Arlette Jouanna

LE PRINCE ABSOLU

Apogée et déclin de l'imaginaire monarchique

L'ESPRIT DE LA CITÉ
GALLIMARD

L'Esprit de la cité

Du même auteur

Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVIe siècle, Paris, Hachette, 1977.
Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661), Paris, Fayard, 1989.
La France du XVIe siècle (1483-1598), Paris, PUF, 1996 ; 5e éd., 2012.
La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État. 24 août 1572, Paris, Gallimard, coll. « Les Journées qui ont fait la France », 2007.
Le Pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté, Paris, Gallimard, coll. « L'Esprit de la cité », 2013.

EN COLLABORATION

Histoire et Dictionnaire des guerres de Religion, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1998.
La France de la Renaissance. Histoire et dictionnaire, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2001.
Des États dans l'État. Les États de Languedoc de la Fronde à la Révolution, Genève, Droz, 2014.

Arlette Jouanna

LE PRINCE ABSOLU

APOGÉE ET DÉCLIN DE L'IMAGINAIRE MONARCHIQUE

GALLIMARD

© *Éditions Gallimard, 2014.*

Couverture : Hyacinthe Rigaud, *Louis XIV, roi de France, portrait en pied en costume royal* (détail).
Musée du Louvre, Paris. Photo © RMN-Grand Palais (musée du Louvre)/Hervé Lewandowski.

Vostre trône ayant donc la Piété pour principal appuy, vous règnerez vrayement en Prince absolu, parce que vos commandemens ayant la Loy de Dieu pour règle souveraine, seront accomplis avec tant d'obéissance [...] que vous serez craint, servy et honoré d'un chacun.

Le Prince absolu (1617)

INTRODUCTION

À la fin du règne d'Henri IV, un juriste, Pierre de L'Hommeau, déclarait avec une tranquille assurance qu'en France les rois « commandaient absolument », et cela dès les origines de la monarchie. Pourtant, quelque cinquante ans plus tôt, un autre éminent juriste, Étienne Pasquier, avait affirmé exactement le contraire : jamais, à l'en croire, les souverains français ne s'étaient servis de leur pouvoir absolu[1]. Ces jugements contradictoires révèlent un surprenant changement de regard sur la nature du pouvoir royal.

Pour tenter de comprendre cette mutation, on doit rappeler l'ampleur du bouleversement religieux et politique survenu au cours de la seconde moitié du XVIe siècle. Dans le sillage de Luther puis de Calvin, les adeptes de la Réforme protestante avaient rejeté l'autorité du pape et accusé l'Église catholique de trahir le message évangélique. À partir de 1562, huit guerres de Religion déchirèrent le royaume ; les protestants, bien que restés minoritaires, finirent par obtenir la légalisation partielle de leur culte, imposée en 1598 par l'édit de Nantes. On a du mal, aujourd'hui, à imaginer le séisme idéologique induit par la reconnaissance officielle de la dualité confessionnelle — situation originale en Europe, Pologne mise à part. Elle signifiait la rupture de l'unité de religion, jusque-là considérée comme essentielle à la survie du corps politique. Il fallait désormais admettre que les protestants et les catholiques, désunis par leur foi, demeuraient malgré tout unis par leur appartenance au même pays et leur qualité de sujets d'un même roi. Prodigieuse nouveauté, que le chancelier Michel de L'Hospital annonçait dès janvier 1562 en des paroles

prophétiques : on pouvait être *à la fois* un mauvais chrétien et un bon citoyen[2].

Ce corps politique disjoint, religieusement démembré, méritait-il encore la bénédiction divine ? Dieu acceptait-il d'être adoré de deux façons différentes, comme si — hypothèse angoissante — il y avait plusieurs voies d'accès à la vérité ? Ces interrogations pesaient lourd dans les consciences. Depuis des siècles, en effet, prévalait l'idée que la cité terrestre devait refléter l'ordre juste établi par Dieu dans tout l'univers. Pour bien gouverner, le roi s'efforçait de connaître cet ordre juste et d'y conformer la société humaine. Il n'était pas censé y parvenir tout seul ; avant de promulguer une ordonnance relative à l'administration du royaume, il consultait son Conseil et soumettait la future loi à l'examen des cours dites « souveraines » — les parlements dans le domaine judiciaire, les cours des aides et les chambres des comptes pour les finances — afin qu'elles l'enregistrent et la publient. En d'autres termes, une mesure royale passait par le filtre d'une délibération, simplement consultative dans le cas du Conseil ou suivie d'un vote dans celui des cours, qui en certifiait la justice et l'adéquation aux traditions antérieures. Il s'écoulait donc un certain laps de temps entre l'énoncé de la volonté monarchique et sa mise en application ; l'obéissance se trouvait ainsi différée, exigible seulement après la « vérification » opérée par les cours souveraines. Au terme de ce processus, les décisions prises n'émanaient plus de l'individu royal : elles provenaient du « Roi en tant que Roi », éclairé par ses conseillers et ses magistrats.

Cette représentation traditionnelle de la monarchie laissait néanmoins au pouvoir absolu une marge d'action, qui consistait à court-circuiter les instances de délibération et à exiger une obéissance immédiate ; il dérogeait par là aux règles du bon gouvernement. Selon la définition juridique issue du droit romain, « absolu » signifiait « délié des lois » (*legibus solutus*), c'est-à-dire affranchi non seulement des lois existantes mais aussi, comme l'indiquait en 1531 le conseiller au parlement de Paris Barthélemy de Chasseneux, de « tout le droit[3] ». Un tel pouvoir était considéré comme utile dans les temps « extraordinaires », pour faire face à un péril urgent menaçant le roi

et l'État ; une nécessité impérieuse demandait une action rapide, car prendre le temps de délibérer ferait courir un risque inutile. Toutefois, c'était aussi un pouvoir dangereux, à réserver strictement aux situations d'exception ; ses abus, aux mains d'un prince tyrannique, s'avéraient pires que le mal auquel il prétendait remédier. C'est pourquoi Étienne Pasquier louait les souverains français d'avoir été assez habiles pour ne s'être jamais laissé acculer à l'utiliser.

De ce fait, avant les guerres de Religion, la monarchie n'était pas volontiers appelée « absolue » ; on la disait plutôt « mixte ». « La simple et absoluë Monarchie, écrivait en 1551 le juriste Charles Dumoulin, aisément se convertit en Tyrannie » ; pour éviter ce risque, mieux valait un régime composé des « trois espèces de gouvernements et polices », à savoir la monarchie, l'aristocratie et la démocratie[4]. Selon les différents auteurs, il revenait tantôt aux États généraux et provinciaux, qui consentaient l'impôt, tantôt aux parlements de représenter l'élément démocratique ; les membres du Conseil incarnaient l'élément aristocratique. L'idéal du régime mixte exprimait la certitude que la tâche d'accorder l'ordre humain à l'ordre divin devait être collective. Le roi n'était pas le seul médiateur politique entre le ciel et la terre ; les sages de son Conseil et les juges de ses cours souveraines le secondaient dans cette mission.

La déchirure religieuse fracassa ce modèle. Chaque fois que le monarque voulut, pour mettre fin aux affrontements, instaurer une coexistence pacifique entre protestants et catholiques, il se heurta à des oppositions farouches au sein du Conseil et des parlements ; ces institutions, à qui précisément incombait le soin de lui indiquer le chemin de la raison, se montraient divisées et inaptes à donner un avis impartial. La loi divine de justice ne possédait plus le même sens pour les convictions antagonistes ; le consensus sur le bon gouvernement se révélait impossible. Le roi dut alors se poser en arbitre entre les passions partisanes et, pour cela, se forger un espace politique nouveau. Chacun des édits de pacification qui mirent fin aux

guerres civiles proclama l'obligation de dissocier, au moins momentanément, l'appartenance confessionnelle et le lien civique, en attendant que la grâce divine permît une réconciliation future. Ce temps provisoire — indéterminé à vues humaines — introduisait une catégorie inédite dans la vieille antinomie entre temps ordinaire et temps extraordinaire ; le souverain pouvait y exercer sa liberté, prendre les mesures adaptées aux circonstances et les prescrire aux adversaires. Dans ce but, il s'affirma seul capable de connaître le dessein divin, désormais inintelligible à ses sujets. À l'absolu d'une loi transcendante, lisible par tous et s'imposant au prince, succédait l'absolu du vouloir royal, intrinsèquement juste puisque mystérieusement conforme à la volonté de Dieu ; le pouvoir absolu en garantissait l'exécutabilité immédiate.

Au monarque revenait la prérogative de dire le droit ; on passait insensiblement du *jus quia justum* au *jus quia jussum*, à savoir du droit enraciné dans une Justice supérieure au droit simplement décrété par le roi[5]. À terme, le juste risquait de se confondre avec le légal. Deux grands esprits contribuèrent à ouvrir cette perspective, sans pourtant l'explorer jusqu'au bout : Bodin et Montaigne. Le premier, dans *Les Six Livres de la République* (1576), affirma que « les loix du Prince souverain, [enc]ores qu'elles fussent fondées en bonnes et vives raisons, néantmoins qu'elles ne dépendent que de sa pure et franche volonté » : il fallait donc leur obéir parce qu'elles représentaient le commandement du roi et non à cause de la bonté de leur objet. Montaigne formula encore plus brutalement une proposition analogue, dans le troisième livre des *Essais* (1588) : « Or les loix se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix[6]. »

Un précédent ouvrage a retracé cette évolution[7]. Elle fut lente, entravée par des résistances acharnées, jalonnée de retours en arrière ; l'avènement, à deux reprises, de rois enfants ou adolescents et, pis encore, l'assassinat d'Henri III en 1589 la retardèrent. En dépit de ces facteurs d'affaiblissement, le roi s'auréola peu à peu d'une sacralité nouvelle, attachée à sa personne et non plus seulement à sa dignité comme auparavant. La notion de *sacré* est d'un maniement délicat ;

pour reprendre l'une des meilleures définitions qui en aient été données, « il y a sacré lorsqu'il y a attestation tangible de l'au-delà dans l'ici-bas, matérialisation de l'invisible dans le visible — dans un lieu, un corps, un objet[8] ». Le lieu de cette matérialisation était jadis la communauté politique tout entière, assimilée à un corps dont le roi était la tête ; dorénavant c'était le prince lui-même. Le lien avec l'invisible restait assuré, au prix d'un rétrécissement à la simple médiation royale. En conséquence, le corps politique se trouva désacralisé, séparé du monarque par une distance de plus en plus infranchissable, présumé incapable de connaître la volonté divine et finalement tenu d'obéir sans discuter. Contre cette désacralisation s'insurgea la Sainte Ligue catholique ; sa violente protestation occasionna dans les années 1590 les désordres les plus graves des guerres civiles, sans parvenir pour autant à s'imposer. La mouvance des « Politiques », composée de modérés des deux bords, fit triompher le désir de paix ; les magistrats des cours souveraines, qui en formaient une part importante, se résignèrent — pour un temps — à mettre en sourdine le rôle médiateur qu'ils prétendaient exercer avec le roi et proclamèrent à l'envi le caractère miraculeux de la victoire d'Henri IV sur ses ennemis. La main de Dieu se montrait à l'évidence dans ce souverain providentiel qui avait sauvé la France de l'abîme.

✧

À la fin du XVIe siècle, les conditions étaient réunies pour faire du pouvoir absolu non plus un pouvoir d'exception mais un pouvoir ordinaire. Est-ce à dire qu'il n'était plus considéré comme dangereux ? Pas tout à fait ; la vieille méfiance demeurait présente chez bien des esprits. La manière parfois brutale avec laquelle Henri IV exerça son autorité suffit à la faire resurgir ; quand il fut assassiné, il y avait dans le royaume, pour reprendre une formule célèbre, beaucoup de « Ravaillac de cœur[9] ». Toutefois, le souvenir des horreurs perpétrées lors des guerres civiles hantait encore les mémoires ; les dissensions religieuses gardaient leur acuité, comme en témoigna la reprise des conflits dans les années 1620. De sourds mécontentements

travaillaient le pays ; tout au long du règne de Louis XIII et au début de celui de Louis XIV, des révoltes paysannes et nobiliaires menacèrent gravement l'autorité royale. Ces troubles entretenaient la peur de l'anarchie. Dans ces conditions, le besoin de croire en la sagesse surhumaine d'un roi censé être spécialement choisi par Dieu et posséder seul la connaissance de son dessein pour la France ne pouvait que s'affirmer avec une vigueur croissante. Il prit alors une forme neuve ; au début simple croyance dictée par le désir de donner un sens à des événements tragiques, il se transforma en adhésion à un véritable dogme absolutiste que des publicistes royaux se chargèrent de définir et de marteler.

Le présent ouvrage se propose d'analyser cette transformation et ses conséquences. Dans un premier temps seront retracées les modalités de la diffusion de ce dogme, que ses propagateurs présentèrent comme une vérité à accepter aveuglément sous peine de mettre en danger la survie du royaume. Cependant, ces apologistes du pouvoir royal ne se contentèrent pas d'amplifier de façon remarquable la portée religieuse des thèses de leurs prédécesseurs : une deuxième étape de l'enquête identifiera dans leurs œuvres, sous la figure de la raison d'État, l'ébauche d'une notion singulière, celle de l'impersonnalité de l'État. Les résistances persistantes à ces nouveautés seront abordées dans une troisième partie ; en dernier lieu, sera évoquée la dimension étonnamment charnelle donnée par Louis XIV à l'État absolu, entreprise dont l'éclat éblouissant révéla paradoxalement « la contradiction politique inexpiable fichée au cœur de la monarchie absolutiste » et finit par dévoiler l'épuisement de l'imaginaire de la royauté[10].

Ce parcours s'appuie, sans prétendre à l'exhaustivité, sur la production foisonnante des traités théoriques et des libelles, des correspondances et des mémoires, des œuvres littéraires et picturales — tout en tenant compte de la nature parfois polémique de ce corpus et en s'interrogeant sur sa réception dans le « public ». Il s'agit d'éclairer le sens des idées, des attitudes et des sentiments répertoriés par leur contexte événementiel ou institutionnel et d'en dégager en même temps la valeur politique et philosophique. Ainsi

conduit, ce travail cherchera à comprendre ce que représentait pour les Français du XVIIe siècle l'acceptation progressive du pouvoir absolu et à mesurer le relatif consensus qui s'est établi à son sujet. Pour autant, la foi en la sacralité du prince n'a jamais étouffé une contestation tantôt cachée, tantôt manifeste, qui devait conduire à un doute annonciateur des Lumières. Au cours de cette évolution contrastée, le concept de pouvoir absolu n'aura cessé de susciter débats et réflexions sur les fondements de l'autorité, les limites de l'obéissance et les garanties de la liberté.

Première partie

UNE FOI TEMPORELLE

1

NAISSANCE D'UN DOGME POLITIQUE

Sous le règne d'Henri IV s'était solidement accréditée l'idée que le roi bénéficiait d'une élection divine ; il fallait donc lui obéir avec une particulière ferveur. Dieu lui-même avait institué la puissance absolue et gravé de son doigt un divin caractère sur la face du souverain : voilà la « créance » qu'il convenait d'imprimer dans tous les cœurs, écrivait en 1611 l'avocat au parlement Jean Bédé de La Gormandière[1]. Vingt ans plus tard, François de Colomby, futur membre de l'Académie française créée par Richelieu, se faisait plus catégorique encore : « Il ne suffist pas que les Princes soient autorisez du Ciel ; il faut que leurs subjects le croyent[2]. »

En insistant sur la nécessité de développer chez les gouvernés la croyance en la surhumanité du monarque, ces auteurs manifestaient le sentiment que nulle domination ne saurait subsister longuement si sa légitimité n'est pas reconnue par ceux sur lesquels elle s'exerce ; faire de leur adhésion un impératif religieux constituait un moyen d'en garantir la solidité. Reste que la foi présentée comme le fondement de la soumission était instrumentalisée au profit du pouvoir séculier. L'autorité n'était plus tout à fait celle que saint Paul avait définie dans le passage fameux du chapitre XIII de l'épître aux Romains où il déclarait que toute puissance venait de Dieu : ce que, dans ce texte, l'apôtre disait divinement ordonné, c'était la puissance et non les puissants. Désormais le droit divin s'attachait aux puissants eux-mêmes plus encore qu'à leur fonction.

La répulsion provoquée par le souvenir des désordres ligueurs facilita pour le plus grand nombre l'acceptation d'une telle évolution, qui

conférait au prince le charisme indispensable pour imposer la coexistence pacifique entre les confessions ; toutefois les catholiques les plus exigeants continuèrent à en ressentir un profond malaise. Leur ressentiment allait se réveiller avec une vigueur accrue au cours de la première moitié du XVIIe siècle et poser à nouveau la vieille question des relations entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ; les penseurs politiques furent de la sorte amenés à faire de la sacralité du roi un véritable dogme.

La nouvelle querelle du droit divin

La polémique au sujet de la loi salique, aux États généraux de 1593, avait donné une actualité brûlante à la notion de droit divin : les partisans du roi présentèrent cette loi comme l'instrument légal dont Dieu s'était servi afin de promouvoir le souverain de son choix[3]. Cette thèse suggérait qu'Henri IV jouissait d'une investiture divine *immédiate*. Elle allait à l'encontre des doctrines classiquement soutenues par le pape, qui prétendait être la seule puissance immédiatement investie par Dieu, c'est-à-dire sans aucune médiation ; les puissances temporelles, quant à elles, n'auraient été instituées que *médiatement*, par l'intermédiaire du peuple, censé leur avoir aliéné pour toujours le pouvoir dont le Créateur l'aurait doté à l'origine. En vertu de cette prééminence, le pape revendiquait au Moyen Âge le droit de s'immiscer *directement* dans les affaires intérieures des différents pays. Certes, il ne maintenait plus une telle exigence ; il continuait cependant à assurer qu'il pouvait intervenir *indirectement* pour dénoncer les abus d'un souverain impie, voire exhorter les sujets à se soustraire à son obéissance.

L'enjeu était de taille. Se trouvaient en cause à la fois l'autonomie du pouvoir royal et la source de sa légitimité. La théorie du droit divin médiat des rois attribuait au peuple une dignité sans doute virtuelle mais ontologiquement première ; en conséquence, l'éminent jésuite Francisco Suarez, dont les *Disputationes metaphysicae* (1597) connaissaient un succès européen, accordait une place au consensus des sujets