pufendorf, ou aux Pays-Bas sous la plume de Grotius - encore que les oeuvres de Naudé ou de Bossuet ne soient pas tout à fait indignes de la comparaison, ni encore moins les fragments de Pascal -, mais le politique envahit tout l'espace littéraire, y compris celui de la littérature de fiction. Comment justifier, par exemple, qu'on ait trop longtemps appliqué une approche quasi exclusivement psychologique à un genre aussi éminemment politique que la tragédie ? Mais le politique se trouve aussi dans la poésie, la fable, le roman. Ainsi nul moment n'a connu un tel foisonnement de romans utopiques que la fin du règne de Louis XIV. Le Télémaque de Fénelon en constitue le modèle le plus connu et le plus profond, sinon le plus pittoresque. Ce livre nous rapproche du genre littéraire des institutions du prince qui fleurit depuis le Moyen-Age et a encore inspiré bon nombre d'écrivains classiques. Beaucoup au XVIIe siècle s'avisent de conseiller le souverain ou de condamner ses conseillers, et cela nous vaut une abondante littérature de traités, projets de gouvernement, pamphlets, lettres - anonymes ou non - au Roi, opuscules sur tel ou tel problème. Les mémoires aussi regorgent de considérations politiques.

Un tel foisonnement s'explique en grande partie par la véritable révolution institutionnelle, sociale et mentale qu'a représentée la naissance de l'État moderne au XVIIe siècle. Si le début du siècle a produit la littérature la plus abondante et souvent la plus inventive, la plus créatrice, car c'est alors qu'il fallut penser la nouveauté, pour l'imposer ou la combattre, les oeuvres de la fin du siècle permettent d'observer les concepts, les théories, les problématiques dans leur forme la plus élaborée. Le triomphe de l'Etat moderne entraîne des phénomènes de centralisation, de laïcisation, de rationalisation, et aussi le développement nécessaire mais énorme de ses moyens : l'impôt est multiplié par quatre sous Louis XIII, le nombre d'officiers par dix de François 1er à Louis XIV. Il périmé définitivement certaines conceptions anciennes - l'idée de chrétienté ou les doctrines d'un roi "primus inter pares", par exemple - mais appelle en revanche une réflexion sur la nature de l'Etat, l'étendue de sa souveraineté, la définition de sa légitimité, les nécessaires contrepois à apporter à son omnipotence - à vrai dire encore plus fantasmatique que réelle dans une France qui demeure truffée de privilèges sociaux ou locaux. En même temps, des glissements significatifs s'opèrent vers des notions dont s'emparera la pensée des Lumières : le bien public tend à s'appeler bonheur, et le bonheur à se définir comme prospérité matérielle, l'idée de l'égalité se confond de plus en plus avec l'individualisme, la charité chrétienne s'incarne dans la réforme sociale ou économique, l'État rencontre la Nation...

Deux grands aspects dominant la pensée politique sous Louis XIV.

Tout d'abord, par un apparent paradoxe, les écrivains posent alors le débat en termes religieux, non pas bien que l'État se laïcise, mais au contraire en raison même de ce phénomène. Le parti dévot a perdu la bataille, nul ou presque ne rêve plus de théocratie ni ne remet en question la nécessaire "distinction des puissances" spirituelle et temporelle. Mais il s'agit bien là d'une rupture historique qui appelle réflexion, justification, qui suppose surtout qu'une nouvelle synthèse se recherche entre le devoir politique et le devoir religieux, le droit de l'État et le droit de l'Eglise, puisqu'il ne saurait encore être question de se résigner à les opposer. Sauver l'idéal religieux au sein d'une réalité politique laïcisée, et que l'on accepte telle, voilà l'un des grands enjeux du siècle. Il ne s'agit donc pas là d'archaïsme mais au contraire d'effort pour penser la nouveauté à partir des catégories et des convictions dont on dispose alors. C'est le début d'une longue transition vers l'État contemporain. La prégnance des représentations et des structures mentales religieuses pèsera encore longtemps sur la réflexion politique, y compris jusque sur les adversaires les plus acharnés du christianisme - et d'abord au temps des Lumières - mais peu à peu la référence religieuse explicite s'effacera du débat, plus refoulée qu'éliminée, comme certains ressurgissements le prouvent régulièrement aujourd'hui encore. La fin du XVIIe siècle voit s'esquisser le mouvement de bascule d'une pensée religieuse du politique à une pensée politique du religieux.

Une autre raison justifie cette information religieuse du débat. Le XVIIe siècle vit dans l'obsession de l'unité, à la fois comme fondement et comme visée finale de la société. L'état moderne se construit contre la dispersion féodale. Or, sous le règne du Roi-Soleil, ce sont les querelles religieuses avant tout qui risquent de briser le consensus politique : si ces querelles - contrairement à ce qu'on a parfois écrit - naissent bien, de préoccupations vraiment théologiques, l'intervention du roi contre les protestants, contre les jansénistes, contre les quiétistes re-

lève, elle, d'abord de considérations politiques. Les conflits religieux menacent en effet bien plus l'unité du royaume que les quelques révoltes populaires : rares et sans grande envergure, quoi qu'en dise la Lettre au Roi de Fénelon, ces dernières ne mettaient pas en cause le nouvel ordre politique. Grands bourgeois et parlementaires tiraient trop de profit du nouveau régime pour songer encore à le contester. Seule l'opposition d'une partie de la noblesse aurait pu inquiéter le roi, mais la victoire des étatistes sur les aristocrates au moment décisif de la Fronde, suivie de la "domestication" de la noblesse, semblait avoir résolu le problème.

L'allusion à la Fronde ou à l'obsession unitaire des classiques renvoie à la deuxième grande caractéristique de la théorie politique du second XVIIe siècle : c'est une pensée d'après la guerre civile. Penser le politique, c'est d'abord réfléchir sur la violence, et sur le rapport entre pouvoir et violence. Les guerres de religion, la Fronde, affrontement majeur entre l'ancien monde féodal et l'état moderne, ont blessé profondément la société qui aspire, après tant d'épreuves et de souffrances, avant tout à la paix. L'unité du royaume, la prospérité, s'imposent comme des valeurs politiques prioritaires. Le pouvoir se définit alors comme l'instrument qui met fin au cycle de la violence en la confisquant toute entière, comme la montre Max Weber il y a longtemps déjà. Violence militaire, violence fiscale, violence judiciaire, violence administrative : l'État absorbe tout. Mais, par une inéluctable contradiction, si l'État détient la détestable violence, il est lui-même une violence, et toute la réflexion politique va se porter sur l'étendue des droits qu'on peut lui accorder. A quelles conditions un pouvoir est-il légitime ? Quelles sont les frontières de son domaine d'exercice ? Doit-on laisser subsister des formes de contre-pouvoir au sein même du pouvoir ? Ces questions hantent le XVIIe siècle, et, pour une part, les Lumières ne font qu'y apporter leurs solutions.

Selon une démarche qui prend, d'une façon significative, une forme quasi reli-

gieuse, la réponse est cherchée dans un retour aux origines. Le débat politique se confond avec l'établissement d'un mythe des origines, d'une genèse de la société, dont la réalité historique importe moins aux écrivains que la valeur explicative. Deux affirmations prédominent, apparemment contradictoires. Premièrement, la nécessité d'un pouvoir fort s'impose à tous, ou presque, et la soumission à ce pouvoir représente à la fois un devoir moral et la condition de survie de la société. Deuxièmement, le pouvoir naît du péché des hommes, car nul homme n'a de droit naturel à exercer un pouvoir sur l'homme. La Cité de Dieu (IV, 4 et XIX, 14-15) de saint Augustin le rappelait déjà. Même le pouvoir paternel, figure, modèle et, pour certains, origine du pouvoir royal, n'a peut-être pas de fondements naturels. Si Bossuet affirme que "les hommes naissent tous sujets", Fénelon le conteste, et tous deux, quelque abus que l'on ait pu faire de la métaphore paternelle, s'accordent pour nier que le pouvoir du père sur l'enfant entraîne celui de l'adulte sur l'adulte<sup>1</sup>. S'il est une affirmation chrétienne fondamentale que nul en ce siècle n'ose contredire, c'est bien celle de l'égalité originelle et naturelle de tous les hommes dans leur égale dignité de créatures faites à l'image de Dieu. Alors comment la nécessaire inégalité a-t-elle pu faire irruption là où devrait régner l'universelle égalité ? Le modèle théorique de Hobbes, le contemporain majeur, a profondément influencé la pensée politique française. Selon lui, dans l'état de nature, l'égalité absolue de tous interdit l'existence d'une loi naturelle qui vienne freiner le droit naturel de chacun. Dès lors la rencontre des droits égaux et illimités par nature crée la guerre de tous contre tous, d'où l'on ne sort que par la remise de ces droits, et donc du pouvoir, à un gouvernement qui impose désormais une loi par la force. Les théoriciens politiques d'inspiration chrétienne nuanceront ce schéma. Ils acceptent la thèse aristotélicienne d'une sociabilité naturelle de l'homme. Ils reprennent la doctrine

du droit naturel - confondu avec la loi naturelle alors que Hobbes se flattait d'avoir été le premier à les distinguer - et suivent Grotius et Pufendorf. Mais ils redisent à la manière de Hobbes : "*De l'injustice des premiers hommes comme de son unique source est venue la guerre, ainsi que la nécessité où ils se sont trouvés de se donner des maîtres qui fixassent leurs droits et leurs prétentions...*"<sup>2</sup>. Et ils énoncent une interprétation chrétienne, venue de saint Irénée et de saint Augustin, qui distingue la vraie nature de l'homme, telle que Dieu l'a voulue, bonne et capable d'amour de la nature brisée, corrompue d'après la Chute. Deux états de nature s'opposent, celui qui a précédé le péché originel - état de paix et de bonté - et celui qui l'a suivi - état de guerre et de péché -. Après la Chute, il n'est donc plus d'égalité possible que dans le péché et le mal. Contradictoire avec l'état voulu originellement par Dieu, fruit du péché de l'homme, le pouvoir de l'homme sur l'homme s'impose paradoxalement comme le seul remède au péché<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Voir les Caractères de La Bruyère, Du souverain ou de la république, 9.

<sup>3</sup> Parmi beaucoup d'exemples de cette vision de l'origine de la société, renvoyons au traité de la Grandeur de Nicole : la grandeur "*est donc toujours un effet du désordre de la nature et une suite nécessaire du péché. Car, comme l'état d'innocence ne pouvait admettre l'inégalité, l'état du péché ne peut souffrir l'égalité. Chaque homme voudrait être le maître et le tyran de tous les autres, et, comme il est impossible que chacun réussisse en ce dessein, il faut par nécessité ou que la raison y apporte quelque ordre ou que la force le fasse et que les plus puissants deviennent les maîtres, les faibles demeurent assujettis*". Et plus loin : "*La crainte de la mort est donc le premier lien de la société civile*" (Paris, 1670, p. 180-181). Cf. Bossuet : "*Car à regarder les hommes comme ils sont naturellement et avant tout gouvernement établi, on ne trouve que l'anarchie, c'est-à-dire dans tous les hommes une liberté farouche et sauvage, où chacun peut tout prétendre et en même temps tout contester ; où tous sont en garde et par conséquent en guerre continuelle contre tous ; où la raison ne peut rien, parce que chacun appelle raison la passion qui le*

<sup>1</sup> Cf. Bossuet, Politique, II, 1, 7, et Fénelon, Dialogues des Morts, XXXIV (Camille et Coriolan).

La société se constitue et le pouvoir s'institutionnalise en un seul et même acte fondateur. La définition de la nature de cet acte, c'est-à-dire du contrat qui lie les hommes pour qu'ils s'unissent en société en se donnant un pouvoir, sépare les pensées politiques du siècle, la conviction qu'en dehors de l'existence du pouvoir il n'est que guerres et misère les accorde. Le pouvoir a donc pour fonction de retrouver dans l'état de société les bienfaits perdus du premier état de nature. Il arrache au désordre pour ramener à l'ordre. De cet ordre nécessaire, deux conceptions s'affrontent. L'une l'imagine sur le mode analogique et cherche dans la société l'équivalent de l'ordre cosmique naturel. L'autre, plus analytique, insiste au contraire sur le caractère spécifique d'une construction humaine qui ne trouve ses lois qu'en elle-même. Mais, dans tous les cas, il s'agit d'établir de justes relations entre les parties constitutives et de les soumettre au tout. L'ordre à la fois distingue les éléments, les arrache à la confusion de la guerre et les récapitule dans l'unité. Il fonde la paix sur la hiérarchisation et la subordination.

Ces considérations ne s'accompagnent généralement d'aucune exaltation du

---

*transporte ; où le droit même de la nature demeure sans force, puisque la raison n'en a point ; où par conséquent il n'y a ni propriété ni domaine, ni bien, ni repos assuré, ni à vrai dire aucun droit, si ce n'est celui du plus fort (...). C'est néanmoins du fond de cette anarchie que sont sorties toutes les formes de gouvernement, la monarchie, l'aristocratie, l'état populaire et les autres (...). La souveraineté ou la puissance publique (...) se forme et résulte de la cession des particuliers, lorsque, fatigués de l'état où tout le monde est le maître et où personne ne l'est, ils se sont laissé persuader de renoncer à ce droit qui met tout en confusion et à cette liberté qui fait tout craindre à tout le monde en faveur d'un gouvernement dont on convient"* (Cinquième Avertissement aux Protestants. 1690, cité in J. Truchet, Politique de Bossuet, Paris, 1966, p. 83-84). "Servitude, suite du péché", résumé Claude Fleury, en une formule lapidaire (Politique chrétienne tirée de saint Augustin, in Opuscules, t. V, Nîmes, 1783, p. 674).

pouvoir. Né du péché, il reste en effet marqué par lui, et il est exercé par des pécheurs. Le convoiter est un signe de faiblesse en l'homme, la preuve qu'il est miné par la passion de l'ambition. C'est pourquoi, par un paradoxe étonnant pour notre temps, les auteurs les plus critiques à l'égard du goût du pouvoir se confondent souvent avec les partisans d'une monarchie absolue héréditaire, car celle-ci offre l'avantage de mettre le pouvoir à l'abri des tentations, hors de portée de la concupiscence... En même temps le pouvoir tend toujours à déborder de ses justes limites, à ne voir que son intérêt, à abuser de sa force, pire, à ne penser qu'en termes de rapports de force. Par nature, il est "mangeur" d'hommes, comme le dit La Fontaine, qui a magnifiquement médité sur ce thème. Le passage de l'état de guerre naturel à l'état de société n'a pas converti les coeurs, il n'a pas substitué des relations d'amour aux rapports de force, il a seulement réuni la force et le droit. Ne nous y trompons pas : pour les hommes du XVIIe siècle, le pouvoir est nécessaire, mais comme l'est un mal nécessaire. La pensée politique se nourrit à égalité des deux grandes tendances permanentes du christianisme, un autoritarisme habitué à la subordination vis-à-vis de Dieu et de ses représentants, et un anarchisme chrétien qui conteste et relativise fondamentalement tout pouvoir. Car tout pouvoir doit susciter la méfiance. Aussi est-il vain de chercher un régime idéal : il n'est pas de pouvoir sans origine impure. Saint Augustin rappelait bien que la première cité a été fondée par Caïn, assassin de son frère, et Rome par Romulus, meurtrier de son jumeau (Cité de Dieu, XV, 5). Cette conception explique le faible intérêt des hommes du Grand Siècle français pour une partie traditionnelle de la politologie : la théorie des gouvernements. Il faudra l'éloignement du souvenir de la guerre civile et l'affaiblissement de l'emprise chrétienne pour que le XVIIIe siècle reprenne la question.

Certains théoriciens au début du siècle poussaient plus loin l'analyse et constataient comme un fait inévitable, qu'on le déplore ou non, que le pouvoir ne se contente pas de servir le bien commun

mais doit tendre par nature à sa propre extension, à la croissance de sa puissance. Acceptée par des absolutistes durs et des libertins, tels Naudé, cette thèse fut combattue par les dévots avant qu'une solution ne soit cherchée du côté du roi absolu catholique, sorte de réincarnation chrétienne du roi philosophe platonicien. Dénonçant le "machiavéisme" des "politiques" qui n'assignent à l'État d'autre fin que lui-même et en déduisent logiquement que le pouvoir obéit à ses propres lois et à sa propre morale distinctes de celles de l'ordre privé, les théoriciens dévots refusaient la distinction des deux morales et insistaient au contraire sur l'universalité de la loi morale et même de l'impératif de la charité. Régner par l'amour - et non par la crainte comme le voulait, pensait-on, le Florentin -, c'était donner au précepte divin toute sa dimension en l'étendant au niveau collectif le plus large. Mais le frein aux excès du pouvoir, dans une telle perspective, restait circonscrit au cœur du souverain.

Plus prudent, le XVII<sup>e</sup> siècle finissant réfléchit à la place que des contre-pouvoirs peuvent occuper face au monarque absolu. Les parlements déjà, la noblesse toujours revendiquent ce rôle, tandis qu'héritiers de Bodin et de Le Bret les absolutistes les plus fermes répondent que la souveraineté ne se divise pas et qu'être à demi souverain, c'est ne pas l'être du tout. Mais seuls les plus extrêmes d'entre eux, après Balzac et Naudé, reconnaissent au souverain la propriété de droit des biens et des vies de ses sujets. Au contraire, comme Loyseau l'établit le premier, une majorité d'écrivains distingue alors entre "seigneuries" publiques, qui relèvent de l'État, et "seigneuries" privées, qui échappent au pouvoir politique.

Le fameux "droit divin" lui-même est tout autant interprété comme une limitation du pouvoir que comme sa consoli-

dation<sup>4</sup>. En soi, contrairement à l'opinion répandue, il n'est nullement lié à la monarchie absolue. "*Omnis potestas a Deo*" : ce précepte paulinien s'applique à toute société, et, en ce sens, le gouvernement républicain des Provinces Unies ou de Venise ne bénéficie pas moins du droit divin que celui de France. La doctrine des absolutistes extrêmes français à la suite de Pierre de Marca se contente de supprimer le "*per populum*" qui complète d'une façon décisive la formule, et d'affirmer la transmission directe du pouvoir au roi par Dieu. Assertion plus périlleuse encore sur le plan théologique, certains vont jusqu'à soutenir qu'il est de volonté divine éternelle que le pouvoir soit conféré à telle dynastie particulière, mais, pour la majorité des théoriciens, le droit divin signifie simplement que nul ne pourrait gouverner si Dieu n'y consentait pas, et que Dieu veut l'existence d'un pouvoir pour que la société subsiste. Un double rappel se trouve ainsi implicitement énoncé : tout d'abord, le souverain doit son pouvoir à la permission de Dieu, qui lui est donc supérieur et à qui il doit rendre des comptes. Ensuite, l'exercice du pouvoir est une fonction et non pas une propriété. En un monarque absolu il faut distinguer la fonction royale et la personne privée, qui n'a aucun droit au pouvoir en tant que telle et ne doit donc pas être prise en considération dans les décisions d'État : ce sont "les deux corps du roi". Même si l'on réfléchit alors sur le prince - voire sur Louis XIV lui-même désigné à travers un jeu d'allusions -, la souveraineté acquiert dans de tels raisonnements un caractère abstrait qui lui permettra de recouvrir sans difficulté à la définition d'un souverain comme être collectif et personne morale. En attendant, toute une littérature politique chrétienne, en particulier fénelonienne, va renchérir sur le thème de la monarchie conçue comme un

---

<sup>4</sup> Un exemple d'interprétation du droit divin pensé comme un frein aux tentations de pouvoir d'abuser de sa force se lit dans l'oeuvre de P. Yves de Paris. Voir E. Thuau, Raison d'État et Pensée politique à l'époque de Richelieu. Athènes, 1966, p. 139 sq.

service. Le pouvoir pèse comme un fardeau sur les épaules du bon roi dévoué jour et nuit au bien commun, sans tenir aucun compte de son propre intérêt. On le voit : la doctrine du droit divin aboutit à une conception véritablement sacrificielle du pouvoir. Régner, c'est se sacrifier.

Le pouvoir existe donc pour le peuple, et sans doute même par le peuple. C'est dans ce contexte intellectuel que va se discuter la question du contrat. Le pouvoir a-t-il été remis sans condition au souverain ? Est-on en droit de le renverser s'il ne remplit pas ses fonctions selon les termes du contrat ? Ou bien le contrat implique-t-il la renonciation au maintien de tout pouvoir personnel des sujets, au bénéfice du souverain ? Et d'abord, combien existe-t-il de contrats ? Un seul, constituant la société et confiant le pouvoir au souverain ? Deux, le premier liant les contractants par l'établissement de la société et la décision de créer un pouvoir sur les individus, et le second confiant ce pouvoir à tel ou tel souverain ? Trois, un contrat intermédiaire s'ajoutant pour fixer les conditions et la forme du gouvernement ? Vif lors de la Fronde, étouffé aux débuts du règne de Louis XIV, le débat reprend de l'intensité à la fin du siècle.

En règle générale, le XVIII<sup>e</sup> siècle raisonne davantage en termes de devoirs du souverain qu'en termes de droits des citoyens. Pourtant des idées nouvelles annoncent l'avenir. La Bruyère défend l'idée de candidature aux plus hauts emplois de l'Etat, rendant ainsi légitime l'ambition sinon du pouvoir en lui-même, du moins du service au plus haut degré du pouvoir possible<sup>5</sup>. L'idée que convoiter une fonction d'autorité n'équivaut pas nécessairement à de l'ambition personnelle permet une nouvelle relation du citoyen au pouvoir. L'importance exceptionnelle que les Caractères confèrent à la reconnaissance sociale du mérite - qui n'est tel que s'il est strictement "personnel" et non pas fondé sur l'appartenance à un corps privilégié par la naissance - renforce cette évolution.

<sup>5</sup> Voir les Caractères, De la cour, 44.

L'affirmation que la protection des minorités relève des fonctions de l'Etat institue elle aussi une avancée politique, même si paradoxalement l'exilé protestant Bayle compte plus sur un pouvoir monarchique fort pour l'imposer que sur la volonté populaire, dont, avec bien d'autres en son temps, il redoute qu'elle ne se transforme précisément en tyrannie de la majorité<sup>6</sup>.

Plus profondément encore, au moment des désastres de la guerre de Succession d'Espagne, un Fénelon pressent la nécessité d'évolutions fondamentales. Du peuple objet de la bienveillance du gouvernement, il comprend qu'il faut passer à la Nation sujet de l'Histoire<sup>7\*\*</sup>.

Ainsi, malgré l'apparence d'immobilité que l'autorité et le prestige de Louis XIV et l'aspiration générale en France à la paix dans l'unité confèrent à la vie publique, de nombreux débats tantôt ouverts, tantôt souterrains travaillent en profondeur l'ordre du politique. On s'efforcera à présent d'esquisser une succincte description des camps en présence.

Il va de soi que le courant qui s'exprime le plus bruyamment apporte son soutien à la politique louis-quatorzienne de l'absolutisme. Toute une littérature encomiastique célèbre la gloire de Louis-le-Grand et le meilleur des régimes. Le Siècle de Louis-le-Grand. l'éloge fa-

<sup>6</sup> Sur ce point, voir E. Labrousse, Pierre Bayle, t. II, La Haye, 1964, p. 475 sq. Pierre Bayle reste convaincu que l'absolutisme monarchique peut seul assurer le respect des droits des minorités (p. 554 sq;), pense aussi que sans le pouvoir du roi absolu, chaque village de France serait soumis à la tyrannie de son gentilhomme (p. 487).

<sup>7</sup> Sur ce point, voir F.X. Cuche, "Vers une nouvelle définition de la Nation à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : Fénelon et la nation française", in Studia Romanica Posnaniensa, Poznan, XII, 1986, p. 57-75.

meux de Perrault, qui travaillait au service de Colbert, n'en constitue qu'une illustration parmi bien d'autres. Importante dans le dispositif de propagande du régime, dans l'organisation du culte royal et par là pour la consolidation de l'ordre monarchique, cette littérature n'a pas produit alors de réflexion politique très remarquable.

C'est du côté des absolutistes modérés d'inspiration dévote qu'il faut chercher les textes majeurs, parmi lesquels la Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte brille du plus vif éclat. Bossuet y expose les avantages de la monarchie absolue héréditaire, gouvernement le plus opposé à la division, qui est le mal essentiel des États et la cause la plus certaine de leur ruine. "C'est le gouvernement le plus naturel", il "se perpétue par les mêmes causes (...) qui perpétuent le genre humain", supprime toutes "brigues" et cabales "pour se faire un roi", et il intéresse le souverain à la conservation de l'État car "le prince qui travaille pour son État travaille pour ses enfants, et l'amour qu'il a pour son royaume, confondu avec celui qu'il a pour sa famille, lui devient naturel". L'autorité du prince est absolue, et aucune "force coactive" ne peut légitimement le contraindre. Mais il reste soumis à la "force directive" des lois, car, "dans le gouvernement légitime les personnes sont libres", et le roi doit respecter les biens, les droits et les personnes des sujets. C'est même le fondement de la distinction entre gouvernement "légitime" et gouvernement "arbitraire"<sup>8</sup>. Toutefois, si le roi viole ce principe, seule la désobéissance passive peut lui être opposée, et l'insurrection est doublement injustifiée, sur le plan politique comme contradictoire avec le contrat social ori-

<sup>8</sup> Les citations sont extraites de la Politique. II, I, 10 ("La monarchie héréditaire a trois principaux avantages"), IV, I, 3 ("Il n'y a point de force coactive contre le prince"), IV, I, 4 ("Les rois ne sont pas pour cela affranchis des lois"), VIII, II, 1 ("Il ya parmi les hommes une espèce de gouvernement que l'on appelle arbitraire, mais qui ne se trouve point parmi nous, dans les États parfaitement policés"), VIII, II, 2 ("Dans le gouvernement légitime, les personnes sont libres").

ginel qui fonde la société sur le renoncement de chacun à l'usage de la force pour son propre compte, et sur le plan moral puisque Dieu même établit le devoir de soumission. Mais, si un tyran provoque la révolte, quoique celle-ci soit en droit illégitime, c'est lui qui en portera la responsabilité morale comme de tout péché qu'elle entraîne, et, s'il vient à être renversé et qu'un gouvernement nouveau s'installe durablement, l'on peut dire que ce nouveau pouvoir tire de là une sorte de légitimité.

Puissante synthèse intellectuelle, la Politique de Bossuet réaffirme en fait une doctrine bien établie, celle d'une monarchie absolue mais respectueuse du droit et des personnes. Elle représente sans doute l'idéal que se faisait alors une grande partie de la bourgeoisie catholique, et l'un des arguments majeurs qu'elle utilise en faveur de la royauté est bien significatif : la monarchie tient les grands dans l'obéissance, elle établit une sorte d'égalité entre les sujets. La Bruyère l'exprime tout aussi clairement : il veut "une puissance très absolue - notons le superlatif ! - qui ôte cette distance infinie qui est quelquefois entre les grands et les petits, qui les rapproche et sous laquelle tous plient également"<sup>9</sup>. Ainsi se réconcilient le sentiment de la nécessité du pouvoir et l'aspiration égalitaire. Comme Toqueville l'a vu avec une lucidité confondante, la monarchie absolue véhicule l'égalité.

Face à ces absolutistes convaincus, qu'ils soient modérés ou extrêmes, différents groupes, définis sur des bases sociales ou idéologiques, prennent plus de distance à l'égard de l'absolutisme, même s'ils critiquent rarement le principe même de la monarchie. Il est souvent abusif de parler d'opposition à leur sujet, et, quand opposition il y a bien eu, on peut presque toujours dire qu'ils y ont été précipités par l'hostilité de Louis XIV plus qu'ils n'ont désiré y entrer.

<sup>9</sup> Cf. Politique. II, I, 10, et les Caractères. Du souverain ou de la république, 35.

Cela est particulièrement vrai dans le cas des groupes religieux que la politique royale persécuta. Au sein du catholicisme, il s'agit principalement de la nébuleuse janséniste. Ce mouvement de pensée, de nature essentiellement spirituelle au XVII<sup>e</sup> siècle, ne fonde pas alors de doctrine politique à proprement parler, et il ne se confondra progressivement avec une opposition politique qu'après la bulle *Unigenitus* qui le condamnera et surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle. A ses origines il place ailleurs ses préoccupations, et c'est peut-être précisément ce qui inquiète le pouvoir. La "retraite" d'un Le Maître renonçant à toutes ses charges publiques sera ressentie comme un désaveu des valeurs dont vit le monde gouvernemental. D'une façon générale, les jansénistes du XVII<sup>e</sup> siècle se rallient au régime monarchique, croient au devoir d'obéissance des sujets, mais c'est moins par adhésion au pouvoir que par mépris de lui. Sous le régime de Louis XIV, tous ne tiennent plus des propos aussi radicaux qu'un Pascal, quand celui-ci distingue les grandeurs d'établissement - c'est-à-dire les grandeurs sociales et politiques -, fausses et illusoire, des grandeurs naturelle - Nicole reprendra l'opposition en la corrigeant, en l'atténuant, en l'affadissant -, quand il dissocie absolument le pouvoir du savoir, quand il doute non pas vraiment de l'existence d'un droit naturel mais de la possibilité pour la raison de l'homme d'y accéder depuis la Chute - Domat, au contraire, fonde l'édifice juridique sur le droit naturel. Pascal conclut, on le sait, à la nécessité de réunir la force et le droit, de respecter les gouvernements, d'imposer la paix par la mise du gouvernement hors de toute compétition. Mais c'est au prix d'une disqualification profonde du pouvoir, qui ne saurait se prétendre ni juste d'une justice absolue, ni légitime d'une légitimité absolue. Monarchiste par résignation, presque par indifférence, plutôt que par conviction, pourrait-on dire<sup>10</sup>. Si ces

audaces ne sont pas toujours suivies par les jansénistes de la fin du siècle, même le prudent Nicole développe une approche curieusement présociologique du politique. Au lieu de justifier théoriquement l'organisation de la société et des pouvoirs, il l'explique par le jeu des intérêts privés, selon une sorte d'utilitarisme qui, lui aussi, retire tout fondement absolu à la hiérarchie<sup>11</sup>. On le voit, pour absolutistes qu'ils se prétendent - et un Pasquier Quesnel renchérra encore sur le loyalisme monarchique, mais peut-être bien pour désarmer les préventions de Louis XIV à l'égard du "parti"<sup>12</sup> -, les jansénistes ne peuvent être ressentis que comme des monarchistes suspects, et, de fait, en aucun cas, ils ne voient dans le système louis-quatorzien la traduction politique d'un idéal religieux. Comment le pourraient-ils lorsque le roi les persécute ? Mais comment ne les persécuterait-il pas quand il les sent ralliés du bout des lèvres ?

Des protestants, on aurait attendu une opposition plus vigoureuse, après la Révocation de l'Édit de Nantes. La proclamation de cet Édit avait éliminé en leur sein le parti des "monarchomaques" huguenots du XVI<sup>e</sup> siècle, adversaires de la tyrannie royale et défenseurs du droit du peuple de renverser le souverain qui ne respecterait pas ses engagements envers lui, tant cette proclamation semblait prouver qu'un pouvoir monarchique souverain offrait la meilleure chance d'imposer le respect des droits de la minorité protestante à la majorité populaire catholique. Mais les grignotements successifs de ces droits par Louis XIV jusqu'à la révocation finale de l'Édit aurait dû logiquement, semble-t-il, ramener le protestantisme à une ligne anti-absolutiste. Or ce fut loin d'être le cas général. Le plus remarquable représentant de la conscience protestante, Bayle, demeure un absolutiste convaincu, qui refuse par

<sup>10</sup> Sur tout cela, voir G. Ferreyrolles, Pascal et la raison du politique, Paris, 1984, en particulier le chapitre III, "La concupiscence collective".

<sup>11</sup> Voir traité de la Grandeur. Paris, 1670, p. 203-207.

<sup>12</sup> Sur les thèses de Quesnel, voir R. Taveneaux, Jansénisme et politique, Paris, 1965, p. 122-133 (avec des textes de Quesnel).



principe tout droit à l'insurrection contre le pouvoir légitime et qui condamne même la révolte des camisards parce qu'elle donne une image séditeuse des réformés. Même les pamphlets protestants accusent moins Louis XIV d'excès que de défaut de pouvoir, lui reprochant de céder aux pressions des ministres ou des mauvais conseillers. C'est que l'idée de la nécessité d'un pouvoir fort demeure vivace, même en ceux qui sont les premiers à souffrir de ses atteintes<sup>13</sup>. D'autres courants existent cependant, et Jurieu, adversaire farouche de Bayle, du reste, expose dans son Vrai Système de l'Église (1686) une théorie du contrat qui, héritière pour une part des théories du temps de la Fronde, telle celle de Claude Joly, emprunte désormais moins à Hobbes qu'elle n'annonce le Traité sur le gouvernement civil (1690) de Locke, chantre de la grande Révolution anglaise. Selon lui, la souveraineté appartient naturellement au peuple, et il serait donc contre la raison qu'il se démette de son pouvoir en faveur d'un prince sans un contrat qui garantisse ses droits et fixe les obligations mutuelles des contractants. Si le monarque viole ce pacte, le peuple est en droit de se soulever, et même une fraction minoritaire du peuple conserve le droit à l'insurrection quand elle est menacée dans son existence, car "le droit de sa propre conservation est un droit inaliénable". Clairement née du sort infligé par Louis XIV aux protestants, cette doctrine déplaçait la souveraineté du roi au peuple, et elle était promise à un bel avenir. Restait à faire coïncider pouvoir et souveraineté...

A ces oppositions qu'on pourrait dire forcées et qui naissent sur le terrain idéologique s'ajoute le courant anti-absolutiste d'inspiration aristocratique, dont l'origine est donc nettement sociale,

<sup>13</sup> Sur la critique de la "tyrannie" de Louis XIV dans les lettres protestantes non pas comme expression d'un "pouvoir trop fort" mais comme "anéantissement de la puissance du gouvernement", voir l'article de N. Ferrier : "Le siècle de Louis XIV et le problème du pouvoir : témoignages littéraires", in Travaux de Littérature et de Linguistique, XXIII, 2, Strasbourg, 1985, p. 54.

même s'il recrute au-delà des frontières de la noblesse et même si, à l'inverse, bon nombre d'aristocrates sont ralliés à la conception louis-quatorzienne de la monarchie. Bien des seigneurs toutefois ne peuvent se résigner à laisser le pouvoir royal vider de toute substance leurs propres pouvoirs. La noblesse traditionnellement apportait "concilium" et "auxilium" au souverain. Si elle lui doit toujours son secours militaire et verse l'impôt du sang à défaut de celui de l'argent - et encore Louis XIV favorise-t-il la promotion dans l'armée d'officiers de naissance roturière -, le roi se garde bien de faire appel à ses conseils et préfère l'assistance de ministres bourgeois, qui n'ont de pouvoir que dans la mesure où il le leur délègue. Une bonne partie de la noblesse renâcle et oppose à la conception romaine et impériale de la monarchie une conception "franque" qui fait du souverain l'élu de l'aristocratie et des conseils du roi, formés des seuls nobles, l'organe du pouvoir. Boulainviller soutiendra de la façon la plus argumentée et la plus acharnée cette doctrine, et la poussera jusqu'à la théorie dite des deux "races", qui voit dans les nobles les héritiers des Francs vainqueurs et dans les roturiers les descendants des Gallo-Romains vaincus. Mais l'exemple de Boulainviller pourrait aussi bien servir lui-même à illustrer les contradictions internes de l'aristocratie française en cette fin de XVII<sup>e</sup> siècle : défenseur acharné des droits de la noblesse contre le souverain et contre le peuple, il prône en revanche une démocratie totale au sein de l'aristocratie<sup>14</sup> \*. C'est ce que refuse le "parti des Ducs". Ce dernier veut restituer un pouvoir à la noblesse, qu'il perçoit non seulement comme un intermédiaire bénéfique entre le souverain et le peuple mais encore comme un contre-pouvoir utile à la puissance royale, contre-pouvoir à la fois naturel et en quelque sorte interne à la monarchie ; seulement le parti des Ducs insiste en

<sup>14</sup> Sur la pensée politique de Boulainviller, voir Renée Simon, Henry de Boulainviller..., 1<sup>ère</sup> Partie, "La politique et l'histoire nationale", chapitre II, "Les idées sur la noblesse", Paris, s.d., p. 52-109.

conséquence sur le dégradé nécessaire du pouvoir, et cette échelle hiérarchique s'applique d'abord à la noblesse : le roi, au-dessus de tous mais non pas seul, puis les princes du sang, les ducs et pairs, etc... Les petits nobles, tel Bou-lainviller, n'ont plus grand mot à dire, sauf mérite exceptionnel. C'est toute l'ambiguïté d'un libéralisme politique fondé sur la nostalgie de pouvoirs perdus et en même temps porteur d'une conception neuve du pouvoir. Nouveauté aussi quand ce libéralisme politique se traduisait en libéralisme économique. Le parti des Ducs - des ducs de Beauvillier, Chevreuse, Saint-Simon, etc. .. - plaçait tous ses espoirs dans le duc de Bourgogne, petit-fils de Louis XIV et héritier du trône. La mort précoce du Dauphin lui porta un coup sévère, mais une partie de ses idées inspira encore la Régence<sup>15</sup>.

Le parti des Ducs eut la chance de compter en son sein un théoricien de la valeur de Fénelon, qui donna à ses idées une coloration religieuse prononcée. Favorable à un gouvernement des conseils - composés principalement d'aristocrates - plutôt que des ministres, partisan d'une restauration du pouvoir économique de la noblesse que, très lucidement, il sait nécessaire à son pouvoir politique, Fénelon en même temps ne conçoit le pouvoir qu'au service du bien commun et de la paix intérieure et extérieure, et cela l'entraîne d'une part à pressentir le rôle déterminant d'une politique économique dans le bonheur du peuple et à énoncer des propositions concrètes étonnamment précises et modernes en la matière, d'autre part à lutter par le Droit contre toute tentation du pouvoir de se prendre lui-même comme fin, ce qui l'amène souvent jusqu'à des formules qui préfigurent la Déclaration des Droits de l'Homme et nos plus ré-

<sup>15</sup> Il ne faut évidemment pas imaginer le parti des Ducs comme un parti au sens actuel du terme mais seulement comme une mouvance de gens assez proches idéologiquement. L'abbé de Saint-Pierre, personnage pittoresque mais marginal, n'en est pas très éloigné en beaucoup de ses projets.

cents préambules constitutionnels<sup>16</sup>. A la religion du pouvoir, Fénelon substitue la religion de la Loi - et de la Loi écrite<sup>17</sup>.

La question du pouvoir gît donc au coeur de la riche réflexion politique du XVIIe siècle. L'écriture même est comme marquée par les différentes conceptions qui s'en proposent. Un Bossuet, qui allie certitude née de la Révélation et volonté de faire triompher ordre, nature et raison, rédige sa Politique sous la forme d'une démonstration scientifique, "more geometrico", en contradiction avec le lyrisme de son style habituel, mais comme contraint par l'objet même de son travail et peut-être par souci de donner à la politique la rigueur de la science, en ce grand siècle de la mathématisation de toute connaissance. Par un de ces nombreux paradoxes, comme nous en avons relevé souvent, cet ouvrage "tiré des propres paroles de l'Écriture Sainte" inaugure les sciences politiques. Un La Bruyère s'éloigne de cette majestueuse sérénité. L'affrontement des petits et des grands se traduit chez lui par une écriture de l'antithèse et du paradoxe qui met à nu les oppositions en supprimant tout l'enrobement des liaisons et de l'appareil syntaxique. Au contraire, la volonté d'harmonie par diffusion du pouvoir au long d'une hiérarchie en forme de dégradé social se transcrit dans l'oeuvre de Fénelon par la fluidité du style, qui tend à effacer la visibilité des contradictions. Dans leurs différences mêmes, toutes ces écritures révèlent qu'après le bel ordre classique nous entrons dans un âge de

<sup>16</sup> "Les hommes naissent libres et indépendants", Dialogues des morts, XXXIV, (Camille et Coriolan).

<sup>17</sup> Sur les théories politiques et économiques de Fénelon et sur l'"aristocratie" de Fénelon, voir F.X. Cuche, une Pensée sociale catholique : Fleury, La Bruyère, Fénelon. Paris, 1991, en particulier p. 287-335 ("Le modèle social"), p. 487-493 ("Fénelon et l'allègement du poids de l'Etat"), p. 494-500 ("Le préjugé aristocratique de Fénelon"). On y trouvera une comparaison avec les idées de Saint-Simon, de Chevreuse, etc...

transition. Profondément religieuse dans son essence, la pensée politique du pouvoir en cette fin de XVIIe siècle prépare pourtant - nouveau paradoxe ! - la pensée laïcisée des Lumières. De ce point de vue, il y a moins rupture ou crise de conscience qu'évolution ininterrompue. La réflexion sur l'égalité devant le souverain ou sur la diffusion du pouvoir, sur le bonheur du peuple comme raison d'être du pouvoir, sur le pouvoir comme fonction et non comme propriété, et sur son exercice comme service, sur les idées de contrat, de Nation, sur le rapport entre la Loi et le pouvoir, entre le pouvoir et les contre-pouvoirs, bref la réflexion sur la définition des conditions de naissance et de légitimité du pouvoir, entreprise pour une part dès le début des temps modernes, aboutit en cette fin du règne du Roi-Soleil à une richesse, une complexité et une finesse d'analyse qui offriront aux "philosophes" les concepts et les instruments nécessaires pour penser leurs audaces futures.