

Année
2005/1

Revue publiée avec le concours du CNRS et du CNL T. 126, 5^e S.

Revue de Synthèses

De l'édit de Nantes à la Révocation

Croyant, sujet et citoyen

Catherine Secretan, Ghislain Waterlot
François Laplanche, Hubert Bost et Nicolas Piqué

Stéphane Haffmayer :
Information et espace public
La presse périodique en France au XVII^e siècle

Isabelle Moreau :
Libertinage et philosophie

Comptes rendus

ÉDITIONS



RUE D'ULM

FONDATION
POUR LA
SCIENCE

Revue de Synthèse

Revue semestrielle
publiée avec le concours
du Centre national de la recherche scientifique
et du Centre national du livre

avec le soutien
du ministère de l'Enseignement supérieur et de la recherche,
de l'École normale supérieure
et de l'École des hautes études en sciences sociales

Cinquième série
Année 2005/1
Série générale : tome 126

ÉDITIONS



RUE D'ULM

FONDATION
POUR LA
SCIENCE

Fondation « Pour la science »
Centre international de synthèse
Direction : Michel Blay et Éric Brian

Revue de synthèse

Revue semestrielle fondée en 1900 par Henri Berr

Directeur de la publication et rédacteur en chef : Éric Brian

Secrétaire de rédaction : Agnès Biard, assistée de Laurie Catteeuw

Comité de rédaction

Charles Alunni, Étienne Anheim, Claude Blanckaert, Michel Blay,
Dominique Bourel, Philippe Boutry, Jean-Pierre Cléro, Jochen Hoock,
Dominique Margairaz, Henri-Jean Martin, Pierre-François Moreau,
Jean-Claude Perrot, Olivier Remaud, Dinah Ribard, Jean-Marc Rohrbasser

Comité de lecture

Guy Beaujouan, Jacques Brunschwig, Paolo Casini,
Roger Chartier, Joël Cornette, Robert Darnton, Robert Fox,
Dominique Julia, Reinhart Koselleck, Evrett Mendelsohn,
Stéphane Michaud, Jean Mosconi, Mona Ozouf,
Pierre Pellegrin, Roshdi Rashed, Daniel Roche,
Jean-Claude Schmitt, Pierre Vidal-Naquet

Direction et rédaction

Fondation « Pour la Science »
Centre international de synthèse
Caphés-Ums 2267 CNRS, 4, rue Lhomond, F-75005 Paris
Tél. +33(0)1 55 42 83 11 - Fax +33(0)1 55 42 83 19
revuedesyntese@ens.fr
<http://www.ehess.fr/acta/synthese>

Publication et diffusion

Éditions Rue d'Ulm, École normale supérieure
45, rue d'Ulm, F-75005 Paris
www.presses.ens.fr

Les textes publiés n'engagent que leurs auteurs

© 2005 Fondation « Pour la science »
Centre international de synthèse
et Éditions Rue d'Ulm

De l'édit de Nantes à la Révocation

Croyant, sujet et citoyen

Présentation

- 7 Nicolas PIQUÉ et Ghislain WATERLOT
L'actualité de l'édit de Nantes
The timelessness of the Edict of Nantes

Articles

- 15 Catherine SECRETAN
L'édit de Nantes et l'indifférence hollandaise. L'idée d'une autre tolérance
The Edict of Nantes and the indifference of Holland. The idea of another tolerance
- 33 Ghislain WATERLOT
La tolérance et la crainte. La relation au pouvoir sous le régime de l'édit de Nantes. Agrippa d'Aubigné et Moïse Amyraut
Tolerance and fear. The relationship with those in power under the regime of the Edict of Nantes. Agrippa d'Aubigné and Moïse Amyraut
- 51 François LAPLANCHE
Ordre des décrets divins, hiérarchie des droits humains
The order of divine decrees, the hierarchy of human rights
- 67 Hubert BOST
Des porte-parole protestants au chevet de l'édit de Nantes moribond
Protestant spokesmen at the deathbed of the moribund Edict of Nantes
- 91 Nicolas PIQUÉ
Diversité des réactions réformées à la Révocation. L'esprit du monde en question
The diversity of Reformed reactions toward the Revocation. The spirit of the world in question

*

- 109 Stéphane HAFFEMAYER
Information et espace public. La presse périodique en France au XVIII^e siècle
Information and public space. The periodical press in France in the XVIIIth century

Chronique de la recherche

- 139 Isabelle MOREAU
Libertinisme et philosophie
Libertinism and philosophy

Comptes rendus

DE LA RÉFORME AUX GUERRES DE RELIGION

- 161 CROUZET (Denis)
La Genèse de la Réforme française, 1520-1562 (E. Lehmann)
- 164 CROUZET (Denis)
La Sagesse et le malheur. Michel de L'Hospital, chancelier de France (F. Billacois)
- 167 BIOT (Brigitte)
Barthélemy Aneau, régent de la Renaissance lyonnaise (E. Lehmann)
- 167 ANEAU (Barthélemy)
Alector ou le coq. Histoire fabuleuse. Éd. par Marie Madeleine FONTAINE. T. I et II (E. Lehmann)
- 169 *Monluc, d'Aubigné, deux épées, deux plumes*. Actes du colloque « Monluc, d'Aubigné. Les événements en Aquitaine après 1560 », organisé par la Société française d'étude du seizième siècle et le centre Matteo Bandello d'Agen, tenu à Agen, Estillac, Casteljaloux, Nérac, les 4-6 octobre 1996, textes réunis par Jean CUBELIER DE BEYNAC et Claude-Gilbert DUBOIS, av.-pr. de Marie-Thérèse FRANÇOIS-PONCET, postf. de Madeleine LAZARE (L. Bourquin)
- 171 PONCET (Olivier)
Pomponne de Bellièvre (1529-1607). Un homme d'État au temps des guerres de Religion. Préf. Bernard BARBICHE (L. Bourquin)
- 174 *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes, 1598*. Éd. Michel GRANDJEAN et Bernard ROUSSEL, collab. François Bos et Béatrice PERREGAUX ALLISSON (M. Cassan)
- 177 *Tolérance et intolérance. De l'édit de Nantes à nos jours*. Dir. Guy SAUPIN, préf. Jean-Marc AYRAULT et Edmond HERVÉ (M. Cassan)

RELIGION ET POLITIQUE

- 178 *La Paix*. Introd., choix de textes, comment., vade-mecum et bibliogr. par Mai LEQUAN (D. Sabbagh)
- 182 DAGEN (Jean)
Entre Épicure et Vauvenargues. Principes et formes de la pensée morale (C. Nicco)
- 185 LOGNA-PRAT (Dominique)
Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150 (D. Lett)
- 188 *Histoire de la pensée politique moderne, 1450-1700*. Éd. orig. en langue anglaise sous la dir. de James Henderson BURNS, avec la collab. de Mark GOLDIE, éd. en langue française réalisée par Jacques MÉNARD et Claude SUTTO (A. Tallon)
- 191 NAGLE (Jean)
La Civilisation du cœur. Histoire du sentiment politique en France, du XII^e au XIX^e siècle (L. Bourquin)
- 193 QUANTIN (Jean-Louis)
Le Rigorisme chrétien (F. Laplanche)
- 195 TALLON (Alain)
La France et le concile de Trente (1518-1563) (F. Laplanche)
- 198 *Port-Royal et l'histoire* (M. Cottret)
- 200 MOREAU (Pierre-François) et ROBÉLIN (Jean), éd.
Langage et pouvoir à l'âge classique (C. Nicco)

- 203 LABROT (Gérard)
Sisyphes chrétiens. La longue patience des évêques bâtisseurs du royaume de Naples (1590-1760) (P. Dubourg Glatigny)
- 206 CASTELNAU-L'ESTOILE (Charlotte de)
Les Ouvriers d'une vigne stérile. Les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620 (J. Proust)
- 209 QUANTIN (Jean-Louis)
Le Catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713) (F. Laplanche)
- 212 MACINTYRE (Alasdair)
Après la vertu. Étude de théorie morale. Trad. de l'anglais par Laurent BURY (G. Radica)
- 215 MAIRE (Catherine)
De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle (N. Piqué)
- 218 CHAUNU (Pierre), FOISIL (Madeleine) et NOIRFONTAINE (Françoise de)
Le Basculement religieux de Paris au XVIII^e siècle. Essai d'histoire politique et religieuse (M. Cottret)
- 221 BARBEYRAC (Jean)
Écrits de droit et de morale. Prés. par Simone GOYARD-FABRE (M. Cottret)
- 223 ESPAGNE (Michel)
Les Juifs allemands de Paris à l'époque de Heine. La translation ashkénase (N. Waszek)
- 225 FOUILLOUX (Étienne)
Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962) (F. Laplanche)
- 227 *La Morale des moralistes.* Textes recueillis par Jean DAGEN (P. Busson-Martello)
- 229 THIERRY (Patrick)
La Tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus (J. Saada-Gendron)

SOCIÉTÉ ET POUVOIR

- 232 *Les Serviteurs de l'État au Moyen Âge.* XXIX^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Pau, mai 1998, av.-pr. de Claude GAUVARD (V. Theis)
- 235 GUICCIARDINI (Francesco)
Écrits politiques. Discours de Logroño, 1512. Dialogue sur la façon de régir Florence, 1521-1525. Introd., trad., postf. et notes par Jean-Louis FOURNEL et Jean-Claude ZANCARINI (A. Tallon)
- 237 VALADIER (Paul)
Machiavel et la fragilité du politique (A. Cugno)
- 240 *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique.* Sous la dir. d'Yves-Charles ZARKA (C. Larrère)
- 242 ROHAN (Henri de)
De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté. Éd. établie, introduite et annotée par Christian LAZZERI (C. Nadeau)
- 245 LAURAIN-PORTEMER (Madeleine)
Une tête à gouverner quatre empires. T. II : Études mazarines (L. Bourquin)

- 248 TOLAND (John)
Nazarenus. Éd. Justin CHAMPION (D. Weber)
- 251 SPECTOR (Céline)
Montesquieu, les Lettres persanes. De l'anthropologie à la politique (G. Radica)
- 254 FARRACHI (Armand)
Rousseau ou l'état sauvage (G. Lepan)
- 256 AGAMBEN (Giorgio)
Homo sacer. I : Le pouvoir souverain et la vie nue. Trad. de l'italien par Marilène RAIOLA (B. Karsenti)
- 259 MERLE (Jean-Christophe)
Justice et progrès. Contribution à une doctrine du droit économique et social (M. Xifaras)
- 261 HABERMAS (Jürgen)
Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique. Trad. de l'allemand par Rainer ROCHLITZ (S. Haber)

Ce numéro de la *Revue de synthèse*, intitulé « De l'édit de Nantes à la Révocation. Croyant, sujet et citoyen », paraît à point nommé, au printemps 2005, alors que le centenaire de la loi de séparation de l'Église et de l'État réveille d'anciens débats ou en suscite de nouveaux ; tandis que l'actualité internationale, jour après jour, répète cruellement que l'exercice de la liberté de penser en matière politique et religieuse demeure un combat. Il importe d'arracher la réflexion aux lieux communs éphémères, de lui procurer une perspective longue, en l'occurrence, de quatre siècles. L'histoire intellectuelle de la formation, en France et par voie de conséquence en Europe, de la conscience politique et religieuse y trace une ligne de fuite singulière. On l'apprécie aisément après la série de manifestations scientifiques et de publications qui avait marqué le quatrième centenaire de l'édit de Nantes, il y a déjà sept ans. Le dossier à partir duquel le numéro a été bâti provient de l'une d'entre elles. Il a fait l'objet d'importants approfondissements, comme c'est l'usage dans la Revue, de telle sorte qu'à la réflexion initiale menée au cours des journées du CERPHI s'ajoute un bilan critique des recherches spécialisées. Le volume était sous presse pendant l'été 2002 quand la *Revue de synthèse* s'est trouvée dans l'impossibilité de paraître (voir « Aux lecteurs », *Revue de synthèse*, 5^e sér., année 2002, p. 1-5, sorti en novembre 2004). C'est dire que les auteurs de ce numéro-ci et ses animateurs, Nicolas Piqué et Ghislain Waterlot, ont fait preuve d'une patience exemplaire. Qu'ils en soient ici chaleureusement remerciés.

La Rédaction

L'ACTUALITÉ DE L'ÉDIT DE NANTES

Nicolas PIQUÉ et Ghislain WATERLOT

Les commémorations de l'édit de Nantes n'ont pas manqué à l'occasion de la célébration du quatrième centenaire de sa promulgation ; nous donnons, à la fin de cette présentation, une liste bibliographique des parutions les plus récentes. L'ensemble des articles que nous proposons dans ce numéro entend présenter une double originalité. Tout d'abord, il aborde la question du régime de coexistence instauré par l'Édit dans la longue durée de son application, en analysant les effets produits durant presque un siècle. La chronologie propre aux célébrations a en effet inversé l'ordre historique en traitant dès 1985 la Révocation avant la promulgation ; nous avons choisi d'étudier la dynamique de l'édit de Nantes jusqu'aux positions du Refuge qui en résultent. Mais, surtout, les différentes contributions ne s'en tiennent pas à une approche strictement historique et factuelle ; elles tentent de scruter et de mettre en lumière les enjeux proprement philosophiques et conceptuels analysés à partir des écrits de défense de l'Édit, fonction de la nouveauté de la situation qu'il instaure.

Cette approche s'appuie sur un principe de lecture, selon lequel la philosophie ne saurait être limitée à une suite de traités systématiques et abstraits dont la logique de succession serait anhistorique, relevant d'une *philosophia perennis*. Contrairement à cette représentation, à laquelle on la cantonne peut-être trop souvent, il nous semble que la philosophie, dans ses effets textuels, peut aussi résulter d'un contexte historique qui en détermine en partie la production conceptuelle. Une telle liaison est d'autant plus nécessaire en philosophie politique que de nombreuses œuvres politiques ont été écrites en écho à une situation politique spécifique.

Par ailleurs, cette compréhension des liens entre philosophie et contexte historique a également des conséquences sur les pratiques de lecture des textes. Une telle lecture doit nécessairement faire intervenir le contexte historique : ce dernier ne saurait devenir à lui seul l'unique principe herméneutique, mais il permet d'éclairer l'utilisation des arguments constitutifs

des textes, arguments dont les plus classiques et les plus traditionnels doivent être lus et compris à la lumière nouvelle du contexte étudié. L'espace du texte philosophique cesse dès lors d'être un espace clos, régi uniquement par une logique abstraite, pour s'ouvrir à l'air du temps, sans pour autant pouvoir y être réduit.

Une telle méthode de lecture n'est pas nouvelle dans les pays anglo-saxons; elle y relève même d'une discipline, l'histoire des idées, guère mise en œuvre en France. Elle est accompagnée de principes méthodologiques contextualistes, dont Quentin Skinner a contribué à fixer les principaux¹. Cette manière d'ouvrir la philosophie sur l'histoire, en s'intéressant par conséquent à des textes que la tradition universitaire ne reconnaissait pas comme proprement philosophiques, n'est encore guère pratiquée en France, même si l'œuvre de Michel Foucault a contribué à ouvrir une telle voie, dans une perspective spécifique, nietzschéenne, qui n'est toutefois pas la nôtre dans ce volume.

C'est donc dans le cadre de cette relation entre enjeux philosophiques et contexte historique que s'inscrivent l'ensemble des articles réunis ici.

L'édit de Nantes, en instaurant une coexistence entre deux confessions sous l'autorité d'un État régi par des lois communes, ne pouvait pas manquer d'interroger les fondements et les principes traditionnels, pour partie théologiques, de cet État. Les auteurs réformés analysés, face aux remises en cause très rapides dont l'Édit va être l'objet, vont mobiliser des arguments à même de défendre cette nouvelle situation politique. En fonction de ce contexte, ils vont produire des défenses de ce qui apparaît être, au moins à leurs yeux, une déliaison des sphères religieuse et politique, seule condition de possibilité d'une pensée et d'une mise en pratique de la tolérance. Jusqu'alors, les fondements de l'État relevaient d'une compénétration de ces deux sphères, même si le Moyen Âge avait vu s'opposer la Papauté et l'Empire. Dans le contexte français en particulier, l'apparition de la notion de monarchie de droit divin et l'instauration de l'absolutisme s'attachaient à retisser ces liens. La promulgation de l'édit de Nantes ne pouvait pas ne pas avoir de répercussions sur cette manière de voir et de comprendre la définition du pouvoir et la nature des liens entre pouvoirs spirituel et temporel.

Cette défense du régime de l'Édit amènera les pasteurs réformés à reprendre, adapter, voire transformer les arguments, déjà traditionnels, par lesquels la Réforme, et Calvin en particulier, avait analysé la question politique. La particularité du contexte français amènera ainsi une synthèse ori-

1. On peut lire, récemment traduit en français, un de ses textes importants dans lequel il les met en pratique : voir *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.

ginale des positions calviniennes, dans une distance parfois importante au modèle, comme on pourra le constater.

L'ensemble des textes proposés dessine de la sorte une voie spécifique de surgissement de la conceptualisation politique moderne, en particulier en ce qui concerne la nature spécifique du lien politique et la définition de la notion de souveraineté. Cette voie, outre l'attention au contexte que nous avons soulignée, se caractérise également par son lieu d'émergence, le champ des débats et des affrontements religieux. Plus précisément, il apparaît que la Réforme joue ici un rôle important. Les défenseurs réformés du régime de l'Édit ont été amenés à promouvoir, voire inventer, des concepts aptes à penser et à défendre une situation politique qui leur était favorable. Et ce à partir des positions théologiques qui étaient les leurs, et dont il faudra préciser en quoi elles rendaient possibles cette défense et, conjointement, cette innovation philosophique.

Deux remarques, deux réserves s'imposent immédiatement. Il ne saurait être question, d'une part, de revenir ici sur une appréciation schématique, qui a eu cours jadis, et qui voyait dans la Réforme le vecteur par excellence de la modernité. Certains travaux du début du siècle précédent ont en effet pu présenter les réformateurs comme les inventeurs des modernités tant politique qu'économique (on peut ici songer, par exemple, à Émile Doumergue et à son monumental *Calvin*). Nous souhaitons, de manière plus mesurée, souligner et mettre en lumière une voie parmi d'autres, qui met en place une structure argumentative nouvelle, y compris par l'intermédiaire de concepts anciens, dont la place et l'usage nouveaux contribuent à cette nouveauté. D'autre part, l'usage de la notion, bien générale, de protestantisme ne va pas sans nécessiter de plus amples précisions. Ce sera, en particulier, le rôle de plusieurs des articles que de préciser le sens que, là encore, les contextes (français, hollandais, du Refuge) donneront à ces références communes. Il faudra également préciser le niveau des positions réformées que l'on juge le plus essentiel et le plus problématique : il peut s'agir de considérations strictement politiques, mais aussi anthropologiques, sans préjuger de leurs éventuelles liaisons. Là encore, les articles préciseront ces questions, en vue toujours de cerner le lieu d'émergence de cette nouvelle conception du champ politique.

Avant de présenter les différentes contributions, il convient de souligner encore l'une de leurs caractéristiques communes, en les démarquant conjointement d'autres pistes d'analyse de la modernité politique. Un tel phénomène est suffisamment complexe pour être difficile à circonscrire et pour autoriser différentes voies d'approche. Celle que nous présentons ici se distingue à la fois de celle qui privilégie la lecture historiquement abstraite des grands auteurs censés pouvoir être étudiés indépendamment de tout contexte ; mais aussi de celle qui voit dans l'apparition de la notion de

raison d'État, en particulier en Italie à partir des xv^e et xvi^e siècles, le signe majeur présidant au bouleversement du champ politique².

Même si l'ensemble des textes proposés ne sauraient en aucun cas prétendre à une quelconque exclusivité dans l'analyse de l'apparition de la modernité politique comprise comme distinction des champs politique et religieux, il nous a paru utile et important de souligner la spécificité d'une telle approche, spécificité tant méthodologique que philosophique. La modernité politique ne peut s'analyser finement qu'en se penchant sur l'ensemble des productions intellectuelles, en particulier sur celles résultant de la défense réformée du régime de l'Édit.

C'est cette attention aux détails et la spécificité des situations que les analyses présentées ici ont soulignées. Pour commencer, il convient de rappeler que le contexte religieux français ne fut pas nécessairement pertinent pour tous les États européens, et que les problèmes discutés n'étaient pas les mêmes. À cela Catherine Secretan (« L'édit de Nantes et l'indifférence hollandaise. L'idée d'une autre tolérance ») s'est attachée, en interrogeant « l'indifférence hollandaise » aux dispositions de l'édit de Nantes, ce qui nous vaut, outre une enquête sur des documents politiques néerlandais importants, où l'Édit brille par son absence, une réflexion sur la situation politique et religieuse des Pays-Bas dans la seconde moitié du xvi^e siècle. Des raisons à cette indifférence apparaissent alors clairement, la principale d'entre elles étant un déplacement, précoce aux Pays-Bas, de la signification de la tolérance. Les Pays-Bas posent, avant la France, la question de la tolérance en termes modernes, aussi la formulation propre à l'édit de Nantes n'a pour eux que peu d'intérêt.

Ghislain Waterlot (« La tolérance et la crainte. La relation au pouvoir sous le régime de l'édit de Nantes. Agrippa d'Aubigné et Moyse Amyraut ») envisage le régime de l'Édit sous l'angle de la tolérance. Il s'agit d'une tolérance pis-aller, dans l'attente d'une restauration de l'unité de religion. Cette tolérance est constamment suspendue à un rapport de forces, où le minoritaire est voué à la crainte. D'où l'importance des places de sûreté et de la manifestation d'une puissance armée, qu'Agrippa d'Aubigné défend

2. On pensera ici aux travaux de Michel SENELLART, en part., *Machiavélisme et raison d'État*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, aux recueils dirigés par Yves-Charles ZARKA, *Raison et déraison d'État*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, et par Christian LAZZERI, *Le Pouvoir de la raison d'État*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, ainsi que *La Raison d'État. Politique et rationalité*, Paris, Presses universitaires de France, 1992; et, enfin, à des travaux présentant le catholicisme comme principal vecteur de sécularisation, ce que souligne Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, relayé par l'ouvrage de Catherine MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, Paris, Gallimard, 1998.

jusqu'au bout avec une énergie farouche. La perte de toute capacité militaire et l'extrême fragilité induite contraignent Amyraut à affirmer une tolérance fondée sur une reconnaissance de la légitimité des réformés et sur une distinction entre politique et religion. C'est l'aube d'une nouvelle approche théorique de la tolérance.

François Laplanche (« Ordre des décrets divins, hiérarchie des droits humains ») s'est intéressé à deux grandes figures réformées de l'école de Saumur : Philippe Duplessis-Mornay et Moyse Amyraut. Ils correspondent à deux époques successives du régime de l'Édit. Duplessis est conduit, à travers l'élaboration d'une doctrine de la concorde civile, à le justifier et à le conforter, tandis qu'Amyraut, vivant une époque de remise en question et d'inquiétude, est porté à défendre sa pérennité contestée. C'est finalement à travers cette figure de Moyse Amyraut que survient une mutation théorique dans le champ du politique, à savoir l'introduction de « la priorité du droit naturel sur toute autre discipline juridique ».

Hubert Bost (« Des porte-parole protestants au chevet de l'édit de Nantes moribond ») s'attache à retracer à la fois la diversité et l'évolution des réactions réformées à la remise en cause de l'Édit. Cette analyse retrace l'épreuve de deuil qu'ont dû accomplir les pasteurs protestants. Au-delà des quelques espoirs qu'ils eurent parfois de voir rétablir une situation désormais dépassée, ils envisagèrent la question du statut de la religion au sein de la société dans des termes qui annoncent les analyses à venir des Lumières. À partir d'argumentations à la fois historiques, juridiques et morales, ils dépassèrent la nostalgie et les plaidoyers *pro domo* pour élargir leurs réflexions en refaisant « émerger la distinction entre le sujet ou le citoyen et le croyant ».

Nicolas Piqué (« Diversité des réactions réformées à la Révocation. L'esprit du monde en question ») montre que le régime de l'Édit a favorisé l'affirmation de la distinction entre sphère politique et sphère religieuse. Les pratiques religieuses et la foi doivent être à l'abri des volontés du prince, même si par ailleurs son pouvoir est absolu et l'obéissance toujours due. La deuxième génération de l'école de Saumur est à la pointe de cet effort doctrinal fondé sur la thèse « des trois alliances ». Certes, la révocation de l'Édit change la donne du côté réformé, et cela se voit particulièrement dans le cas de Pierre Jurieu. Mais Piqué montre que si ce dernier réarticule religion et politique, ce n'est pas sans développer une thèse contractualiste selon laquelle la souveraineté du monarque est fondée sur le peuple.

Ces essais tendent donc à montrer que le régime de l'édit de Nantes a provoqué la pensée protestante. Des figures importantes de la réformation ont en effet contribué, dans le creuset souvent douloureux des événements, à l'élaboration de principes importants de la modernité politique. Les essais

rassemblés ici sont l'expression d'une journée d'étude, tenue à l'École normale supérieure de Fontenay/Saint-Cloud, désormais École normale supérieure Lettres et sciences humaines (Lyon), le 5 décembre 1998, dans le cadre du CERPHI (Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées).

Nicolas PIQUÉ et Ghislain WATERLOT

ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE *

- BOLLE (Pierre), dir., 1999, *L'Édit de Nantes : un compromis réussi ? Une paix des religions en Dauphiné-Vivarais et en Europe*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- BOST (Hubert) *et al.*, dir., 1998, *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire*, Paris, Champion.
- CANDAUX (Jean-Daniel), CHALAMET (Christophe) et HUBLER (Lucienne), éd., 2000, *L'édit de Nantes revisité*, Genève, Droz (Publications de l'Association suisse pour l'histoire du Refuge huguenot).
- CAPET (Antoine) et PICHARDIE (Jean-Paul), dir., 1999, *La Naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, Rouen, Publications de l'Université/CELCLA.
- CHRISTIN (Olivier), 1997, *La Paix de religion ? L'autonomisation de la raison politique au xvi^e siècle*, Paris, Seuil.
- COTTRET (Bernard), 1997, *L'Édit de Nantes*, Paris, Perrin.
- FABRE (Rémy), LAUNAY (Marcel) et SAUPIN (Guy), dir., 1999, *La Tolérance*. Colloque international de Nantes, mai 1998, Rennes, Presses universitaires/Centre de recherches sur l'histoire du monde atlantique.
- GARRISSON (Janine), 1997, *L'Édit de Nantes présenté et annoté*, Biarritz, Atlantica.
- GRANDJEAN (Michel) et ROUSSEL (Bernard), 1998, *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes*, Genève, Labor et Fides.
- GUICHARNAUD (Robert) et LACAVA (Marie-José), éd., 2000, *L'Édit de Nantes. Sûreté et éducation*, Montauban, SMERP.
- GUGGISBERG (Hans R.), LESTRINGANT (Frank) et MARGOLIN (Jean-Claude), dir., 1991, *La Liberté de conscience (xvi^e-xvii^e siècles)*, Genève, Droz.
- JOUANNA (Arlette), dir., 1999, *L'Édit de Nantes. Sa genèse, son application en Languedoc*. Actes du colloque de Montpellier, 15 mai 1998, *Bulletin historique de la ville de Montpellier*, 23.
- LABROUSSE (Élisabeth), 1990, *La Révocation de l'édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi ?*, 2^e éd. Paris, Payot.
- LAPLANCHE (François), 1986, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au xvii^e siècle*, Amsterdam/Maarssen, Academic Publishers Associated/Holland University Press.
- MAGDELAINE (Michelle) *et al.*, dir., 1996, *De l'humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation.
- MILLET (Olivier), dir., 1998, *Calvin et ses contemporains*, Genève, Droz.
- MIRONNEAU (Paul) et PEBAY-CLOTTES (Isabelle), éd., 2000, *Paix des armes, paix des âmes*, Paris, Imprimerie nationale.
- NEGRONI (Barbara de), 1996, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris, Hachette.

*. Nous remercions Hubert Bost pour l'aide qu'il nous a accordée dans la préparation de cette bibliographie.

- PAILHES (Claudine) et ROBERT (Philippe de), éd., 2000, *Tolérances et solidarités dans les pays pyrénéens*, Foix, Archives départementales de l'Ariège.
- PIQUÉ (Nicolas) et WATERLOT (Ghislain), dir., 1999, *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan.
- SOLÉ (Jacques), 1997, *Les Origines intellectuelles de la révocation de l'édit de Nantes*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne.
- THEIS (Laurent) et ZUBER (Roger), dir., 1985, *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français.
- WANEGFFELEN (Thierry), 1998, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance*, Paris, Librairie générale française.

**L'ÉDIT DE NANTES
ET L'INDIFFÉRENCE HOLLANDAISE
L'IDÉE D'UNE AUTRE TOLÉRANCE**
Catherine SECRETAN

En souvenir d'Élisabeth Labrousse

RÉSUMÉ : La promulgation de l'édit de Nantes, en 1598, a-t-elle connu aux Pays-Bas un écho comparable à celui provoqué par la Révocation de ce même édit, un siècle plus tard ? Une première enquête menée à partir de documents directement liés aux événements de l'époque (correspondances d'hommes politiques, pamphlets, actes de synodes, etc.) ne livre aucun témoignage révélateur d'un intérêt néerlandais pour le règlement français du biconfessionnalisme. Les hypothèses avancées dans cet article pour expliquer ce silence se fondent sur les déplacements des enjeux politiques et théologiques de la tolérance entre la France et les Pays-Bas dans la période considérée.

MOTS-CLÉS : organisation ecclésiastique, diversité des opinions, biconfessionnalisme, hérétique.

ABSTRACT : *Did the promulgation of the Edict of Nantes find, in the Netherlands, an echo comparable to the one caused by the revocation of this same Edict, a century later ? A first inquiry through documents directly related to events of that period (letters of politicians, pamphlets, synod acts, etc.) do not provide any revealing account of a Dutch interest in the French biconfessionalism settlement. The hypothesis put forward in this paper in order to explain this silence from the Dutch side are based on the stake shifting between France and the Netherlands, at that time, concerning tolerance.*

KEYWORDS : *Church organization, diversity of opinion, biconfessionalism, heretic.*

ZUSAMMENFASSUNG : Hat der Erlaß des Edikts von Nantes im Jahre 1598 in den Niederlanden ein Echo gefunden, das mit demjenigen vergleichbar ist, das dort ein Jahrhundert später bei dessen Aufhebung festzustellen war? Eine erste Untersuchung von Dokumenten, die unmittelbar mit den damaligen Ereignissen zusammenhängen (Briefe von Politikern, Streitschriften, Berichte von Synoden, usw.) läßt nicht erkennen, daß in den Niederlanden ein besonderes Interesse an der Frage bestanden hätte, wie in Frankreich das Problem der Koexistenz zweier Konfessionen gelöst wurde. Die Hypothesen, die in diesem Beitrag formuliert werden, um dieses Desinteresse zu erklären, beruhen darauf, daß in der damaligen Zeit die politische und theologische Bedeutung der Toleranz in Frankreich ganz anders bewertet wurde als in den Niederlanden.

SCHLÜSSELWÖRTER : kirchliche Organisation, Meinungsverschiedenheit, Bikonfessionalismus, Ketzerei.

Catherine SECRETAN, née en 1950, est chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique. Ses travaux portent sur l'histoire des idées politiques néerlandaises à la fin du XVI^e siècle et au XVII^e siècle telles qu'elles se présentent dans la littérature pamphlétaire et « secondaire » de l'époque. Elle prépare actuellement une édition en français de la *Vita Politica. Het burgherlick leven* de Simon Stevin.

Adresse : Institut d'histoire de la pensée classique (CNRS/UMR 5037), Institut Claude-Longeon, 35 rue du Onze-Novembre, F-42023 Saint-Étienne Cedex 2.

À la différence de la révocation, la promulgation de l'édit de Nantes en 1598 ne semble pas avoir connu d'écho véritable aux Pays-Bas¹. Les premiers documents que nous avons consultés (correspondances d'hommes politiques, archives d'État, actes des synodes, œuvres d'historiens néerlandais du XVII^e siècle, pamphlets des dernières années du XVI^e siècle²) n'ont, jusqu'ici, livré aucun indice révélateur à ce sujet. En ce qui concerne les pamphlets, sur les 152 que l'on dénombre au sein de la collection Knuttel pour la période 1598-1600, aucun ne fait allusion à la signature de l'édit de Nantes. Ce qui est au premier plan, c'est principalement la paix de Vervins entre la France et l'Espagne, signée le 2 mai 1598, et la mort de Philippe II, survenue le 13 septembre de cette même année. La violence des réactions provoquées aux Pays-Bas par la révocation de l'édit de Nantes, violence qui n'a rien d'étonnant vu les répercussions dramatiques aussi bien en France qu'à l'étranger (Suisse, Allemagne, Angleterre, Pays-Bas) de cet acte politique, ne rend que plus surprenant, rétrospectivement, le silence néerlandais face à la promulgation du même édit à la fin du XVI^e siècle. S'agissant d'un traité qui représentait un effort unique de conciliation religieuse³ et donc d'un acte politique susceptible d'intéresser un pays où le conflit entre catholiques et réformés venait d'être si aigu, on peut se demander ce qui a laissé indifférents ces voisins immédiats du royaume. Ce silence est également étrange si l'on songe au modèle qu'avait représenté la France et la source d'inspiration qu'elle avait constituée, quelques années auparavant, pour les révoltés néerlandais en lutte contre l'Espagne : une bonne partie d'entre eux, calvinistes révoltés contre la monarchie catholique de Philippe II, avaient, en effet, trouvé dans les écrits des monarchomaques français des formulations et des notions souvent immédiatement opératoires pour penser la légitimité d'une résistance à un monarque (comme l'idée du droit des magistrats inférieurs, ou de la réciprocité des obligations entre le roi et son peuple⁴). En outre, l'organisation synodale

1. BOTS et BASTIAANSE, 1985 ; BOTS, 1986.

2. Pour l'essentiel, il s'agit de : BRANDT, 1671-1704 ; BOR, 1603 ; REITSMA et VAN VEEN, 1894 ; Oldenbarnevelt, in HAAK, 1934 et VEENENDAAL, 1962-1967 ; VREEDE, 1846 ; MOLHUYSEN, 1928 ; KNUTTTEL, 1889-1920, ici 1978, vol. I.

3. GARRISON, 1997.

4. À preuve les traductions néerlandaises des écrits de Hotman, Junius Brutus et Buchanan, faites à l'époque, voir MERCIER, 1933. L'idée d'un contrat entre le prince et ses sujets se fonde sur une assimilation de leurs rapports au lien de type féodal qui unissait le seigneur et son vassal. Le procédé permettait d'insister sur la réciprocité et, le cas échéant, de légitimer la rupture du « contrat », voir JUNIUS BRUTUS, 1979, p. 24. La théorie des « magistrats inférieurs » a servi à justifier l'action des États, devenus, pendant la révolte contre l'Espagne, le forum de la résistance néerlandaise, voir MOUT, 1991.

française elle-même⁵ avait aidé à concevoir la mise en place des structures ecclésiastiques réformées et des premières assemblées néerlandaises⁶. Comment expliquer alors qu'une apparente indifférence ait accompagné, aux Pays-Bas, la promulgation de l'édit de Nantes ? Serait-elle simplement venue d'un manque d'information, d'une confidentialité de l'événement, à l'écart duquel les Néerlandais auraient été tenus ? Ou bien faut-il aller chercher l'explication du côté de la signification même qu'un tel acte pouvait avoir pour les sujets de la république des Provinces-Unies et des termes dans lesquels se posait, à leurs yeux, le problème de la tolérance (même si la réalité n'était pas encore ainsi nommée) ?

Il ne semble pas qu'on ait été privé aux Pays-Bas de toute information concernant les événements français au moment où se préparait l'édit de Nantes et dans les mois qui ont suivi. Il suffit, pour s'en convaincre, d'évoquer deux documents qui constituent, chacun à leur manière, deux témoignages sur le degré de proximité que les Néerlandais ont entretenu avec l'actualité française. Le premier consiste dans la « Relation » faite par Johan Van Oldenbarnevelt (alors « avocat », c'est-à-dire conseiller, de la province de Hollande) de son ambassade auprès du roi Henri IV en avril 1598⁷ ; le second est une traduction, en néerlandais, des deux discours prononcés par Henri IV devant le parlement de Paris, en janvier et février 1599.

Le compte rendu de l'ambassade menée par Oldenbarnevelt constitue un document assez long (une trentaine de pages), dans lequel le chef de la diplomatie hollandaise consigne en détail tout le déroulement, jour après jour, de sa mission auprès du roi de France. Henri IV avait, en effet, invité les représentants des États-Généraux des Pays-Bas et ceux du royaume d'Angleterre à venir le trouver à Nantes afin de se justifier face à eux des raisons qui le poussaient à négocier une paix séparée avec l'Espagne. Il voulait tâcher de les persuader, car ni les Anglais ni les Néerlandais n'entendaient cesser la guerre et, face à ses alliés, Henri IV ne pouvait tenir secrète sa décision. Mon pays est exsangue, devait expliquer le roi à plusieurs reprises, je ne peux continuer la guerre, il faut signer la paix. Et Oldenbarnevelt, à chaque fois, de répondre que les Pays-Bas étaient prêts à

5. L'ordre genevois n'était, en effet, pas applicable dans le cas d'une « église sous la croix » comme l'était celle des Pays-Bas, c'est-à-dire d'une église dans un contexte où les magistrats restaient « papistes ». Cet ordre était conçu pour une communauté où tous les habitants avaient proclamé ouvertement leur adhésion à la Réforme. Sur les débuts du calvinisme aux Pays-Bas, voir DUKE, 1990, p. 227-268.

6. À Emden en 1572 et à Middelbourg en 1581.

7. « Verhael van ons Justinus van Nassau ende Johan van Oldenbarnevelt, van het bisogno gevallen in onze Legatie aan de Con. Mat. van Franckryck, gedaen in den jare 1598 » (Récit fait par nous, Justin de Nassau et Johan van Oldenbarnevelt, des événements survenus au cours de notre ambassade auprès du Roi de France, faite en l'an 1598), in VAN DEVENTER, 1862, vol. I, p. 176-224.

fournir armes et soldats à la France afin qu'elle puisse poursuivre les hostilités avec l'Espagne. Mais Henri IV ne céda pas et la paix de Vervins fut signée.

Il s'agit donc, avec cette « Relation », d'un témoignage très précieux — témoignage qui a, par ailleurs, permis de fixer avec une précision jusque-là impossible la date exacte de la signature de l'édit de Nantes, c'est-à-dire le 30 avril 1598⁸. Pour l'histoire des relations entre la France et la république des Provinces-Unies, ce qu'il présente de plus intéressant, c'est de faire savoir qu'Oldenbarnevelt a vécu à la cour de France pendant près de trois semaines, qu'il a côtoyé les principaux chefs politiques et militaires français et qu'il a eu plusieurs audiences avec le roi au cours du mois d'avril 1598, c'est-à-dire au moment même où se préparait la signature de l'édit de Nantes. Même si l'on admet qu'Henri IV n'a pas signé l'Édit en présence des envoyés anglais et néerlandais, on demeure étonné du silence d'Oldenbarnevelt alors qu'à partir de l'entrée du roi à Nantes, le 13 avril 1598, on savait dans son entourage qu'il y aurait un « Édit » signé à Nantes, et que l'on en parlait peut-être déjà sous ce nom...⁹.

Cette attitude d'indifférence de la part d'Oldenbarnevelt s'est apparemment maintenue une fois l'Avocat de retour aux Pays-Bas, car aucune trace ne semble subsister de ses réactions aux courriers que lui adressa l'un des membres de la délégation resté en France, François Van Aerssen. Le diplomate hollandais était même allé jusqu'à envoyer au roi de France le texte de l'édit de Nantes et cela dès le 3 septembre 1598 : « Je vous ai écrit par mes précédentes, à quoi j'étais pour nos vérifications, aussi vous ai-je envoyé l'Édit et les articles secrets de ceux de la religion », précisait-il dans son courrier¹⁰. Aux États-Généraux, il fit parvenir une autre missive, le 29 janvier 1599, les informant des résistances rencontrées par Henri IV pour obtenir l'enregistrement de l'acte par le parlement de Paris : « L'Édit de ceux de la Religion n'est pas encore enregistré [...] ». Mais le 22 février 1599, il pouvait enfin annoncer : « L'Édit de ceux de la Religion a été, au matin de vendredi dernier, enregistré¹¹. »

À l'évidence, la signature de l'Édit et ses articles n'ont pas retenu l'attention d'Oldenbarnevelt. Il ne s'agit pas de généraliser d'un individu à l'ensemble des Pays-Bas, mais de relever simplement cette absence d'intérêt pour un règlement politique du biconfessionnalisme chez un personnage politique dont on aurait pu au contraire s'attendre, du fait de ses responsabilités d'une part, et de sa sensibilité libérale et humaniste d'autre part, à ce qu'il manifestât plus d'intérêt pour l'initiative française.

8. BOURGEON, 1998, p. 24.

9. BOURGEON, 1998, p. 28.

10. VEENENDAAL, 1962-1967, vol. I, p. 471.

11. VREEDE, 1846, p. 73 et 92.

L'opinion publique ne fut pas non plus tenue à l'écart — si l'on en croit le témoignage fourni par un autre document, de nature très différente, mais en soi non moins significatif que la relation d'Oldenbarnevelt. Dès 1599 — et sans doute, dès le printemps 1599 —, les deux discours prononcés par Henri IV devant le parlement de Paris, les 7 janvier et 16 février, ont été traduits en néerlandais et diffusés sous forme de ce que l'on désigne, en généralisant, du nom de « pamphlets », c'est-à-dire ce type de textes à caractère informatif plutôt que de propagande comme il en circulait beaucoup à l'époque aux Pays-Bas — et comme il en figure beaucoup au catalogue de Knuttel, ce qui est le cas de ces deux-là¹². On retrouve ainsi ces deux discours, fidèlement transcrits, imprimés à l'enseigne d'un libraire d'Amsterdam, et portés à la connaissance du public sous le titre « Proposition et raisons que le roi de France a présentées aux députés du Parlement », « le 7 janvier 1599 » puis « le 16 février 1599 ». Quel était le dessein exact de cette diffusion ? On peut s'interroger sur le sens d'une pareille initiative et se demander ce qui avait bien pu inciter les Néerlandais de l'époque à vouloir faire connaître les propos du roi de France dans un pays qui venait de manifester avec force son refus de maintenir un régime monarchique. L'attribution de ce geste à des partisans de la famille d'Orange, nostalgiques d'un pouvoir royal, laisserait subsister des ambiguïtés, ne serait-ce que parce que le succès de la Révolte contre la monarchie d'Espagne fut en grande partie l'œuvre de Guillaume d'Orange.

L'explication est peut-être, en revanche, à chercher dans ce que suggère une des rares gloses ajoutées par la traduction dans un texte qui, par ailleurs, suit très fidèlement l'original français. À l'endroit où la souveraineté royale est définie comme protectrice et paternelle, on note, en effet, une insistance du texte néerlandais sur la notion de « douceur et bienveillance d'un roi » là où le français se contentait d'un mot — « douceur » —, comme s'il importait d'établir une distinction claire entre cette souveraineté et la « force » du « Tyran » :

Français : « Je suis roi et berger, qui ne veux répandre le sang de mes brebis, mais les veux rassembler avec douceur et non par force. »/Néerlandais : « *Ick ben Coninck als Herder die niet en wil storten het bloet van mijne Schapen, maer die selve te vergaderen door soetheyt [ende goedertierenheyt eens Coninx/ et bienveillance d'un roi], ende niet door cracht eens Tyrannes*¹³. »

12. « Vorstel ende redenen die de Coninck van Vranckrijck den Gedeputeerden vanden Parlemente heeft voorghehouden op den 7 Januarij 1599 [...] t'Amsterdam [...] 1599 », in KNUTTTEL, 1889-1920, ici 1978, n° 1084 a ; « Redenen Die de Coninc van Vranckrijck den Gedeputeerden vanden Parlemente heeft voorghehouden op den xvj Februarij 1599 [...] Tot Amstelredam [...] », in *ibid.*, n° 1085.

13. KNUTTTEL, 1889-1920, ici 1978, n° 1085.

Peut-être la conjonction de cette expression d'un pouvoir bienveillant et d'une volonté de dialogue était-elle précisément faite pour rappeler aux lecteurs de ces « pamphlets » ce qu'ils n'avaient jamais pu obtenir de Philippe II : « Je prends bien les avis de tous mes serviteurs et si on m'en donne qui soient bons, je les embrasse » (« *Daer advijs en neme ick niet qualijck, ende indien men my eenighe gheve dat goet is, soo gheloove ickt*¹⁴ »), ajoute en effet le roi Henri IV dans ce texte. Et il ne faut pas oublier que la proclamation de la déposition de Philippe II invoquait, pour se justifier, le fait que le roi n'ait pas été ce souverain, « père et berger de son peuple », n'ait pas voulu entendre les doléances de ses sujets mais ait au contraire cherché à les tyranniser et à les dépouiller de leurs biens¹⁵.

Quoi qu'il en soit, il semble bien, s'agissant des Pays-Bas, qu'une certaine indifférence ait accompagné l'événement de l'édit de Nantes à la fin du xvi^e siècle. En l'absence, pour l'instant, d'indices complémentaires qui confirmeraient ou infirmeraient ce premier constat, s'interroger sur la réception de cet Édit aux Pays-Bas revient à examiner le sens qu'il pouvait bien avoir pour les Néerlandais au moment où il fut décidé par Henri IV. Plusieurs réponses peuvent être apportées.

Une réponse d'abord politique. Le peu d'écho éveillé par l'édit de Nantes peut être attribué au fait qu'il venait trop tard pour intéresser la politique néerlandaise. Vingt ans auparavant, en 1578, au moment de la « Paix de Religion », la propagande pamphlétaire recommandait aux gouvernants espagnols de prendre exemple sur la politique de leurs voisins :

« Si nous regardons à l'entour de nous, les deux plus puissantes nations, & desquelles nous sommes environnez, asscavoir l'Allemagne & la France, toutes deux après tant deffusion de sang, n'ont trouvé moyen aucun de l'estancher, que par accord de l'exercice de l'une & l'autre Religion¹⁶. »

Mais en 1598, après l'édit de Saint-Germain signé en 1570, celui de Beaulieu en 1576, et celui de Bergerac en 1577, qui instituaient tous trois déjà le principe des chambres mi-parties et des places de sûreté pour les protestants¹⁷, l'édit de Nantes ne semblait rien apporter de nouveau ni d'utile pour une politique où les enjeux et les problèmes s'étaient nettement déplacés. Que pouvait, en effet, signifier pour les Néerlandais de 1598 un

14. KNUITTEL, 1889-1920, ici 1978, n° 1085.

15. Voir la « Déclaration des États Généraux des Provinces-Unies, que Philippe II est déchu du Droit de Souveraineté qu'il avoit sur lesdites Provinces. Fait à La Haye, le 26 juillet 1581 », (« *Plakkaat van Verlatinghe* »), in DUMONT, 1726-1731, t. V, p. 412-413.

16. « Requête presentee a Son alteze & Messeigneurs du Conseil d'Estat par les habitants des païs Bas, Protestans vouloir vivre selon la Reformation de l'Evangile, le xxije Jour de Juin 1578 », s.l.n.d., in KNUITTEL, 1889-1920, ici 1978, n° 362.

17. GARRISSON, 1997, p. 20-21.

règlement entre catholiques et protestants alors que le rapport de force s'était inversé en faveur des protestants, devenus maîtres de la politique dans les provinces du Nord ? En effet, les sept provinces signataires de l'Union d'Utrecht¹⁸ avaient déposé depuis plus de quinze ans leur souverain catholique légitime, Philippe II, elles avaient donné en 1579 une « constitution » à leur fédération avec les vingt-six articles de l'Union d'Utrecht, elles avaient officiellement reconnu la religion calviniste et pros crit le culte catholique, à Utrecht dès 1580, et en Hollande dès 1581 ; enfin, les Provinces venaient d'expérimenter leurs premiers dix ans d'existence et de gouvernement politique autonome — ce que l'on a appelé en néerlandais les « *Tien Jaren* ». L'affrontement entre catholiques et réformés ne se présentait plus comme en 1578. Désormais, l'église établie était celle des calvinistes. Les catholiques n'étaient plus en droit d'espérer leur maintien à l'égal des calvinistes, d'une part, parce que — comme on vient de le voir — l'église dominante était celle des calvinistes, mais d'autre part, et plus encore, parce qu'un système de parité sur le modèle français n'avait de sens que dans la logique d'un État confessionnel. Or, de la révolte des Pays-Bas contre la monarchie espagnole n'était pas sorti un État confessionnel calviniste, ni un calvinisme d'État à l'image du catholicisme d'État français, mais une situation politico-religieuse lâche où l'organisation ecclésiastique était laissée à l'appréciation des provinces et où l'essentiel tenait dans l'affirmation du principe de liberté de conscience. Il n'y avait donc pas lieu, en 1598, de réclamer des garanties du type de celles accordées par l'édit de Nantes¹⁹.

Il faut rappeler, en effet, que le statut de l'église calviniste demeurait simplement celui d'une église « dominante » (« *hersende kerk* ») et non celui d'une église d'État, tant la diversité religieuse restait forte et interdisait aux calvinistes de prétendre englober toute la population religieuse. L'Union d'Utrecht n'avait, en effet, pas institué d'État confessionnel mais décrété le droit, pour chaque province, de décider librement de son organisation religieuse. Si le fameux article XIII de cette « Union » restait très imprécis à l'endroit de la liberté d'exercice²⁰, il établissait en revanche

18. Hollande, Zélande, Drenthe, Groningue, Gueldre, Utrecht, Frise.

19. Pour nous, modernes, le sens que nous donnons à l'idée de tolérance peut nous amener à porter des jugements assez contrastés sur une situation comme celle des Pays-Bas au XVII^e siècle. Certains, comme ISRAËL, 1997, soulignent à juste titre la permanence de comportements intolérants, tandis que d'autres, comme ENNO VAN GELDER, 1972, plutôt optimistes, mettent l'accent sur tout ce qui témoigne, à l'inverse, d'un exceptionnel climat de tolérance. D'autres encore, comme FRIJHOFF, 1997, p. 24, préfèrent parler de « coexistence confessionnelle » plutôt que de tolérance. Tout cela est vrai : il est certain que seul un point de vue comparatif, en replaçant la situation néerlandaise dans son environnement européen du XVII^e siècle, permet d'apprécier à sa juste mesure ce qu'on y appelle « tolérance ».

20. Au point, d'ailleurs, que les « contre-remonstrants » les plus intransigeants ont très bien pu arguer de cette lacune pour s'opposer à l'octroi de toute liberté d'exercice aux luthériens, mennonites, juifs, et dénoncer la présence de ces cultes comme l'effet d'une « connivence »

clairement le principe de la liberté de conscience et faisait obligation aux provinces de veiller à ce que « personne ne soit persécuté ou inquiété pour des raisons religieuses²¹ ». Cette clause fut généralement bien observée, car même si, dans certains cas et à certaines périodes, les pasteurs et les théologiens calvinistes n'ont pas manqué d'exercer une forme de contrôle religieux et d'intolérance à l'égard des dissidents, les non-calvinistes n'ont jamais subi, aux Pays-Bas, un sort comparable à celui des protestants français au xvi^e siècle et à la veille de la révocation de l'édit de Nantes. Bien qu'officiellement bannis jusqu'en 1795, les catholiques ont généralement conservé un droit de culte privé et d'activités pastorales diverses (écoles, secours aux pauvres, etc.). Quant aux mennonites, luthériens et arminiens, la protection au moins passive dont ils ont bénéficié de la part des autorités civiles leur a permis de subsister en tant qu'« églises tolérées ».

L'absence d'intérêt pour l'édit de Nantes chez les contemporains néerlandais tient aussi à ce que représentaient, politiquement parlant, les catholiques dans les provinces devenues indépendantes. À la fin du xvi^e siècle, le souvenir de la lutte contre l'Espagne et de la persécution catholique contre les « hérétiques » était encore dans tous les esprits. Pour le nouvel État qui se formait, absorbé dans son effort militaire pour reconquérir les territoires perdus (victoires de Maurice de Nassau à Zutphen, Deventer, Nimègue) et assurer l'unité des provinces (gouvernement politique d'Oldenbarnevelt), le danger s'incarnait toujours dans l'ennemi catholique, allié virtuel de l'Espagne. On ne pouvait, dans ces conditions, envisager, sous quelque forme que ce soit, de pactiser avec des catholiques et de s'engager dans la voie d'une conciliation. Un projet politique à l'image de l'édit de Nantes était donc sans application possible dans l'esprit des Néerlandais de l'époque. Si, en outre, on admet que l'arrière-plan politique de l'édit de Nantes correspondait aux aspirations du parti des « politiques » français, c'est-à-dire de ceux qui considéraient qu'un régime de liberté religieuse mettrait fin aux troubles et préconisaient d'accorder aux deux confessions le libre exercice de leur culte, on mesure l'écart avec la situation néerlandaise et l'on comprend que la préoccupation d'assurer l'unité du pays ait plutôt conduit les chefs politiques néerlandais à remettre la tolérance à plus tard, quelle qu'ait été leur sincérité sur ce point. L'attitude était la même que celle qui dénonçait l'attachement excessif des villes et des provinces à leurs privilèges et préconisait la subordination de ces privilèges à la primauté

entre les autorités politiques et religieuses. ISRAËL, 1997, p. 17-18, cite ainsi l'exemple d'une critique de la « Remontrance » des arminiens et de leur apologie de la tolérance par un certain Henricus Arnoldi qui se fondait, pour cela, précisément sur le principe de liberté inscrit dans l'Union d'Utrecht : pour lui, la liberté de conscience n'impliquait nullement la liberté d'exercice.

21. SNELLER, 1929, p. 49.

d'un pouvoir politique centralisé sous la forme du gouvernement des États²². Aussi, la tendance était-elle bien plus, dans les Pays-Bas de ces années-là, en faveur d'une position « érastienne²³ », c'est-à-dire d'une doctrine donnant la prééminence au pouvoir religieux du Prince, plutôt que d'une position calquée sur celle des « politiques » français. Vu la situation politique et militaire, beaucoup pensaient qu'en imposant, par le biais du pouvoir politique, une certaine unité religieuse, on parviendrait à rétablir l'ordre et la stabilité politique.

Autour de cette question du « *jus circa sacra* » du Prince se développa, en 1589, la controverse célèbre entre les conceptions diamétralement opposées de Dirk Coornhert et de Juste Lipse. Pour le premier, Coornhert, la liberté de conscience n'était pas imaginable sans une liberté de culte et de pratique extérieure. Sa conception l'amenait à subordonner le pouvoir civil à cette exigence première d'une liberté religieuse la plus grande possible, comme il devait très clairement et longuement l'exposer dans son *Synode sur la liberté de conscience*²⁴. Mais le message contenu dans ce plaidoyer ne fut pas entendu à l'époque et, dès avant la publication de ce *Synode*, Coornhert fut l'objet d'une condamnation par les États de Hollande, en 1581, pour « perturbation de l'ordre public²⁵ ». En revanche, la défense présentée par Lipse en 1589, dans son livre sur « Les Politiques » (*Politico-rum sive civilis doctrinae libri sex*), d'un pouvoir du Prince étendu aux choses divines, semblait mieux adaptée aux nécessités du moment. C'est précisément sur ce point qu'éclata la controverse avec Coornhert. Dans ses « Politiques », Lipse allait jusqu'à reconnaître au Magistrat le droit, au nom de cette priorité de l'unité religieuse, de punir en toute légitimité les hérétiques. Selon lui, la liberté de conscience demeurait une affaire privée, liberté uniquement intérieure qui, de ce fait, libérait l'État, théologiquement et juridiquement, de l'obligation de tolérance d'exercice à l'égard des différentes confessions.

Il est aussi une réponse plus philosophique qui peut expliquer cette absence d'intérêt pour l'édit de Nantes chez les Néerlandais de l'époque. Au moment de la révolte politico-religieuse contre l'Espagne, une orientation de pensée a pris forme, destinée à perdurer au siècle suivant et à façonner pour longtemps les mentalités : il s'agit de ce courant intellectuel

22. SECRETAN, 1990, p. 83 *sqq.*

23. Du nom de Thomas Eraste (1524-1583), professeur à Heidelberg, pour lequel il ne pouvait y avoir deux juridictions distinctes dans une même république mais un seul magistrat, civil, auquel tout gouvernement, tout règlement des affaires civiles et religieuses, devait être confié.

24. La forme donnée à ce livre était celle du compte rendu d'un synode fictif, tenu dans une ville imaginaire des Pays-Bas, au cours duquel seraient intervenus les grands docteurs et réformateurs de l'époque, voir LECLER et VALKHOFF, 1979.

25. TRACY, 1997, p. 55. Ce n'est qu'avec les exposés plus systématiques en faveur d'une tolérance générale, à la fin des années 1620, sous la houlette d'arminiens tels qu'Episcopius ou Uytenbogaert, que les conceptions de Dirk Coornhert furent reprises et comprises.

qui tendait à considérer la « diversité des opinions » comme une donnée originelle et irréductible. Ce fut un des arguments qui servit à justifier la liberté pour chacun de pratiquer le culte de son choix, comme le soutenait Guillaume d'Orange. Pour le Taciturne, en effet, à la différence d'Érasme et du courant iréniste issu de la tradition érasmienne, les conflits religieux n'apparaissaient pas comme un accident ou une déchirure momentanée dans cette grande tunique que constituait la « *respublica christiana* », un épisode transitoire auquel il fallait remédier par la conciliation. Les phénomènes de dissidence religieuse relevaient de la diversité humaine et remontaient, pour ainsi dire, à la nuit des temps. Il suffit d'évoquer l'important « Mémoire » que Guillaume d'Orange rédigea en novembre 1566 en vue d'un discours devant les États-Généraux des Pays-Bas. Il y parle de la « grande diversité des opinions » et assure qu'il

« ne faut donc trouver étrange, ni pour cela prendre les armes, que plusieurs habitants du pays de par-deça sont venus à tomber à autre opinion puisque ce n'est chose nouvelle, mais que les histoires nous montrent que depuis le commencement du monde telles et semblables diversités ont régné dessous plusieurs monarchies²⁶ ».

Une telle conception était à l'arrière-plan des formules plus ou moins explicites employées par les révoltés de la première heure, comme par exemple le juriste Jacques De Wesembeke qui rapporte l'origine des dissensions aux développements très anciens de la science, relayés par la découverte, récente, de l'art de l'imprimerie²⁷.

Or, cette idée d'une « diversité d'opinions » est importante parce qu'elle est à la base du pragmatisme néerlandais et, de ce fait, inspire largement la conception néerlandaise de la tolérance. D'une part, en effet, elle s'étend bien au-delà du seul domaine religieux pour englober également les opinions politiques. C'est ce que suggèrent les termes du « Mémoire » rédigé par Guillaume d'Orange en 1566 : « [...] la grande diversité des opinions, qu'il y a tant au fait de la religion qu'au politique²⁸. » Dans ces conditions, le contenu doctrinal, ordinairement responsable des divisions entre croyants, perd de sa force et de sa vérité. Comme le dira très bien le grand historien hollandais de la Réforme, au xvii^e siècle, Gerard Brandt : « Il y a des Païs où certains Dogmes sont plus goutez qu'en d'autres. La doctrine de la Prédestination absolue, par exemple, a toujours été plus agréable aux Protestants de France qu'à ceux de Hollande²⁹. »

26. GROEN VAN PRINSTERER, 1835-1847, p. 432.

27. « La description de l'estat, succès et occurrences advenues au Pais-Bas au faict de la religion », 1569, in RAHLENBECK, éd., 1859.

28. GROEN VAN PRINSTERER, 1835-1847, p. 430.

29. *Histoire abrégée de la Réformation des Pais-Bas*, traduite du hollandais de Gerard Brandt, 1726, liv. X, p. 229.

D'autre part, si la diversité des opinions est un fait historique qui remonte à la nuit des temps, ou pour reprendre les propres termes de Guillaume d'Orange, qui remonte « au commencement du monde », c'est alors le conflit des opinions qui s'impose comme une donnée indépassable et devient *de facto* fondateur d'une tolérance absolument nécessaire. Ainsi s'explique que tant de créativité et d'initiatives individuelles aient pu se manifester au sein de la société néerlandaise du Siècle d'or. De là aussi pourrait venir qu'aux Pays-Bas la tolérance ait été plus souvent le fruit de règlements pratiques que de réflexions abstraites — comme l'a bien noté G. H. M. Posthumus Meyjes :

« La tolérance prend son bien où elle le trouve : c'est ce qui l'apparente à la fois au génie et au chien errant. En effet, le concept de la tolérance se nourrit, d'une part, d'anciennes idées et notions classiques, telle "pax", "conscientia", "consensus" — le domaine du génie — et, d'autre part, ces idées sont mobilisées et activées par la constatation dans la réalité quotidienne — le domaine du chien errant — d'anomalies perçues comme injustes et qui font surgir des questions. Cette réalité quotidienne forme le substrat nourricier de tous les plaidoyers en faveur de la tolérance³⁰. »

Parce qu'elle était théoriquement admise, la tolérance n'appelait que des améliorations ou des remaniements dans telle ou telle situation déterminée, mais pas de refondation permanente. Guillaume d'Orange, en tout cas, n'en a jamais proposé de véritable systématisation. Sa défense de la liberté de conscience et de culte s'est toujours fondée sur des considérations politiques immédiates.

Plus décisif encore est, semble-t-il, dans cette indifférence néerlandaise aux dispositions de l'édit de Nantes, le déplacement de l'enjeu de la tolérance, et conjointement, de la catégorie d'« hérétique ». En 1598, le devant de la scène n'est plus exclusivement occupé par le conflit entre catholiques et réformés mais par un conflit religieux devenu interne au calvinisme. La question de la tolérance ne se formule plus dans les termes que l'on peut supposer être ceux qui guident implicitement l'édit de Nantes, mais selon une logique qui sera typiquement celle du Siècle d'or, c'est-à-dire d'une dissension entre calvinistes orthodoxes et calvinistes libéraux. On sait l'importance qu'ont eue ces querelles à l'intérieur du calvinisme, et la virulence qu'elles ont parfois atteinte. Une fois le danger catholique écarté, ce sont les menaces de dérives disciplinaires et doctrinales à l'intérieur du calvinisme³¹ qui ont mis en danger la liberté de conscience et ont donné un

30. POSTHUMUS MEYJES, 1997, p. 62.

31. Ainsi que le conflit avec le luthéranisme, en rapide progression après la chute d'Anvers (1585), voir ISRAËL, 1997.

tour nouveau aux débats. En effet, le premier conflit d'Arminius avec l'orthodoxie calviniste date de 1591³². La question de la tolérance se posait donc déjà dans des termes nouveaux. Un seul témoignage est invoqué ici, celui de Cornelis Pietersz. Hooft, le grand bourgmestre libéral d'Amsterdam, bien connu pour son recueil de « Mémoires et avis » (*Memoriën en Adviezen*) publié à la fin du siècle dernier.

Contemporain des événements qui ont donné naissance à la république des Provinces-Unies en même temps que des grands événements intellectuels et religieux de la deuxième moitié du xvi^e siècle, Hooft incarne le type même du grand marchand libéral imprégné de culture humaniste. Pour lui, jamais aucune persécution ni exclusion à l'encontre de ceux qui ne pensent pas comme nous ne peut être légitime. L'ensemble de ses discours, rapports, notes personnelles ne cesse d'exprimer un même souci de tolérance, que l'on pourrait résumer tout entier dans la belle formule qu'il emploie : il faut, dit-il, jeter « le filet évangélique aussi loin que possible³³ ». Or, si l'on examine ses écrits des années 1597 et 1598, on le découvre effectivement engagé dans cette générosité évangélique avec la défense d'un artisan victime des rigueurs du consistoire d'Amsterdam. Ce qu'il exprime à cette occasion nous renvoie alors une image précise de ce qui pouvait nourrir, dans la sphère dirigeante de la bourgeoisie, un plaidoyer en faveur de la tolérance : la crainte que les persécutés ne deviennent des persécuteurs. « Nous avons pris les armes pour secouer le joug de la tyrannie et non dans le dessein de dominer les consciences³⁴ », « Serait-ce maintenant au tour de la religion réformée de chercher à exterminer tant de gens raisonnables comme il s'en trouve ici, sous le seul prétexte qu'ils ne se conformeraient pas en tout point à cette religion ? » (les « gens raisonnables » sont ici les calvinistes)³⁵.

Hooft dénonce la dérive d'une théologie qui, en s'institutionnalisant, devient tyrannique. Dès lors, comme le montre ce texte, il ne s'agit pas tant de justifier l'acceptation de deux religions que de neutraliser les tentatives de domination qui se font jour au sein d'une même confession. Il y va de la tolérance au même titre qu'un conflit entre confessions distinctes et la présence ici du terme de « tolérance », pourtant si rare encore dans les textes de l'époque, est particulièrement significative :

« Nous savons que la Papauté a agi avec la plus grande cruauté à l'égard de ceux qu'elle estimait s'être éloignés d'elle et tournés vers une autre église [...].

32. ISRAEL, 1997.

33. HOOFT, 1871, p. 57.

34. HOOFT, 1871, p. 38.

35. HOOFT, 1871, p. 50.

Et nous faisons de même à l'égard de tant de bons et loyaux patriotes [...]. N'est-ce pas là une bien misérable preuve de *tolérance*³⁶ ? »

Le conflit qui se dessine entre calvinistes rigoristes et calvinistes libéraux et qui, ensuite, se prolongera dans l'affrontement entre remontrants et contre-remontrants — comme entre différentes tendances protestantes — annonce ce resserrement de l'idée de tolérance autour d'un espace confessionnel plus étroit. L'hérétique va se trouver reporté à l'intérieur d'une même confession, considéré comme dissident par ses coreligionnaires. L'hérésie véritable s'incarne désormais dans cette sécession qui s'opère à l'intérieur du calvinisme. En 1618-1619, la crise sera devenue si grave qu'elle absorbera la totalité du débat sur la tolérance, faisant dire aux accusateurs d'Oldenbarnevelt, lors de son procès pour trahison de l'État en 1619, qu'il avait cherché, « sous l'apparence de tolérance » à « diviser » la religion réformée, voire même à introduire une « nouvelle religion »³⁷.

Mais en même temps qu'il est ramené à l'intérieur du calvinisme, l'hérétique est exclu plus radicalement encore que ne l'était le catholique car il se retrouve assimilé explicitement à un « étranger » : ce n'est plus seulement un frère dissident, c'est un Autre. Le vocabulaire employé à cette occasion, encouragé précisément par l'origine géographique de ces pasteurs que l'on critique (Pays-Bas du Sud restés espagnols), fait entrer le terme d'« étranger » dans l'argumentaire de l'intolérance. Hooft, cherchant à écarter ces calvinistes trop zélés qui reprochent aux réformés du Nord de ne pas être aussi pieux que leurs coreligionnaires du Brabant et des Flandres, dénonce ainsi l'immixtion d'« étrangers »³⁸ dans les consistoires et s'indigne que l'on puisse « préférer des étrangers à des natifs »³⁹. Comme nous l'avons souligné ailleurs⁴⁰, on assiste à l'irruption de la figure de l'étranger à travers la méfiance qui s'exprime dans ces discours contre l'intransigeance de certains pasteurs. Dans un tel contexte, les propos de Hooft prennent un sens particulier, lorsque évoquant les privilèges municipaux et provinciaux, il rappelle cette disposition selon laquelle « personne ne devait être admis au sein du gouvernement politique des villes et des provinces s'il n'était pas originaire et natif du pays »⁴¹. À cause de cette violence à l'égard du

36. HOOFT, 1871, p. 147 (souligné par nous).

37. DEN TEX, 1960-1972, vol. V, p. 595-604 (Annexe XCV, « Énumération des délits dont Oldenbarnevelt se serait rendu coupable [...] »).

38. Voir HOOFT, 1871, p. 40, n. 2 : « Quelques personnages ecclésiastiques venus ici en provenance d'autres provinces n'hésitent pas à calomnier les natifs (*naturellen*) de Hollande et à les accuser de ne pas être aussi pieux et zélés en matière de religion que ceux de Brabant et Flandres. »

39. HOOFT, 1871, p. 41.

40. SECRETAN, 1996.

41. SECRETAN, 1996, p. 40.

frère dissident qui vient porter le désaveu au sein même d'une commune vérité, l'intolérance désigne l'hérétique comme un étranger.

Or, avec cette assimilation, la rhétorique de la tolérance/intolérance sort d'un cadre strictement doctrinal (comme on l'a déjà pressenti avec la notion de « diversité des opinions ») pour couvrir un champ plus large. Il ne s'agit pas, bien évidemment, de faire ici le procès d'une opinion particulière, en l'occurrence celle de Hooft, ni de chercher à prendre en défaut ce grand bourgmestre libéral, mais simplement de relever la présence d'un schème de pensée qui semble révélateur d'une articulation nouvelle dans l'histoire de l'idée de tolérance. Lorsque les contre-remonstrants s'efforceront d'écarter les remonstrants de « toutes charges et dignités », ils se conduiront avec eux, nous dit Hooft dans un texte plus tardif (1610), comme s'ils étaient « étrangers ou juifs⁴² ». Autrement dit, être étranger va prendre valeur d'hérésie au même titre qu'une profession de foi non admise. En retour, la tolérance ne peut plus viser seulement l'acceptation du pluralisme des opinions et des croyances, elle va devoir s'intéresser à l'intégration pure et simple de l'Autre, indépendamment de toute spécification d'ordre spirituel : les Pays-Bas du xvii^e siècle en feront une de leurs règles d'or, nous le savons bien. Il suffit de rappeler les propos d'un Pierre de La Court, par exemple : « Il est certain qu'un État qui ne peut subsister par lui-même ne doit jamais exclure les étrangers sous prétexte qu'ils ne jouissent pas du droit de Bourgeoisie⁴³. » D'un problème religieux, la tolérance est devenue une question politique.

Ce que révèlent ces quelques témoignages sur la pensée de la tolérance dans les Pays-Bas au moment de l'édit de Nantes, c'est que les impératifs de la situation politico-militaire et la rapidité avec laquelle celle-ci a évolué ont amené les Pays-Bas à jouer le rôle d'une plaque tournante du concept dynamique de tolérance, comme l'a très justement exprimé Christiane Berkvens-Stevelinck dans un de ses articles⁴⁴. C'est, en effet, aux Pays-Bas, dans l'urgence des situations concrètes, que l'on voit le concept émerger, prendre ses contours, subir l'épreuve des faits et s'adapter aux contingences historiques et mentales. C'est aussi aux Pays-Bas que le traitement des questions religieuses a fait voir que la cause de la tolérance pouvait être plus efficacement servie par l'absence de règlement que par la promulgation d'édits, que l'action concrète valait mieux que la théorisation. C'est là, enfin, que l'on a pu vérifier combien « La tolérance est la chose du monde la plus propre à ramener le Siècle d'or », ainsi que devait le dire Bayle dans son *Commentaire philosophique*. Même si l'histoire néerlandaise comporte

42. SECRETAN, 1996, p. 140 : « [...] als off sij vreemdelingen ofte Joden waren. »

43. *Mémoires de Johan de Witt, Grand Pensionnaire de Hollande*, 1709, p. 45.

44. BERKVENS-STEVELINCK, 1997, p. 134.

des actes d'intransigeance notoires — le cas d'Adrian Koerbagh en est le plus connu —, ceux-ci sont restés dans l'ensemble isolés et n'ont pas entamé l'image d'un climat de liberté exceptionnel dans l'Europe du xvii^e siècle.

Catherine SECRETAN
(février 2000).

LISTE DES RÉFÉRENCES

- BERKVEN-STEVELINCK (Christiane), 1997, « La réception de l'*Historie der Reformatie* de Gerard Brandt et son influence sur la conception de la tolérance hollandaise », in BERKVEN-STEVELINCK, ISRAEL et POSTHUMUS MEYJES, éd., 1997, p. 131-140.
- BERKVEN-STEVELINCK (Christiane), ISRAEL (Jonathan) et POSTHUMUS MEYJES (G. H. M.), éd., 1997, *The Emergence of tolerance in the Dutch Republic*, Leyde, Brill.
- BOR (Peter), 1603, *Oorspronck, begin ende vervolgh der Nederlantsche Oorlogen [...]*, 's Graven-Haghe, by B. C. Nieulandt.
- BOTS (Hans), 1986, « L'écho de la Révocation dans les Provinces-Unies à travers les gazettes et les pamphlets », in *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, p. 281-298.
- BOTS (Hans) et BASTIAANSE (René), 1985, « Le Refuge huguenot et les Provinces-Unies, une esquisse sommaire », in Michelle MAGDELAINE et Rudolf VON THADEN, éd., *Le Refuge huguenot*, Paris, Armand Colin, p. 63-82.
- BOURGEON (Jean-Louis), 1998, « La date de l'édit de Nantes : 30 avril 1598 », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. CXLIV, janv.-juin, p. 17-50.
- BRANDT (Gerard), 1671-1704, *Historie der Reformatie en andre kerkelyke geschiedenissen*, in *en ontrent de Nederlanden*, t. I et II, Amsterdam, Jan Rieuwerdszoon; t. III et IV, Rotterdam, Barent Bos.
- DEN TEX (Jan), 1960-1972, *Oldenbarnevelt*, Haarlem, H. D. Tjeenk wilink en zoon, 5 vol.
- DUKE (Alastair), 1990, *Reformation and revolt in the Low Countries*, Londres, The Hambledon Press.
- DUMONT (Jean), 1726-1731, *Corps universel diplomatique du droit des gens*, Amsterdam, chez P. Brunel, R. et G. Wetstein, les Janssons Waesberge et L'Honoré et Chatelain.
- ENNO VAN GELDER (H. A.), 1972, *Getempeerde vrijheid*, Groningue, Wolters-Noordhoff.
- FRIJHOFF (Willem), 1997, « Dimensions de la coexistence confessionnelle », in BERKVEN-STEVELINCK, ISRAEL et POSTHUMUS MEYJES, éd., 1997, p. 213-238.
- GARRISON (Janine), 1997, *L'Édit de Nantes présenté et annoté*, Biarritz, Atlantica.
- GROEN VAN PRINSTERER (Guillaume), 1835-1847, *Archives; ou Correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, 1^{re} sér., Leyde, S. et J. Luchtmans.
- HAAK (S. P.), 1934, *Johan van Oldenbarnevelt. Bescheiden betreffende zijn staatkundig beleid en zijn familie*, 1^{re} part., 1570-1601, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff.
- Histoire abrégée de la Réformation des Pais-Bas, traduite du hollandais de Geeraert Brandt*, 1726, La Haye, Pierre Gosse.

- HOOFT (Cornelis Pietersz), 1871, *Memoriën en Adviezen*, éd. H. A. ENNO VAN GELDER, t. I, Utrecht, Werken H.G.
- ISRAEL (Jonathan), 1997, « The intellectual debate about toleration in the Dutch Republic », in BERKVEN-STEVELINCK, ISRAEL et POSTHUMUS MEYJES, éd., 1997, p. 3-36.
- JUNIUS BRUTUS (Étienne), 1979, *Vindiciae contra tyrannos*, 1^{re} éd. 1581, ici in A. JOUANNA, J. PERRIN, M. SOULIE, A. TOURNON et H. WEBER, éd., Genève, Droz (Les Classiques de la pensée politique).
- KNUTTTEL (W. P. C.), 1889-1920, *Catalogus van de pamfletten-verzameling berustende in de Koninklijke Bibliotheek*, La Haye, Martinus Nijhoff, 9 vol., ici rééd. Utrecht, H&S, 1978.
- LECLER (Jean) et VALKHOFF (Marius-François), 1979, *À l'aurore des libertés modernes*, Paris, Cerf.
- Mémoires de Johan de Witt, Grand Pensionnaire de Hollande*, 1709, Ratisbonne, Erasme Kinkius.
- MERCIER (Charles), 1933, « Les théories politiques des calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du xvi^e et au début du xvii^e siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, vol. XXIX, p. 25-73.
- MOLHUYSEN (P. C.), 1928, *Briefwisseling van Hugo Grotius, 1597-1618*, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff.
- MOUT (M. E. H. N.), 1991, « Armed resistance and calvinism during the revolt of the Netherlands », in Jan VAN DEN BERG et Paul HOFTIJZER, éd., *Church, change and revolution*, Leyde, Brill, p. 57-68.
- POSTHUMUS MEYJES (G. H. M.), 1997, « Tolérance et irénisme », in BERKVEN-STEVELINCK, ISRAEL et POSTHUMUS MEYJES, éd., 1997, p. 63-74.
- RAHLENBECK (Charles), éd., 1859, *Mémoires de Jacques de Wesembeke*, Bruxelles, F. Heussner.
- REITSMA (J.) et VAN VEEN (S. D.), 1894, *Acta der provinciale en particuliere synoden gehouden in de Noordelijke Nederlanden, [...], 1572-1620*, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff.
- SECRETAN (Catherine), 1990, *Les Privilèges, berceau de la liberté*, Paris, Vrin.
- SECRETAN (C.), 1996, « L'étranger dans les Pays-Bas au Siècle d'or », in *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Oxford, Voltaire Foundation, p. 245-253.
- SNELLER (Zeger Willem), 1929, *Unie van Utrecht en Plakkaat van Verlatinge. De wording van de Nederlandsche Staat*, Rotterdam, Brusse.
- TRACY (James D.), 1997, « Erasmus, Coornhert and the acceptance of religious disunity in the body politique. A Low Country tradition ? », in BERKVEN-STEVELINCK, ISRAEL et POSTHUMUS MEYJES, éd., 1997, p. 49-63.
- VAN DEVENTER (M. L.), 1862-1865, *Gedenkstukken van Johan van Oldenbarnevelt en zijn tijd*, La Haye, Martinus Nijhoff, 3 vol.
- VEENENDAAL (A. J.), 1962-1967, *Johan van Oldenbarnevelt. Bescheiden betreffende zijn staatkundig beleid en zijn familie*, La Haye, Martinus Nijhoff, 2 vol.
- VREEDE (George Willem), 1846, *Lettres et négociations de Paul Choart, Sr. de Buzanval, et de François d'Aerssen*, Leyde, S. et J. Luchtmans.

LA TOLÉRANCE ET LA CRAINTE

LA RELATION AU POUVOIR SOUS LE RÉGIME DE L'ÉDIT DE NANTES

AGRIPPA D'AUBIGNÉ ET MOYSE AMYRAUT

Ghislain WATERLOT

RÉSUMÉ : La tolérance, telle que l'entend l'édit de Nantes, est un pis-aller. Les partis catholiques et réformés s'accordent sur l'idée que la tolérance est provisoire, car la restauration de l'unité religieuse doit demeurer la visée. Mais les réformés, minoritaires, sont en position défensive. Beaucoup parmi eux pensent que la tolérance ne tiendra que s'ils continuent de se faire craindre des catholiques. D'où la promotion, par Agrippa d'Aubigné, de l'esprit de résistance. Mais les forces armées protestantes sont réduites en 1629. En fonction de ce nouveau contexte, Moïse Amyraut, tout en professant un parfait loyalisme à l'égard du monarque catholique, sera amené à formuler les linéaments d'une nouvelle théorie de la tolérance, selon laquelle la tolérance n'est plus une grâce temporaire, mais un droit.

MOTS-CLÉS : tolérance, crainte, résistance, droit.

ABSTRACT : *Toleration, as defined by the Edict of Nantes is a stopgap measure. Catholic and Protestant sides agree with the idea that toleration is a temporary solution, because the restoration of religious unity must remain the target. But the Protestants, in the minority, are in a position of defence. Many of them believe that toleration will only hold if they continue to make themselves feared by the Catholics. Hence the promotion of the spirit of resistance by Agrippa d'Aubigné. But the Protestant armed forces suffer losses in 1629. As a result of this new context, Moïse Amyraut, while professing a perfect loyalty towards the catholic monarch, will be lead to formulating the lineaments of a new theory of toleration, according to which toleration is no longer a temporary favour, but a right.*

KEYWORDS : *toleration, fear, resistance, right.*

Revue de synthèse : 5^e série, année 2005/1, p. 33-50.

ZUSAMMENFASSUNG : Toleranz, so wie sie im Edikt von Nantes aufgefaßt wird, ist eine Notlösung. Die katholische wie die reformierte Partei stimmen darin überein, daß die Toleranz lediglich ein Provisorium ist, denn die Wiederherstellung der religiösen Einheit muß das zu erstrebende Ziel bleiben. Als Minderheit befinden sich die Reformierten jedoch in der Defensive. Viele von ihnen sind der Meinung, daß die Toleranz nur dann bestehen kann, wenn sie von den Katholiken weiterhin gefürchtet werden. Deshalb setzt sich auch Agrippa d'Aubigné für die Förderung des Widerstandsgeistes ein. Doch die protestantischen Heere werden 1629 endgültig besiegt. Dieses geänderte Kräfteverhältnis führt Moses Amyraut, der sich dabei stets zu einer ungebrochenen Loyalität gegenüber dem katholischen Monarchen bekennt, schließlich dazu, die Grundzüge einer neuen Toleranzlehre zu entwerfen, nach der die Toleranz nicht mehr eine befristete Gnade sondern ein Recht darstellt.

STICHWÖRTER : Toleranz, Furcht, Widerstand, Recht.

Ghislain WATERLOT, né en 1964, est agrégé de l'Université et maître de conférences de philosophie à l'Institut universitaire de formation des maîtres de Grenoble. Ses premiers travaux ont porté sur la genèse de la tolérance. Il a publié de nombreux articles à ce sujet et il est responsable, à l'École normale supérieure Lettres et sciences humaines (Lyon), d'un groupe de recherche sur la tolérance, au sein du Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées. Spécialiste de philosophie politique, il étudie la relation entre religion et politique (le problème dit théologico-politique). Auteur d'un livre sur Voltaire (*Le Procureur des Lumières*, Paris, Michalon, 1996), il prépare un ouvrage sur la question de la religion civile chez Rousseau.

Adresse : Institut universitaire de formation des maîtres, 30 avenue Marcelin-Berthelot, F-38100 Grenoble.

Courrier électronique : waterlotcg@free.fr

Depuis une quinzaine d'années, il est entendu que l'édit de Nantes ne peut plus être considéré comme un édit de tolérance, au sens moderne du terme. Aussi la commémoration de son quatrième centenaire a-t-elle généralement évité le mythe accrédité par les historiens protestants du xix^e siècle, mythe selon lequel les efforts des réformés du xvi^e tendaient à l'établissement de la pluralité religieuse, contre et malgré la crispation rétrograde des catholiques. En fait, les promoteurs protestants de la liberté de conscience, telle que nous l'entendons aujourd'hui, sont rarissimes et isolés au xvi^e siècle¹. À l'époque, la très grande majorité des réformés s'accorde avec les catholiques, pour penser que l'unité religieuse d'une communauté politique est d'importance primordiale et que la situation de pluralité est une anomalie, un accident qu'il s'agit de résorber, sinon au plus vite, du moins à terme raisonnable. À cet égard, les thèses développées par Mario Turchetti² sont très éclairantes. En s'appuyant sur le commentaire de l'Édit produit par le juriste Pierre de Beloy, catholique sans doute, mais suspecté de complaisance à l'égard des réformés, il montre que chaque camp continue de rechercher la concorde, à savoir la réunification religieuse grâce à laquelle le schisme prendra fin. L'édit de Nantes est donc une pierre d'attente en vue de la réunification. Il est par nature provisoire : « L'exercice de cette religion [huguenote], dit Pierre de Beloy, durera, et sera toléré en ce Royaume, jusqu'à ce que la cause cesse, et que ceux qui en font profession seront mieux instruits ou convaincus en leurs consciences par le Saint-Esprit, d'erreur et d'hérésie. » À cet égard, la mention « perpétuel et irrévocable » qui qualifie l'Édit, dans son préambule, ne doit tromper personne : de nombreux édits, précédant celui de Nantes, condamnant la religion réformée et la bannissant du Royaume, ont été présentés comme perpétuels et irrévocables ; ils n'en ont pas moins été révoqués. Était-ce inconséquence de la Couronne ? Certes non. Cela soulignait seulement qu'un édit conserve naturellement sa portée et n'est révoquable *que* par le roi, lorsque, les circonstances ayant changé, il est amené à produire un nouveau texte légal surpassant le précédent³. Et là-dessus, l'exposition de Beloy comporte toute la clarté requise : « Cette permission ne doit pas être entendue d'une licence de droit, qui contienne approbation de cette religion [...] comme chose licite et raisonnable, ains [mais] comme souffrance et tolérance. »

1. Sébastien Castellion, p. ex., fait partie de ces exceptions.

2. TURCHETTI, 1986, p. 348 et 352.

3. LABROUSSE, 1990, p. 42.

Tolérance, le mot est lâché. L'alternative de Turchetti donnait à penser qu'il fallait choisir entre concorde et tolérance, et que l'Édit est produit en vue de la concorde. Si l'on prend la tolérance au sens moderne, à savoir comme *respect de la différence*⁴, incontestablement il n'y a nulle tolérance dans l'édit de Nantes, comme dans aucun autre édit de l'époque : tout simplement parce qu'une telle tolérance est impensable. Le respectable, c'est l'unité ; la différence (ou *innovation*) est un scandale. Mais si les contemporains de l'Édit parlent tout de même de tolérance à son propos, c'est qu'ils accordent un autre sens à cette dernière, un sens qui n'est pas — ou plus — le nôtre. Mais lequel ?

C'est le sens de la *tolerantia* latine, c'est-à-dire la constance à supporter, l'endurance, la patience. La tolérance est ainsi une vertu qui consiste à supporter ce qui est pénible, physiquement ou moralement⁵. Bien sûr, le sens moral compte seul ici, puisque l'objet de la tolérance, en l'occurrence, est la divergence en matière de foi ou de conception du salut et de la vie humaine. Comme elle est objet de tolérance, cette divergence est nécessairement négative. Il est essentiel, en effet, de ne pas perdre de vue que ce qui est toléré ne devrait pas être, si tout allait bien. La tolérance relève du moindre mal, du pis-aller, ainsi que le rappelle encore le dictionnaire de Furetière, en 1691. Au verbe *tolérer*, on lit :

« Souffrir quelque chose, ne s'en pas plaindre, n'en pas faire la punition. Il faut tolérer les défauts de ceux avec qui nous avons à vivre. On tolère à Rome les lieux de débauche, mais on ne les approuve pas. Il faut tolérer les abus, quand on ne peut pas les retrancher tout à fait ; tolérer les crimes qu'on ne peut pas punir. »

Abus, défaut, licence, crime : l'objet de la tolérance est systématiquement négatif. On en comprend facilement la suite : la tolérance, telle qu'elle est entendue ici, ne peut jamais fonder un droit. La tolérance repose sur des considérations tactiques, sur le relâchement provisoire du supérieur à l'égard de l'inférieur ; elle exprime une situation de compromis, de suspension de la règle. Elle est, en son fond, une grâce.

D'où le problème que pose l'Édit. Sans doute, il met fin à une suite de guerres et de massacres qui ont épuisé un pays, et il entérine la défaite de la Ligue. Il donne aux protestants des privilèges civils et le droit de pratiquer leur culte dans un certain nombre de lieux, dûment répertoriés⁶. Mais il tra-

4. Quelles que soient les difficultés énormes attachées à cette conception, mais que nous suspendons ici.

5. « L'Écriture loue les saints de tolérance quand ils sont tellement affligés de la dureté de leurs maux qu'ils n'en sont pas rompus pour défaillir », voir CALVIN, 1955, liv. III, chap. xx, § 21, « Réfutation de l'intercession des saints ».

6. On sait également qu'il avantage les catholiques en ce qu'il rétablit le culte romain dans tout le royaume, alors que les affrontements avaient abouti à sa disparition en maints endroits. Cette clause posera d'ailleurs des problèmes par la suite puisque les réformés s'opposeront, en

duit surtout un équilibre précaire, puisqu'il est destiné à durer seulement le temps nécessaire au retour des séparés dans le giron de l'Église. En outre, il exprime dans sa structure même qu'il s'agit, par l'Édit, de fixer un rapport de forces entre les deux partis. Les quatre-vingt-douze articles sont, en effet, suivis d'articles secrets et surtout de brevets dans lesquels sont énumérés, d'une part, les places fortes et de sûreté dont les réformés pourront jouir, d'autre part, le détail des sommes d'argent allouées par l'État pour l'entretien du culte. Cette question du rapport de forces va revêtir une importance extrême dans la suite des événements. La raison en est simple : chacun sait que l'Édit durera aussi longtemps que les parties en présence seront assez fortes pour s'affirmer, en présence de l'autre, et lui résister. D'ores et déjà, la partie est mal engagée pour les réformés, puisqu'ils n'ont pas le droit de fonder de nouveaux lieux de culte et que le prosélytisme, vital pour assurer l'extension, voire la simple reproduction du mouvement — puisqu'il y a toujours des pertes — leur est, sinon impossible, du moins pratiquement très difficile. En revanche, le catholicisme a la partie beaucoup plus facile : fort de plus de 90 % de la population française, sa propagation est soutenue par les moyens les plus officiels et favorisée par le mouvement de renaissance catholique suscité par la Contre-Réforme. Pour les catholiques, il s'agit de grignoter les protestants ; pour les protestants, il s'agit de réussir à se maintenir. La tolérance exprimée par l'Édit est donc indissociable de la crainte et de l'espérance. Chaque partie sait que la tolérance n'est pas un droit et qu'elle reflète seulement une situation provisoire, un moindre mal dans la dureté des temps. Les plus forts vivent donc dans l'espérance de son extinction prochaine, les plus faibles dans la crainte de sa disparition, qui signifierait la leur propre. Ce jeu de l'espoir et de la crainte a pour conséquence une continuation de la lutte par d'autres moyens, une instabilité permanente, des tracasseries constamment réitérées⁷... Nul ne peut se tenir tranquille, puisque la situation n'est pas fixée par un principe, mais au contraire a devant elle un avenir de mobilité. Que l'on soit en situation de conquérant ou en posture de résistant, on ne peut rester coi, précisément parce que ce type de tolérance comprend en lui la nécessité, à terme, de sa disparition.

Espérance et crainte donc, comme ressorts de la mobilité. Puisque nous nous plaçons dans notre étude du côté des réformés, nous nous inscrivons du côté de la crainte et nous désirons en étudier les effets, à deux moments

1620, au rétablissement du catholicisme dans le Béarn où il avait été aboli cinquante ans auparavant par la mère d'Henri IV.

7. On en a un bel exemple dans l'ouvrage de LABROUSSE, 1990, p. 21, à propos de la mésaventure arrivée au pasteur de Charenton, Edme Aubertin, ordonné de prise de corps sous le prétexte que, dans son ouvrage, il s'était présenté comme « ministre de l'Église » et qu'il avait qualifié les cardinaux Bellarmin et Du Perron d'« adversaires de l'Église ».

différents de l'histoire de l'Édit et dans deux œuvres différentes, à savoir celles d'Agrippa d'Aubigné et de Moyse Amyraut. La tâche peut paraître une gageure. Dans le cadre de cet article, nous nous contenterons évidemment de quelques aperçus, mais en nous appuyant sur des points et des textes précis.

Agrippa d'Aubigné occupe, relativement à Moyse Amyraut, une première période, et ce, en deux sens. En un premier sens élémentaire, il s'agit d'une priorité chronologique : d'Aubigné, on le sait, a connu les premières guerres de religion et il en a génialement narré la geste héroïque. Lors de la signature de l'édit de Nantes, il a 46 ans, et comme il lui a été donné de vivre longtemps, il sera spectateur engagé dans les vicissitudes protestantes, survenant juste après la mort d'Henri IV et conduisant aux dernières guerres de religion en France. Amyraut, lui, commence vraiment sa carrière avec la paix d'Alès, c'est-à-dire en 1629. Mais d'Aubigné occupe une première période également en un autre sens : les textes qu'il écrit et qui nous intéressent sont rédigés, en effet, alors que les protestants bénéficient encore de la protection et de la puissance des places fortes et de sûreté, bref alors qu'ils sont en mesure d'opposer une résistance armée à leurs adversaires. Le parti protestant peut continuer de se faire craindre d'une manière temporelle. Amyraut, lui, doit penser une situation où le Parti a été définitivement réduit, les forteresses démantelées et les Assemblées politiques interdites. Il se trouve devant la nécessité de faire durer les Églises réformées de France, sans pouvoir s'appuyer en aucune façon sur la force. Nous verrons cette conjoncture nouvelle jouer en faveur d'une modification du champ de la théorie politique. Mais nous nous pencherons tout d'abord sur l'œuvre d'Agrippa d'Aubigné.

PÉRENNISER LA TOLÉRANCE PAR LA CRAINTE MUTUELLE

Les textes qui vont retenir notre attention sont trois opuscules politiques peu connus, édités pour la première fois en 1877⁸, écrits sur moins de dix ans : ce sont *Le Caducée ou l'ange de paix* (1612), *Le Devoir mutuel des rois et des sujets* (1620), enfin le *Traité des guerres civiles* (1621). Le contexte ne peut en être entièrement ignoré sans nuire à la compréhension, car ces ouvrages sont d'un homme engagé dans l'action et qui désire infléchir, très concrètement, la situation de son temps. En 1611, alors que les

8. AUBIGNÉ, 1873-1892.

protestants sont inquiets du renvoi de Sully et de l'alliance de la France avec l'Espagne⁹, l'Assemblée politique de Saumur se divise d'une part en partisans de l'entretien d'une force armée protestante, à laquelle on pourrait éventuellement recourir (les « Fermes »), et d'autre part les partisans de la conciliation avec la Cour et de la modération (les « Prudents »). Cette division risque de coûter cher aux réformés, dans la mesure où l'affirmation de chaque position contribue à affaiblir et à discréditer l'autre. Cette période trouble, propice aux manœuvres, qui caractérise la régence de Marie de Médicis, engendre un double jeu de la part de certains grands du protestantisme, qui se laissent acheter — et qui pour certains abjurent — et elle s'achève, après l'assassinat de Concini et la prise de pouvoir par Louis XIII, par la guerre du Béarn et une première défaite — et un affaiblissement considérable — du parti protestant (1620-1622).

Les positions de d'Aubigné sont du côté de la fermeté la plus nette. Cette fermeté s'affirme progressivement — proportionnellement au durcissement du contexte. Alors que dans le premier écrit de cette période, *Le Caducée*, il feint de peser impartialement les arguments *pro et contra*, et s'identifie, dans le dialogue qui clôt le texte, au personnage du « Modeste », sorte d'arbitre entre le « Ferme » et le « Prudent », dans le dernier texte, où l'urgence de la situation n'autorise plus la distance, même tactique, son attitude est clairement celle d'un boutefeu qui en appelle à l'intervention de toute l'Europe réformée, et au martyre des fidèles invités à communier au sacrifice de leurs pères. Mais le mouvement de durcissement progressif ne nous intéressera pas ici. Nous allons plutôt recueillir, de façon transversale, les raisons de d'Aubigné d'adopter une position ferme, puis voir en quoi ces raisons sont ajustées au régime de la tolérance, tel que l'édit de Nantes l'institue. Premièrement, nous pouvons remarquer que d'Aubigné ne remet pas en cause le principe de la tolérance exprimée dans l'Édit. Il reconnaît que la dualité confessionnelle est anormale, monstrueuse en quelque sorte : « [...] je leur ai annoncé l'ire de Dieu, de laquelle il ne faut témoignage que le schisme qui court¹⁰. » Et il ajoute que l'« État juste et absolu » serait « un État uni et purgé de ces divisions »¹¹. La dualité confessionnelle est donc présentée comme un malheur, causé par la violence des catholiques qui n'ont pas voulu discuter paisiblement de la foi pour produire un accord¹², mais ont cédé aux « brûlements et massacres sans ordre

9. Paix d'octobre 1611, puis double mariage : celui de Louis XIII avec l'aînée des infantes et celui de Madame Élisabeth, aînée des filles de France, avec le prince des Asturies.

10. Nous utiliserons, pour les trois opuscules, les abréviations suivantes : *Le Caducée ou l'ange de paix* = *AdP*; *Le Devoir mutuel des rois et des sujets* = *DmR*; le *Traité des guerres civiles* = *TGC*. La pagination indiquée est celle des *Œuvres complètes*, voir AUBIGNÉ, 1873-1892. Ici, *AdP*, p. 74.

11. *AdP*, p. 86.

12. Accord qui, aux yeux de d'Aubigné, était atteint au colloque de Poissy, voir *DmR*, p. 58-59.

de justice¹³ », ont eu recours sans vergogne aux horreurs de la perfidie (la Saint-Barthélemy), etc. Les catholiques sont la cause du schisme. À présent qu'il est là, d'Aubigné s'efforce de montrer qu'on ne peut pas échapper au rapport de forces et qu'il serait fou de croire qu'on peut l'éluder. En voici les raisons :

1° *Il n'y a pas d'arbitre impartial dont les réformés puissent espérer l'intervention.* Cet arbitre impartial serait le roi. Mais le monarque en tant que monarque est partie, précisément parce que le religieux et le politique ne sont pas distingués — et d'Aubigné ne dit jamais qu'ils devraient l'être.

Lorsqu'il évoque Louis XIII¹⁴, il cite une lettre qui aurait été écrite par le roi au nouveau pape, en faveur de la canonisation d'Ignace de Loyola et dans laquelle on lit :

« Ce titre de Fils aîné de l'Église [...] me donne une sorte d'émulation à l'avancement de notre très sainte religion, à l'extirpation des hérésies, me fait affectionner davantage la dite canonisation sur l'espoir que j'ai que l'intercession de ce Bienheureux me sera un puissant secours à faire ce pourquoi Dieu l'a envoyé en ce monde. »

Mais même un monarque comme Henri le Grand, responsable de l'existence de l'Édit et issu du milieu huguenot, ne saurait être considéré comme un protecteur des huguenots, tout simplement parce que sa position le lui interdit. Le sacre (et son second mariage) l'enjoignent de poursuivre l'hérésie. Lorsque les assemblées ecclésiastiques et les cardinaux le pressent d'extirper l'hérésie, « ce sage roi s'engage bien de nier la thèse, ni même que sa volonté ne soit pareille¹⁵ », tout simplement parce qu'il ne peut se le permettre. La régente Marie de Médicis est évidemment dans la même situation¹⁶.

2° *Les passions ne sont pas retombées, encore moins mortes, comme certains voudraient pourtant le faire croire.* Si d'Aubigné veut bien admettre que le corps des villes du nord de la Loire est plutôt las de la guerre, il souligne que « vous ne voyez point ces changements parmi les médiocres et plus bas peuples, et principalement aux lieux où les Jésuites instruisent et prêchent¹⁷ ». Les menées des Jésuites sont telles, d'ailleurs, qu'Henri le

13. *AdP*, p. 86.

14. *TGC*, p. 17-18.

15. *AdP*, p. 81.

16. Voir *AdP*, p. 82 : « Quand la reine aussitôt qu'établie pour régente a été pressée par le nonce et par le comte Boty établi auprès d'elle pour procurer cette affaire, d'accomplir les promesses du roi son mari et les siennes [...] elle s'est bien engardée de se montrer contraire à telle chose, bien qu'en effet elle ne le désire pas. »

17. *AdP*, p. 83.

Grand en est mort. Quant aux villes du sud, elles sont régulièrement agitées.

3° *Les catholiques ont un grand dessein.* « Ce grand dessein est de réduire l'Europe sous un seul évêque et sous un seul roi, toujours le titre de la religion le premier en paroles et le moins exprès ès choses¹⁸. » D'Aubigné brandit donc comme une menace imminente le vieux projet médiéval de reconstitution de l'Empire, dans sa version pontificale impliquant la subordination de l'Empereur à l'évêque de Rome, détenteur de la *plenitudo potestatis*¹⁹. À son époque, l'argument n'est pourtant plus valide, car la consolidation des royaumes d'Europe occidentale, depuis le xiv^e siècle, a rangé définitivement au magasin des accessoires un rêve romain que les légistes pontificaux les plus extrémistes ne peuvent plus prendre au sérieux, en ce début de xvii^e siècle. L'affrontement des Deux-Glaives a tourné définitivement à l'avantage des princes européens. Quant au Saint-Empire, il entrera bientôt dans son crépuscule²⁰. D'Aubigné agit donc un spectre, dans sa visée stratégique de mobilisation des passions. Mais il sait sans doute que ce spectre fait encore peur à une partie notable de ses lecteurs, qui ne sont pas majoritairement des penseurs politiques. Il n'est pas même exclu que lui-même, passionné comme il est, le redoute. La crainte est d'autant plus attisée que le dessein romain est présenté comme ayant tous les dehors de la conspiration, ourdie dans le secret. On ne parle plus guère du projet du pape ? Il est d'autant plus à craindre, semble-t-il dire.

4° *Les catholiques n'ont de cesse de convaincre le peuple que les huguenots en demanderont toujours davantage* et qu'ils ne s'arrêteront pas qu'ils ne soient les maîtres ou qu'ils aient établi un véritable État dans l'État²¹.

Toutes ces raisons rendent inévitable, selon d'Aubigné, la logique du rapport de forces et impérative la plus grande vigilance. Aussi que faut-il dire aux « Prudents », tentés par la voie de l'humilité et de l'obéissance systématique ? D'abord, que ceux qui se font ver n'ont pas à se plaindre d'être écrasés et que ce n'est pas en supprimant toute marque de vertu (au sens de *virtù*) que les huguenots seront plus respectés. D'ailleurs, ils ne subsistent que par « la mutuelle crainte²² », et si le roi Henri pouvait en son

18. *TGC*, p. 14.

19. Voir *DmR*, p. 46 : la position que le pape s'attribue, au-dessus de tout contrôle, scandalise Agrippa. Avant lui, elle a scandalisé les grands réformateurs. Voir, p. ex., CALVIN, 1955, liv. IV, chap. vii, § 19 : « Cela déjà passe la mesure qu'un seul homme se constitue en juge de tous, et ne veuille être sujet à personne. Mais que sera-ce s'il exerce la tyrannie sur le peuple de Dieu ? s'il gâte et détruit l'Eglise ? Il n'y a plus de remède ! »

20. NOËL, 1993.

21. *DmR*, p. 57.

22. *AdP*, p. 80.

temps faire obstacle aux ambitions catholiques, c'est uniquement « parce qu'il leur faisait voir notre multitude, nos places, notre opiniâtreté et dextérité à les défendre [...] et payait de notre force pour éviter la guerre²³ ».

Il n'est pas inutile de noter en passant que Philippe Duplessis-Mornay, qui relève pourtant du groupe des « Prudents », considère en 1612 la possession des places de sûreté comme un élément essentiel de l'avenir des réformés en France et qu'il écrit à Du Maurier :

« L'horreur des maux passés a engendré entre nous les défiances ; les défiances ont cherché les cautions et les sûretés, les édits, les conditions, les expédients pour agir en vertu d'iceux, et les entretenir. Ils font aujourd'hui partie de notre État, ont passé de privilège en droit commun, de droit en nature. Qui en veut tout à coup boucher le cours, ce cours qui désormais a pris quelque ordre, nous met en danger d'un désordre²⁴. »

Ce désir de voir les places de sûreté considérées comme des évidences, voire comme une sorte de droit naturel des réformés, souligne bien leur importance dans la situation créée par l'Édit, alors même que ces places n'étaient à l'origine accordées que pour huit années²⁵ et que les protestants sont en réalité contraints de demander à chaque nouvelle assemblée une prorogation de la date d'expiration²⁶.

Pour d'Aubigné, l'attitude ferme bannit la guerre et en ôte les moyens, précisément parce qu'elle suscite entre les deux parties une mutuelle crainte. Face à des réformés résolus à se battre, les catholiques pèsent ce qu'ils risquent de perdre dans une aventure à l'issue douteuse, et préfèrent s'abstenir : par là même, tous obtiennent la paix, une paix armée certes, mais c'est la seule qui puisse être obtenue et maintenue. À l'inverse, l'attitude prudente appelle la persécution et la guerre, parce qu'elle expose sans défense les huguenots à leurs ennemis. Il convient, en effet, de ne pas oublier que les catholiques sont des *ennemis*, et que par conséquent « toutes les harangues qui commencent [dans leur bouche] par : *Je te donnerai*, ne sortent jamais de la bouche des anges, mais de l'esprit de perdition²⁷ ». D'ailleurs, ceux qui se laissent séduire par « des offres avantageuses

23. Voir, également, *AdP*, p. 95 : « Venons à votre humilité, laquelle seule vous estimez le soutien de notre paix ; je veux si bien penser du roi et de la reine que si nous n'avions affaires qu'à leur simple volonté, nous devrions dès demain tous abandonner sans regret toutes nos sûretés. Mais on sent les ressorts violents qui menaçaient le roi et le contraignaient à se garder de nous. Ce bon prince ne les arrêtait pas en alléguant notre humilité, mais bien la difficulté à notre ruine. »

24. Cité par LAPLANCHE, 1986, p. 121.

25. Comme l'indique le premier des brevets qui complètent les quatre-vingt-douze articles de l'édit de Nantes.

26. Accordée une nouvelle fois par Marie de Médicis en 1612, à la suite de l'assemblée de Saumur, mais seulement pour cinq ans.

27. *AdP*, p. 87.

avec des conditions en termes doux²⁸ » sont bientôt surpris des rudes conséquences et sont à l'égard des catholiques comme des victimes de Satan²⁹. Cette certitude d'être trompés a été vérifiée, selon d'Aubigné, par l'événement. D'ailleurs, le dernier de nos trois textes (le *Traité des guerres civiles*), écrit au moment de la lutte armée contre Louis XIII, insiste en son début sur ce point (début du chapitre II) : « De nos Grands quelques-uns [...] en pensant esquiver le danger l'ont appelé en l'esquivant, et voient aujourd'hui avec pleurs, pour le moins au-dedans, le peu de différence du traitement, et par-là découvrent non à qui, mais à quoi on en veut³⁰. » Il est vrai qu'à cet égard le cas de Duplessis-Mornay est exemplaire : gouverneur de la ville de Saumur, il a cru bon d'ouvrir sans résistance sa ville aux troupes royales, en 1621 ; il leur a même fait, selon Émile G. Léonard³¹, le meilleur accueil. Or la ville a été partiellement pillée, Mornay a été destitué de sa charge de gouverneur et a dû finir ses jours dans son château de la Forêt-sur-Sèvre³².

Aussi importe-t-il de ne pas céder aux pressions morales et aux menaces larvées qui pèsent sur les protestants³³. Mais le roi doit également considérer de son côté qu'il est tenu, comme Dieu, par sa parole donnée — et d'Aubigné de citer une sentence du duc de Venise, censée avoir été prononcée lors d'un repas en présence d'Henri III³⁴. Surtout, il ne faut pas céder à « l'invention diabolique³⁵ » des arminiens et penser avec eux que l'obéissance au roi s'impose de manière inconditionnelle. Toute la défense et la position de d'Aubigné repose, en effet, sur cette thèse, reprise aux monarchomaques et développée dans le texte *Du devoir mutuel des rois et des sujets*, que l'obéissance ne saurait être due aux tyrans. Or les arminiens, dans la dernière clause de leur *Confession*, ont posé en principe « qu'il n'y a nulle défense légitime des sujets contre les princes souverains, ni pour matière de religion, ni pour cause que ce soit³⁶ ». Il importe donc de rappeler que c'est

28. *AdP*, p. 100.

29. *AdP*, p. 100 : « Satan de ceux qui se font sorciers et magiciens au commencement ne demande qu'une goutte de sang ou un bouquet de vos cheveux, bienheureux qui connaît dès les ongles et connaît dès l'exhorde quelle est sa conclusion. »

30. *TGC*, p. 6.

31. LÉONARD, 1961, p. 329.

32. LAPLANCHE, 1986, p. 116.

33. D'Aubigné en propose un bel échantillon, in *TGC*, p. 19.

34. *DmR*, p. 61 : « Il est vrai que le roi ne doit point la foi à ses sujets, ni jamais venir là que de traiter avec eux en façon qu'il faille payer de ce joyau précieux de la foi ; il lui est bien mieux séant de défendre bien les lois fondamentales, traités perpétuels et barrières inviolables de la puissance et de l'obéissance ; mais si le prince traite et paye de sa foi, il la doit dès le jour qu'il l'a promise, aussi fermement qu'il veut que son règne soit ferme, soit que le compromis ait été fait par sa bonté, par sa faute ou par son malheur. »

35. Dans ce traité, d'Aubigné revient trois fois à la charge contre les arminiens, en particulier Grotius, présent à l'époque en France, voir *TGC*, p. 11, 15 et 21. Voir GROTIUS, 1614.

36. *TGC*, p. 22.

un devoir sacré de se soulever contre le roi injuste³⁷ ; que l'Écriture, en la personne de David à l'égard de Saül, donne l'exemple d'un tel soulèvement³⁸ et que la loi naturelle, enjoignant aux princes de respecter le droit, les oblige absolument³⁹. Évidemment, d'Aubigné prend grand soin de souligner que sa position n'est nullement républicaine et qu'il regarde la monarchie comme le meilleur gouvernement pour la France, qui l'a reçu depuis fort longtemps. Il écarte soigneusement toute investigation sur le droit des rois, la légitimité des familles régnantes, et ne conteste nullement le caractère héréditaire de la couronne de France :

« Nous disons contre tout cela [les doutes sur la légitimité du monarque] une raison qui n'a point faute de force en sa brièveté : c'est que tous les obstacles s'envolent en fumée par la possession de tant de rois, par le consentement des pairs, par celui des cours souveraines, et qui plus est des États généraux, lesquels par cette raison même qu'ils ont eu une puissance d'instituer et de déposer, ont aussi eu celle de confirmer, de juger la prescription et d'arrêter l'État au point où il est à présent⁴⁰. »

La position est habile : tout en ne contestant pas le pouvoir du monarque, d'Aubigné écarte la thèse de l'institution directe par la volonté de Dieu, donc la monarchie de droit divin. Ce sont les États-Généraux, dit-il, c'est au fond le peuple, qui dispose du droit d'instituer. La volonté arrêtée du peuple de voir telle dynastie revêtue de la souveraineté ne saurait certes être remise en cause, mais on reconnaît simultanément la possibilité d'une révocation dans des situations extrêmes. En s'appuyant ainsi sur des positions monarchomaques⁴¹, d'Aubigné peut marquer le partage entre la royauté et la tyrannie, partage grâce à quoi on saura quelle est la limite de l'obéissance. Or la tyrannie « n'est point seulement aux excès et violences qui diffament le règne, mais en l'injuste usage du sceptre, quand il veut posséder ce que le règne ne tient point sous soi⁴² ». Et ce que le règne ne tient point sous soi, c'est précisément la conscience, soumise à Dieu seul. Si le roi veut forcer les consciences — il va de soi qu'il ne s'agit que des consciences huguenotes — qui relèvent de Dieu, il est légitime de s'y opposer et ce serait renverser l'ordre, au contraire, que de préférer le respect du roi et de l'État au respect de Dieu. Ce partage entre royauté et

37. *DmR*, p. 41.

38. *DmR*, p. 43.

39. *DmR*, p. 47.

40. *DmR*, p. 53. Tout ce texte est destiné à se distinguer de la Ligue qui, elle, mettait — ou était censée mettre — en cause le régime : borner le pouvoir des rois, ce n'est pas menacer la famille régnante.

41. Voir Isabelle Bouvignies, « Monarchomachie : tyrannicide ou droit de résistance ? », in PIQUÉ et WATERLOT, dir., 1999.

42. *DmR*, p. 55.

tyrannie, et le risque permanent de tomber dans la tyrannie (il suffit pour cela que le roi ne soit plus fidèle à ses promesses), autorise et légitime l'attitude des « Fermes⁴³ ». Elle consiste à se tenir prêt. Aussi n'est-il pas étonnant que les discours de d'Aubigné s'achèvent par une exhortation à l'unité des huguenots⁴⁴ et au courage en vue du juste combat :

« Ici le Ciel parle à vous, Chevaliers chrétiens, le Ciel vous réveille de son tonnerre ; n'ayez pas peur qu'il vous fasse coupables, si vous mettez les armes à dos pour secourir les agneaux de Dieu. Les loups les emporteront-ils devant vos yeux et que vous ayez les mains au sein ? Regarderez-vous l'embrasement de l'Église sans courir au feu ? Les cendres de la paix vous couvriront-elles encore, quand les charbons et les flammes sont à découvert ? *Les visages de vos ennemis, qui par la paix avaient semblé des hommes, étant changés en loups, ne deviendrez-vous point lions*⁴⁵ ? »

VERS UNE AUTRE TOLÉRANCE

Passé 1629, à savoir sous l'héritage de la paix d'Alès, une telle position est devenue tout à fait impossible. Le parti protestant n'existe plus et l'existence des Églises réformées de France dépend uniquement de la volonté du roi. Les protestants voudraient bien voir l'édit de Nantes transmué en loi fondamentale du royaume, mais cet espoir n'a guère de chance d'aboutir. Il s'agit donc, dans la nouvelle situation, de formuler la position théorique sur le fondement de laquelle on pourra espérer et demander la perpétuité des Églises réformées de France. C'est le problème de Moyse Amyraut, sur l'œuvre politique duquel nous allons à présent rapidement nous pencher, en nous appuyant sur les travaux considérables de François Laplanche à son sujet⁴⁶. Il convient d'abord de souligner qu'Amyraut n'est pas un défenseur de la tolérance au sens moderne du terme. D'une part, en effet, il ne pense pas que l'individu doive s'orienter par lui-même en ce qui concerne son salut, mais que ce sont au contraire les communautés, politique et religieuse, voulues par Dieu, au sein desquelles il est inséré, qui assurent cette orientation, sans laisser à l'individu de latitude particulière.

43. Ce qu'un discours réaliste sur la nature de la tolérance, telle qu'elle est exprimée par l'Édit, n'aurait pas su faire : il aurait été objet de scandale. La justification acceptable de l'attitude de d'Aubigné recouvre une justification non directement apparente, et même souterraine, qui consiste à reconnaître que la tolérance accordée repose sur le maintien d'un certain rapport de force entre les « tolérateurs » et les tolérés.

44. *AdP*, p. 106.

45. *TGC*, p. 28-29 (souligné par nous). Voir, également, *DmR*, p. 66.

46. LAPLANCHE, 1986.

« Les particuliers doivent en toute soumission obéir aux constitutions qui sont faites [en la société religieuse et en la société politique]. Tellement [...] que qui que ce soit en chacune d'elles ne trouble l'ordre public par la rébellion, parce que chacun en son endroit est obligé à la reconnaître pour supérieur à qui il doit obéissance. Et cette obligation doit être estimée inviolable, non seulement pour ce qu'ainsi se conserve l'ordre de chacune de ces sociétés, de quoi tout homme de bien doit être désireux, mais encore pour ce qu'elles ont Dieu pour auteur⁴⁷. »

D'autre part, Amyraut considère, avec ses contemporains et prédécesseurs⁴⁸, la division religieuse comme un mal, non seulement spirituel mais aussi politique. En conséquence de quoi, il estime légitime le combat des princes pour ruiner les sectes nouvelles dès leur apparition, et ce sans ménagement. La pluralité religieuse n'est pas bonne pour un État. Le problème est de considérer ce qu'il faut faire une fois qu'elle est bien installée — le mal n'étant alors plus réductible, ce qui est le cas en France avec la coprésence des Églises romaine et réformée. Or le mieux, dans cette situation, est de reconnaître officiellement la pluralité de fait, puis de se tenir fermement à cette reconnaissance. Mais cela est une position théorique au service de la paix. Que faire si, en pratique, les pressions exercées sur le prince tendent à abolir la reconnaissance obtenue ? C'est toute la difficulté à laquelle il n'est plus possible, pour les réformés, de répondre par l'exposition de leur force. Simultanément, c'est toute la logique de la tolérance, telle qu'elle est à l'œuvre dans l'édit de Nantes, qui est mise en cause. Dans le cadre de cette tolérance, en effet, l'existence des protestants tient tout entière à leur capacité à s'affirmer avec puissance contre ceux qui estiment que leur présence est une grâce accordée par condescendance. Qu'il en aït ou non une claire conscience, Amyraut sera donc amené à œuvrer en faveur de l'établissement ou de l'émergence d'un autre type de tolérance, à savoir une tolérance qui ne repose plus sur la grâce du plus puissant.

Il semble qu'on peut considérer globalement deux lignes de force dans l'effort d'Amyraut, accompli en vue de préserver les Églises réformées de France. L'une tend à souligner le parfait loyalisme des réformés à l'égard du roi ; l'autre consiste à fonder la distinction du religieux et du politique.

47. AMYRAUT, 1631. On constate que les thèses monarchomaques sont clairement révoquées. Elles ne sauraient d'ailleurs être soutenues sans inconscience dans la situation d'après 1629.

48. LAPLANCHE, 1986, p. 392, montre qu'il s'inspire de de Thou et de Silhon. Ces thèses ont déjà été hautement affirmées par les premiers Politiques, dans les années 1560. Voir, par ex., *L'Exhortation aux Princes*, in VALKHOFF et LECLER, 1969, vol. I, p. 59 : « Les sages du monde sont d'avis, que sur le premier abord des nouvelles opinions, il leur faut couper toute broche par feux, glaives et par mort : c'est assavoir lorsqu'encore le nombre en est petit. »

La première, à peine évoquée ici, a surtout pour fin d'écarter l'accusation, constamment réitérée, selon laquelle les prétendus réformés entretenaient des desseins subversifs, voire révolutionnaires à l'égard de l'État. L'exécution de Charles I^{er}, en janvier 1649, vient renforcer considérablement le soupçon. Amyraut en est conscient. Aussi prend-il grand soin de critiquer le prophétisme révolutionnaire des congrégationalistes ou Indépendants. À ses yeux, non seulement les « prophètes » anglais n'ont pas de vocation exceptionnelle, mais en plus il est tout à fait contestable d'appliquer des situations de l'Ancien Testament à l'histoire de l'Église réformée, de façon à faire que celles-là soient évidemment la figure de celle-ci. À vrai dire, c'est l'Ancien Testament tout entier qui doit être réévalué à la baisse, si l'on ose s'exprimer ainsi. L'Ancien Testament, expression de l'*alliance légale*, est confus, obscur, de part en part temporel, destiné à une Église qui est encore en son enfance et répandue en un seul peuple. Bref, relativement à l'*alliance évangélique* à laquelle il est ordonné — même s'il n'est pas entièrement dépendant d'elle — il est moins excellent, provisoire et imparfait. L'alliance évangélique, exprimée dans le Nouveau Testament, est le centre de gravité de la foi chrétienne. Plus clair — c'est-à-dire plus rationnel, car il ne s'agit pas d'un éloge de forme — c'est le Nouveau Testament qui enseigne la *justification par la foi* et la *distinction du spirituel et du temporel*. Nous reviendrons sur ce point majeur. Toujours est-il que l'Ancien Testament et le prophétisme sont l'objet d'un examen, dont le résultat est le désaveu de toutes les tendances révolutionnaires, promptes à s'alimenter en eux. Pour Amyraut, reprenant en cela Hérauld⁴⁹, la religion réformée n'implique aucune forme de gouvernement donné et, fidèle à l'enseignement de Calvin, il ajoute que tout pouvoir venant de Dieu, la puissance spirituelle ne doit aucunement se mêler de son institution. Loyalisme donc, et rejet radical de tout prophétisme révolutionnaire comme première ligne de force.

La seconde ligne de force, nous l'avons dit, consiste à distinguer le spirituel et le temporel. Sans doute Amyraut approfondit-il ici une thèse qui est déjà présente chez Calvin, dans son *Institution de la religion chrétienne*⁵⁰, et qui a son fondement dans l'affirmation : « Il y a comme deux mondes en l'homme⁵¹. » Mais il développe également une réflexion originale sur les

49. Auteur de *L'Examen du Prince de Machiavel*.

50. CALVIN, 1955, liv. IV, chap. XI. Voir, en part., § 3 à 5 où la puissance spirituelle est posée comme nettement séparée de la puissance temporelle : l'une ne peut intervenir dans les affaires de l'autre, encore moins la contraindre. Voir Ghislain Waterlot, « Les ruptures de l'ecclésiologie calvinienne. Une origine de la tolérance moderne ? », in PIQUÉ et WATERLOT, dir., 1999.

51. CALVIN, 1955, liv. III, chap. XIX, § 15 : dans ce paragraphe, la distinction du spirituel et du temporel est affirmée une première fois.

trois alliances⁵², *alliance de nature*, *alliance légale* et *alliance évangélique*. Selon Amyraut, l'alliance de nature comporte indépendance et relative perfection ; le corollaire d'une telle proposition étant que l'ordre naturel n'était pas fait pour, et entièrement ordonné à, l'alliance évangélique. L'extériorité de la grâce, relativement à l'ordre naturel, permet alors de penser une distinction du spirituel et du temporel. Le prince, ordonné par Dieu pour parfaire la justice, n'a pas à se mêler de régler la piété qui est tout entière ordonnée au salut ; salut qui, s'il se détermine *en* ce monde, n'est pas *pour* ce monde. Amyraut poursuit, en accordant une grande importance à la loi naturelle dont le prince est garant, une importance telle qu'elle doit primer sur le zèle religieux. Car ce zèle, illustré dans la division confessionnelle apparemment irréductible en Europe, ne peut que secréter troubles et violences. Or la prospérité de l'Église et le développement de l'œuvre du salut reposent en premier lieu sur un État stable et paisible, à savoir un État où les liens sociaux de voisinage, de concitoyenneté, de domination ou de service assurant la tranquillité et l'équilibre, ne sont pas perturbés. Le droit naturel est donc prioritaire. Mais d'un autre côté, le prince n'a pas à intervenir dans l'œuvre du salut, celle-ci relevant entièrement de l'ordre spirituel.

Le seul moment où la religion s'inscrit sur le terrain du politique, c'est lors de son institution. Là, l'intervention du prince est légitime pour sauvegarder la paix. Comme toute religion nouvelle produit des troubles, il doit l'interdire. À moins que l'affermissement de la nouvelle confession, malgré toutes les violences exercées contre elle, manifeste qu'elle est enracinée en la providence divine. L'inscription, malgré toutes les oppositions, de la confession réformée en Europe, témoigne du dessein de Dieu. Aussi est-il nécessaire qu'elle soit reconnue par un édit. Une fois promulgué, cet édit relève lui-même des lois fondamentales du royaume, que le prince est tenu de respecter comme Dieu respecte sa parole. En tant que monarque, il n'a plus à se rapporter à la nouvelle Église, qui se détermine indépendamment de la sphère politique. De la sorte, la tolérance de la religion réformée peut-être conçue tout autrement et l'on quitte l'ère du provisoire et de la crainte.

Est-on pour autant entré dans une conception nouvelle de la tolérance ? Manifestement non. Et ce, pour plusieurs raisons. D'abord la césure entre le religieux et le politique n'est pas encore entièrement réalisée, puisque la religion est encore considérée, en tant que telle, comme un élément de la paix et de la stabilité de l'État. En outre, ce sont des considérations théologiques qui fondent la distinction et non pas, comme plus tard chez John Locke, des considérations toutes rationnelles sur la destination du politique

52. LAPLANCHE, 1986, p. 383 *sq.*, a mis nettement en évidence cette réflexion amyraldienne. Voir, également, *ibid.*, p. 440-443.

et la destination du religieux. Ensuite, il ne s'agit d'autoriser qu'une confession différente, et pas d'autres. Cela est très clair lorsque Amyraut rappelle l'importance cardinale de l'obéissance des fidèles au gouvernement ecclésiastique. Pourquoi cette obéissance est-elle si importante ? Parce que ce que les États tolèrent par édit, c'est une forme déterminée de religion minoritaire, non pas une pluralité de religions. Aussi les individus doivent-ils obéir aux autorités ecclésiastiques, de façon à ce que cette religion conserve sa structure, sa détermination doctrinale, faute de quoi elle se verra menacée de disparition sous prétexte qu'elle n'est plus la religion qui avait été autorisée⁵³. Il serait réducteur de voir seulement là un argument bien commode en faveur de l'orthodoxie. Il importe tout autant d'y déceler une position qui exclut le bourgeonnement des sectes et demeure dans la perspective de l'unité religieuse. La religion vraie finira par triompher, grâce à l'épreuve de « la compétition raisonnable⁵⁴ ». Cette conviction amyraldienne, fondée sur la confiance en la providence de Dieu et en la puissance interne de la vérité, exclut de l'horizon l'idée d'une pluralité irréductible ou d'un « absolu plural⁵⁵ ». Aussi la tolérance, au sens moderne, ne peut-elle être radicalement pensée ici. Cependant, on reconnaît incontestablement, chez Amyraut, un effort, réalisé en fonction de la situation faite aux réformés de France, pour fonder, même si c'est incomplètement, la distinction du spirituel et du temporel. Or cette distinction est un élément fondamental dans la constitution de la tolérance moderne. Amyraut peut donc avoir sa place, et une place originale, dans une généalogie de la tolérance.

Ghislain WATERLOT
(septembre 2001).

53. Voir AMYRAUT, 1653, ici rééd. 1658, avec un appendice où il est traité de la puissance des consistoires, p. 271-273 : « C'est que les Édits qui ont été faits en faveur de ces Églises ne s'étendent à rien sinon à donner protection à une religion seulement. Tellement qu'elles ne peuvent espérer la continuation de cette protection, si elles ne conservent l'uniformité de leur culte. »

54. C'est le terme adopté par LAPLANCHE, 1986, p. 403 : « Amyraut n'exclut pas seulement de la confrontation confessionnelle toute violence physique, mais encore la violence verbale. La controverse même vive et serrée ne doit pas selon lui exclure l'honnêteté intellectuelle. » Et Amyraut de rêver d'une controverse dont la méthode imiterait le cheminement des sciences nouvelles, méthode courte qui se fonderait sur les principes fondamentaux du christianisme, avec pour règles la cohérence à ces principes et l'accord de la vérité avec elle-même. Par là, on écarterait le long détour par les autorités et les témoignages anciens. Mais cet accord sur la méthode est douteux : ne suppose-t-il pas le problème résolu ? Qu'un catholique ne fasse plus recours aux autorités, en effet, c'est déjà manifester qu'il n'est plus tout à fait catholique !

55. JANKÉLEVITCH, 1970, vol. II : *Les vertus et l'amour*, chap. xi, p. 768-769 : « La tolérance sous-entend l'idée d'un pluralisme philosophique, pluralisme qui lui-même implique le sentiment d'une contradiction irrationnelle et quasi-insoluble : ce mystère impénétrable, c'est le mystère de l'absolu plural. »

LISTE DES RÉFÉRENCES

- AMYRAUT (Moyse), 1631, 2^e éd. 1652, *Traité des religions contre ceux qui les disent toutes indifférentes*, Saumur.
- AMYRAUT (M.), 1653, *Du gouvernement de l'Église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes*, Saumur.
- AUBIGNÉ (Agrippa d'), 1873-1892, *Œuvres complètes*, Paris, E. Réaume et F. Causade.
- CALVIN (Jean), 1955, *Institution de la religion chrétienne*, éd. de 1560, Genève, Labor et Fides.
- CASTELLION (Sébastien), 1967, *Conseil à la France désolée*, texte de 1562, Genève, Droz.
- CHENEVIÈRE (Marc-Édouard), 1970, *La Pensée politique de Calvin*, 1^{re} éd. 1937, Genève, Slatkine Reprints.
- GARRISON (Janine), 1997, *L'Édit de Nantes présenté et annoté*, Biarritz, Atlantica.
- GRANDJEAN (Michel) et ROUSSEL (Bernard), 1998, *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes*, Genève, Labor et Fides.
- GROTIUS (Hugo), 1614, *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées* (*De Imperio summarum potestatum circa sacra*), repr. de l'éd. de Londres, 1751, Caen, Centre de philosophie politique et juridique, université de Caen, 1991.
- GUGGISBERG (Hans R.), LESTRINGANT (Frank) et MARGOLIN (Jean-Claude), dir., 1991, *La Liberté de conscience (xvi^e-xvii^e siècles)*, Genève, Droz.
- JANKÉLÉVITCH (Vladimir), 1970, *Traité des vertus*, éd. augm., Paris, Bordas, 3 vol.
- LABROUSSE (Élisabeth), 1990, *La Révocation de l'édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi ?*, 2^e éd. Paris, Payot.
- LAPLANCHE (François), 1986, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au xvii^e siècle*, Amsterdam/Maarssen, Academic Publishers Associated/Holland University Press.
- LECLER (Joseph), 1994, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2^e éd. Paris, Albin Michel (Bibliothèque de « L'Évolution de l'humanité »).
- LÉONARD (Émile G.), 1961, *Histoire générale du protestantisme*. Vol. II : *L'établissement*, Paris, Presses universitaires de France.
- NOËL (Jean-François), 1993, *Le Saint-Empire*, 3^e éd. Paris, Presses universitaires de France.
- PACAUT (Marcel), 1989, *La Théocratie*, Paris, Desclée de Brouwer.
- PIQUÉ (Nicolas) et WATERLOT (Ghislain), dir., 1999, *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan.
- TURCHETTI (Mario), 1986, « Concorde ou tolérance ? De 1562 à 1598 », *Revue historique*, t. CCLXX, 2, p. 341-355.
- VALKHOFF (Marius) et LECLER (Joseph), 1969, *Les Premiers Défenseurs de la liberté religieuse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2 vol.
- WANEFFELÉN (Thierry), 1998, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance*, Paris, Librairie générale française.
- WATT (J. A.), 1993, « Pouvoir spirituel et pouvoir temporel », in James HENDERSON BURNS, dir., *Histoire de la pensée politique médiévale*, 1^{re} éd. angl. 1988, ici trad. franç. Jacques MÉNARD, Paris, Presses universitaires de France, p. 347-399.

ORDRE DES DÉCRETS DIVINS, HIÉRARCHIE DES DROITS HUMAINS

François LAPLANCHE

RÉSUMÉ : Jusqu'au ^{xvi}^e siècle, l'emploi de la force publique au service de l'unité religieuse semble être une conséquence du zèle pour le salut d'autrui. Pour parvenir à la concorde civile, dans les nations où s'affrontaient des confessions différentes, il a fallu trouver un fondement théologique à la reconnaissance juridique de la liberté de conscience et de culte. Les théologiens protestants de l'académie de Saumur fondée par Philippe Duplessis-Mornay, négociateur de l'édit de Nantes, ont cherché ce fondement du côté d'une théologie de la création. Dieu a créé l'homme pour vivre paisiblement en compagnie de ses semblables et le drame de la chute originelle, bien qu'il ait entraîné pour sa réparation une révélation de Dieu protégée par l'Église, n'a pas détruit cet ordre tout à fait primitif. « Nous sommes hommes, écrit Amyraut, avant que d'être chrétiens. »

MOTS-CLÉS : Duplessis-Mornay, liberté de conscience, nature humaine, théologie de la création, Saumur.

ABSTRACT : Until the ^{xvi}th century, the use of public force in the service of religious unity seems to be a consequence of a zeal for the salvation of others. In order to reach civil peace, in the nations where different creeds confronted each other, it was necessary to find a theological foundation for the legal recognition of a freedom of conscience and of religion. The Protestant theologians of the Academy of Saumur, founded by Philippe Duplessis-Mornay, a negotiator of the Edict of Nantes, sought this foundation in a theology of creation. God created man to live peacefully in the company of his fellow-men and the drama of original sin, although it led for its reparation to a revelation from God, protected by the Church, did not destroy this primary order. « We are men, writes Amyraut, before being Christians. »

KEYWORDS : Duplessis-Mornay, freedom of conscience, human nature, theology of creation, Saumur.

Revue de synthèse : 5^e série, année 2005/1, p. 51-65.

ZUSAMMENFASSUNG : Bis zum 16. Jahrhundert scheint der Einsatz von staatlicher Gewalt im Dienst der religiösen Einheit aus dem Eifer für das Heil anderer Menschen zu folgen. Um in Nationen, in denen sich unterschiedliche Konfessionen gegenüberstanden, ein harmonisches Zusammenleben der Bürger zu ermöglichen, mußte ein theologisches Fundament gefunden werden, das die juristische Anerkennung der Gewissensfreiheit und des protestantischen Gottesdienstes ermöglichte. Die protestantischen Theologen der von Philippe Duplessis-Mornay (er hatte das Edikt von Nantes ausgehandelt) gegründeten Akademie von Saumur suchten dieses Fundament in einer Theologie der Schöpfung. Danach hat Gott den Menschen erschaffen, damit er friedlich mit seinesgleichen zusammenlebt, und auch das Drama des Sündenfalls hat diese ganz ursprüngliche Ordnung nicht zerstört, obwohl zu dessen Heilung eine von der Kirche beschützte Offenbarung Gottes erforderlich ist. « Wir sind Menschen, bevor wir Christen sind », schrieb Amyraut.

STICHWÖRTER : Duplessis-Mornay, Gewissensfreiheit, menschliche Natur, Theologie der Schöpfung, Saumur.

François LAPLANCHE, né en 1928, est directeur de recherche honoraire au Centre national de la recherche scientifique. Spécialiste de l'histoire culturelle du christianisme à l'époque moderne et contemporaine, ses principales publications sont : *L'Écriture, le sacré et l'histoire* (Amsterdam/Maarssen, Academic Publishers Associated/Holland University Press, 1986) et *La Bible en France entre mythe et critique, xvi^e-xix^e siècle* (Paris, Albin Michel, « L'Évolution de l'humanité », 1994); de plus, il a dirigé le volume IX du *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine : Les sciences religieuses* (Paris, Beauchesne, 1996) et collaboré aux volumes VIII, IX et XIV de *l'Histoire du christianisme* (Paris, Desclée, 1992, 1997 et 2000).

Adresse : 12, square des Caléides, apt 55, F-49000 Angers.

Courrier électronique : françois.laplanche@wanadoo.fr

L'interrogation sur les mutations théoriques du champ politique requises par la négociation et l'application de l'édit de Nantes m'a amené à privilégier deux théologiens protestants de Saumur. Philippe Duplessis-Mornay a été étroitement mêlé à la rédaction de l'édit de Nantes. Moïse Amyraut a profondément réfléchi aux conditions théoriques de pérennisation de l'Édit, une fois que, par la paix d'Alès, les protestants eurent perdu leurs places fortes, et, par là, le moyen d'exercer sur le roi une pression militaire. Sans revenir sur le détail des événements amplement présentés dans le gros numéro du *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* de janvier 1998, je voudrais examiner la réflexion de fond menée par le gouverneur de Saumur sur le problème de la concorde civile, terme préférable à celui de tolérance (j'expliquerai pourquoi). Ensuite, je me propose de montrer comment Amyraut, professeur de théologie à l'académie protestante de Saumur, a cherché à construire sur de solides fondements théologiques cette théorie de la coexistence pacifique des confessions religieuses : une hiérarchie des droits humains, dont l'affirmation est hardie en cet âge de convictions religieuses ardentes, opère un choix théologique très net et agence à sa façon l'ordre des décrets divins, selon une démarche assez anthropomorphique à nos yeux, mais familière au Moyen Âge finissant et à la dogmatique calviniste.

LA CONTRIBUTION DE MORNAY À LA DOCTRINE DE LA CONCORDE CIVILE

C'est de 1595 à 1598 que Mornay, ami personnel du roi Henri IV, a joué son rôle d'intermédiaire entre les assemblées du parti protestant et le souverain. Celui-ci l'avait prié de ne pas s'éloigner de Saumur pendant ces difficiles négociations. En effet, les assemblées protestantes se tiennent à Saumur (1595), Loudun (avril-octobre 1596), Vendôme (novembre 1596-février 1597), de nouveau à Saumur (mars-mai 1597), puis à Châtellerault (à partir de juin 1597). La confiance qui lui est témoignée de part et d'autre s'explique certainement par les qualités de caractère du gouverneur prompt à distinguer les exigences de la conscience protestante et les turbulences de l'agitation nobiliaire. Mais il y a plus. Dans toute grande crise religieuse ou politique, la passion des partis en présence se nourrit d'une argumentation qu'il s'agit de désarticuler pour repartir sur d'autres bases.

Mornay s'était préparé à son rôle de conciliateur en accomplissant plusieurs missions aux Pays-Bas. Constatant la division religieuse des pro-

vinces insurgées contre le roi d'Espagne, il en avait tiré la conclusion qu'aucune action politique commune ne pouvait être envisagée sans un accord sur la religion, qui supposait un respect réciproque des catholiques et des calvinistes. Ceux-ci ne pouvaient demander la liberté de conscience et de culte s'ils ne l'accordaient pas à l'autre parti. La méfiance des catholiques ne s'expliquait que trop bien, selon Mornay, par les violences qu'ils avaient subies aux Pays-Bas :

« Ceux qui ont abattu les images, chassé la religion romaine et saisi les biens ecclésiastiques, partout où ils ont pu étendre leurs mains, ont été cause que les catholiques romains sont entrés en altération, jugeant par ces commencements que, partout où ceux de la Religion réformée seraient supportés, ils voudraient faire le semblable¹. »

Pour Mornay, le mal causé par ce genre de violences constitue un état de fait. Il ne nie pas qu'un prince puisse imposer l'unité de culte sur un territoire, mais il ne peut le faire sans violenter les consciences qu'au cas où l'unanimité religieuse est acceptée de tous. Comme tel n'est pas le cas ni aux Pays-Bas ni en France, il faut trouver les voies d'un accord prenant acte des désaccords. Sur quelle base l'établir ? Sur la base de la concorde civile. Dans un texte antérieur, la *Remontrance aux États de Blois pour la paix* (1576), Mornay avait insisté sur la triple communauté existant entre catholiques et réformés :

« Considérons donc que nous sommes tous hommes, tous chrestiens, tous François, tous amateurs de nous-mesmes, de l'Église, de la patrie, croyant en ung Dieu, confessant ung Christ, désirans une réformation en cet Estat ; comme hommes, aimons ; comme chrestiens, enseignons ; comme François supportons les ungs les autres². »

Ultérieurement, Mornay développera cette réflexion sur la triple communauté qui unit les « régnicoles », en insistant sur tel aspect ou sur tel autre, selon la conjoncture.

Quand Henri de Navarre est devenu prétendant légitime à la couronne de France par la mort du duc d'Anjou (10 juin 1584), Mornay s'efforce principalement de rassurer les catholiques sur l'entière liberté de conscience et de culte qui leur sera laissée et de légitimer l'accession au trône d'un roi protestant, c'est-à-dire, selon les catholiques, hérétique. Après la mort du roi Henri III, Henri de Navarre, qui se voit placé devant l'opposition de la

1. LECLER, 1955, vol. II, p. 182.

2. DUPLESSIS-MORNAY, 1824-1825, vol. II, p. 77.

Ligue à son accession au trône, est prudent vis-à-vis des protestants. Il se contente (édit de Mantes, 24 juillet 1591) de révoquer les édits de la Ligue de 1585 et 1589, ce qui remet en vigueur l'édit de Beaulieu de 1577. Pour Mornay cette mesure n'est pas suffisante. Son inquiétude augmente après l'abjuration de Saint-Denis (25 juillet 1593)³. Cette conversion a choqué Mornay. Elle ne s'est pas produite au terme du processus qu'il avait maintes fois suggéré : la convocation d'« un libre et saint Concile général », ou à défaut national, qui entendrait l'argumentation doctrinale des deux parties, ce que n'a pas fait le concile de Trente, qui a refusé d'admettre les protestants en son sein. L'abjuration de Saint-Denis offre un tout autre cas de figure : le roi s'est rangé sans réticence ni condition à la foi romaine et il en accepte toutes les excroissances pernicieuses, à savoir culte des saints, purgatoire, indulgences. Quand il a remis en vigueur l'édit de 1577, il l'a fait sans écouter les doléances de ses sujets protestants, surtout en butte à l'hostilité des parlements ou des ligueurs. C'est dans cette conjoncture que Mornay le prie d'établir la paix de religion sur des bases plus fermes et participe activement aux négociations qui précèdent l'édit de Nantes. À cette période, l'action de Mornay est certainement marquée par une certaine tristesse et la fin du grand rêve protestant d'établir au royaume de France le « vrai Évangile ». Il compose maintenant avec la réalité et cherche à obtenir tout ce qui est possible, en évitant la prolongation de la pression armée des forces protestantes.

Quelle que soit la conjoncture politique, la pensée de Mornay s'articule fermement autour de certains principes qu'il maintient en mettant en avant plutôt l'un que l'autre, selon l'opportunité. Ses principes, recueillis à travers ses nombreuses déclarations, mémoires et missives peuvent être ramenés, me semble-t-il, à cinq :

1° L'unité religieuse du royaume serait certes préférable, et il ne faut pas désespérer de l'obtenir par la réunion d'un libre concile, mais elle ne peut s'obtenir par le forçement des consciences. Cette violence est contraire à la dignité de la conscience et l'expérience d'un demi-siècle montre de plus son inefficacité.

2° L'unité nationale doit être l'objectif de tous les « bons François », expression qui revient souvent sous la plume de Mornay. La Ligue, en faisant appel à l'argent et aux armes du roi d'Espagne pour empêcher l'accession d'Henri de Navarre au trône de France, s'oppose directement à cet objectif. Il est vrai que les protestants ont pu chercher à obtenir des secours des Anglais, des Hollandais ou des princes allemands, mais ils n'ont pas fait ce choix les premiers.

3° L'appartenance religieuse ne change pas la condition juridique des sujets du roi. Mornay n'emploie pas le mot de droit naturel comme le fera

3. DUPLESSIS-MORNAY, 1824-1825, vol. V, p. 538.

Amyraut, mais il entretient des pensées voisines en faisant valoir que la qualité de protestant ne modifie pas les titres de propriété d'un sujet du roi. Si ce raisonnement juridique tient debout, pourquoi Henri de Navarre perdrait-il son droit légitime à la succession de la couronne de France ? Il n'est pas hérétique, puisqu'il regarde la Bible comme la Parole de Dieu, qu'il accepte les symboles de foi, les décisions des quatre conciles généraux des iv^e et v^e siècles, et que, pour le reste, il est prêt à accepter les décisions d'un libre concile. Le déposséder de ses droits à la couronne de France, pour motif de religion, constituerait donc une injustice caractérisée.

4^o Puisque les deux religions peuvent coexister dans une famille, dans une ville, dans une armée qui emploie des mercenaires de confession autre que celle du prince, pourquoi cette coexistence ne pourrait-elle pas être généralisée ? « La messe et le presche ont seu s'accorder parmi leurs armes [...] pourquoi moins en paix publique, voisin à voisin, citoyen à citoyen, nés pour s'entreconserver, s'entresupporter et s'entr'instruire. »

5^o La réalisation de la paix de religion, si légitimes qu'en soient les bases ainsi dégagées, ne peut advenir que moyennant le renoncement aux intérêts particuliers et la soumission à la volonté du roi. C'est celle-ci qui se trouve garante des trois objectifs précédemment définis : l'unité nationale, la justice entre les sujets, la concorde civile. Tacitement, cette définition de la fonction royale se soustrait évidemment à la définition par la fonction religieuse, au moins sous sa forme traditionnelle : le service de la vraie foi contre l'hérétique. Mornay maintient bien la fonction religieuse du prince, mais au moyen d'un glissement : en favorisant la guerre plutôt que la paix, le souverain favorise en fait l'irréligion et le crime, qui sont les fruits naturels de la guerre. Le roi ne doit cesser de veiller à ce que Dieu soit reconnu et servi, mais selon la forme de culte que reconnaît la conscience de chacun.

Cette définition de la fonction royale vaut aussi condamnation du déguisement des intérêts nobiliaires sous le masque de la religion. De ce point de vue, Mornay est l'adversaire des grands féodaux, qu'ils soient catholiques ou protestants.

Si l'action politique de Mornay s'inscrit avec persévérance dans le cadre d'une défense mesurée des libertés protestantes, jusqu'à quel point peut-on voir en lui un théologien de la tolérance religieuse ? J'avais employé le mot dans des travaux antérieurs. Mais peut-être sans précautions suffisantes. En effet, Mornay pourrait apparaître d'un autre point de vue comme un champion de l'intolérance protestante. Avant comme après l'édit de Nantes, il attaque violemment la papauté et les pratiques catholiques dans le *Traité de l'eucharistie* (1598) et *Le Mystère d'iniquité* (1611). Le premier de ces ouvrages reprend toutes les critiques accumulées par un demi-siècle de controverse contre l'invasion du catholicisme par les rites païens. Le

second synthétise les arguments dont use la controverse protestante pour assimiler le pape à l'Antéchrist et s'ouvre par un frontispice insultant pour la papauté, où le pontife romain est identifié à la Bête monstrueuse du chapitre XIII de l'Apocalypse⁴. Ce livre valut à son auteur quelques difficultés. Quant au *Traité de l'eucharistie*, on sait qu'il fut l'occasion de la célèbre conférence de Fontainebleau (1600) entre Mornay et le cardinal Du Perron.

Il paraît donc certain que Mornay n'est pas un adepte de la tolérance religieuse, au sens où la religion de l'autre est regardée comme un chemin possible vers la vérité et en suivant lequel on peut faire son salut. Cette tolérance s'appelle au XVII^e siècle la « tolérance ecclésiastique » à distinguer de la tolérance civile, cette dernière étant la licence donnée par un prince à des sujets de confession autre que la sienne de vaquer librement à leur culte. Faut-il préférer le terme de « concorde civile » à celui de « tolérance civile », en ce qui concerne Mornay, comme inclinent à le penser de jeunes historiens contemporains ? Oui, et cela pour deux raisons. La première d'entre elles est que la paix de religion n'est pour Mornay qu'un pis-aller. L'abjuration d'Henri IV l'a consterné, comme je l'ai dit. Elle stoppait net l'espoir protestant de voir la victoire en France du véritable Évangile. En second lieu, la doctrine médiévale de la souveraineté du pape sur les rois de la terre et de son droit à les déposer heurtait la doctrine protestante de l'institution des rois par Dieu lui-même. Certes, l'affirmation du droit divin des rois était tenue aussi par l'Église gallicane, mais en fin de compte, ce n'étaient point les évêques français qui avaient absous Henri IV, mais le pape Clément VIII, et l'une des conditions de l'absolution était le rétablissement de l'unité de religion dans le royaume. Pouvait-on tolérer alors une religion qui ne tolérait rien en dehors d'elle⁵ ? Les catholiques, de leur côté, considéraient le protestantisme comme un ferment de sédition, puisque, selon ses meilleurs théologiens, comme Théodore de Bèze, le peuple n'était tenu d'obéir au roi que si le roi obéissait à Dieu, c'est-à-dire se conformait strictement aux interdictions bibliques concernant l'extermination de l'idolâtrie. Des deux côtés, donc, la tolérance de la religion de l'autre était limitée par le coefficient de nuisance politique qui lui était attribué, non sans d'excellentes raisons. Une pleine tolérance aurait exigé comme condition préalable d'un côté le renoncement aux prétentions temporelles de la papauté, de l'autre la reconnaissance de la légitimité inconditionnelle du souverain. C'est bien pourquoi la théologie politique des protestants français, au moins jusqu'aux années 1660, va insister d'une part sur le droit divin des rois, ce qui renvoie dos-à-dos ultramontains et « monarchomaques », et de l'autre sur la séparation entre les devoirs du

4. LAPLANCHE, 1986, p. 171.

5. MOUSNIER, 1964, p. 100.

souverain comme détenteur de la puissance politique et comme adepte, « en son particulier », d'une confession religieuse déterminée. Cette réflexion est particulièrement développée dans l'œuvre du théologien saumurois Moyse Amyraut (1596-1664).

LA THÉOLOGIE POLITIQUE D'AMYRAUT ET LA DÉFENSE DES LIBERTÉS PROTESTANTES

L'effort spéculatif déployé par Amyraut (1596-1664) doit, pour être compris, être replacé dans son contexte politique et théologique. Le contexte politique tient à la fragilité de la situation des protestants au royaume du roi très-chrétien. Quoi qu'en aient dit ou pensé les huguenots, dans les décennies qui précèdent la Révocation, la qualification de « perpétuel et irrévocable » lisible dans le préambule de l'édit de Nantes ne constituait pas une garantie suffisante. Je citerai ici une historienne protestante contemporaine, Marianne Carbonier-Burkard. Après avoir rappelé que la formule se trouve dans les préambules de la plupart des édits de pacification qui ont précédé celui de Nantes, cependant régulièrement annulés par le dernier en date, elle ajoute : « Elle [la formule] indique une décision mûrement réfléchie, non circonstancielle, destinée à s'inscrire dans une durée non limitée. Elle n'exclut pas pour autant la possibilité de sa caducité, ni de sa révocation par un autre édit procédant également d'une mûre réflexion⁶. » D'ailleurs, les événements eux-mêmes qui s'étaient déroulés de 1620 à 1629, au moment donc de la jeunesse d'Amyraut, étaient très significatifs. En mai 1621, Louis XIII, conduisant son armée vers le Sud-Ouest, avait destitué Duplessis-Mornay de son gouvernement de Saumur et le château avait été pillé. Les différents traités entre le Roi et les chefs protestants, de la paix de Montpellier à la paix d'Alès, supprimèrent les privilèges politiques concédés aux huguenots puisqu'au bout de dix ans de guerres, ils ne possédaient plus de places fortes. Par la suite, Richelieu conçut un vaste plan de réunion qui, au moyen de quelques concessions accordées aux protestants, aurait abouti à la constitution d'une sorte de patriarcat gallican⁷. Dans ce dessein, il envoya des émissaires secrets chargés de gagner les pasteurs un par un. C'est un jésuite nommé Étienne Audebert qui vint à Saumur⁸. Nous savons par une note du *Dictionnaire* de Bayle quelles étaient les concessions proposées aux protestants : on renoncerait au culte des saints, au purgatoire, à la doctrine du mérite des œuvres ; on limiterait le pouvoir du pape en le menaçant de créer un patriarcat auto-

6. CARBONIER-BURKARD, 1998, p. 92.

7. LAPLANCHE, 1986, p. 22-23.

8. BOTS, 1978, p. 35.

nome ; on accorderait l'usage de la coupe aux laïcs⁹. Cette visite doit se situer dans la seconde moitié de l'année 1641. Elle témoigne de l'incessante pression exercée sur les protestants au temps de l'édit de Nantes. Cependant, ceux-ci n'étaient pas au bout de leurs peines, même à l'époque où ils jouissaient encore d'une relative tranquillité, c'est-à-dire avant l'avènement personnel de Louis XIV. En effet, comme l'écrit une autre historienne protestante, Élisabeth Labrousse, « un événement d'une importance capitale allait, par contrecoup, causer aux réformés français un incalculable préjudice : la Révolution d'Angleterre et son aboutissement, l'exécution de Charles I^{er} le 9 février 1649¹⁰ ». De nombreux écrits de pasteurs français virent alors le jour pour blâmer ce régicide qui les embarrassait fort. Amyraut, en particulier, publia en 1650 un *Discours de la souveraineté des roys*. Il convient de mentionner aussi les ouvrages suivants : *Apologie pour ceux de la Religion* (Saumur, 1647), *Six livres de la vocation des pasteurs* (Saumur, 1648), *Du gouvernement de l'Église* (Saumur, 1653), et la longue préface latine de la *Paraphrasis in Psalmos Davidis* (Saumur, 1662), enfin, *La Morale chrestienne* (Saumur, 1652-1660, 6 vol.).

Pour bien comprendre la position d'Amyraut, il ne fallait pas seulement restituer brièvement le contexte politique de celle-ci, il convient aussi d'évoquer le contexte théologique. En effet, les débats sur la tolérance du xvi^e au xviii^e siècle sont embrouillés. Le combat en faveur de la tolérance civile des cultes développe trois types d'argumentation qui peuvent d'ailleurs s'entrecroiser chez le même auteur.

1^o Le principal théoricien de la tolérance au xvi^e siècle, Sébastien Castellion (1515-1563), qui s'éleva à Genève contre le supplice de Michel Servet (27 octobre 1553), insiste sur la douceur évangélique, sur le caractère non-violent du règne du Christ. Mais il ajoute à cette argumentation une claire note de relativisme. L'Écriture étant fort obscure, diverses doctrines peuvent en être tirées et seul ce qui est démontrable par la raison peut être imposé par la loi : l'existence d'un Dieu provident et rémunérateur, la force obligatoire du commandement de l'amour : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse à toi-même. » Cette idée d'un accord possible autour d'un *credo minimum* sera développée aux Pays-Bas et en Angleterre au xvii^e siècle¹¹. Elle s'exprimera de façon radicale dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza (1670), dans lequel il est soutenu que la Bible ne contenant pas de vérité spéculative, mais seulement des exhortations à la justice et à la piété, l'État ne peut employer sa puissance à autre chose qu'à favoriser la moralité publique.

9. BOTS, 1978, p. 35.

10. LABROUSSE, 1985, p. 39 *sq.*

11. LAGRÉE, 1989 et 1991.

2° Dans l'aire culturelle anglo-saxonne, se développe une argumentation en faveur de la qualité de la foi. Toute pression en matière religieuse, fût-ce la coutume de baptiser les enfants sans prendre leur avis, ne peut qu'engendrer une chrétienté de médiocres et de tièdes. L'Église ne peut se recruter valablement que sur la base d'une libre décision relevant de la volonté de chacun. John Locke, vers la fin du xvii^e siècle, résume clairement un siècle de réflexion anglaise sur ce point et la naissance des colonies d'Amérique portera cette marque d'origine¹².

3° Les cruautés et les excès commis au nom de la religion poussent des magistrats et des juristes, doués d'une sensibilité commune en dépit des différences nationales, à contester toute forme de tutelle du religieux sur le politique. Savants en droit romain, ces légistes estiment que la religion doit être en l'État, et non l'inverse. Beaucoup d'entre eux estiment d'ailleurs que toute religion est bonne qui conforme ses préceptes à ceux de la morale naturelle et renforce ainsi l'État, en prescrivant l'exercice de la justice et de la charité entre citoyens d'une même contrée. Trop dangereuse pour être laissée entre les mains des prêtres ou des pasteurs, la religion, pour ces légistes, ne peut s'exercer que dans les limites qui lui sont prescrites par l'État souverain, qu'il soit par ailleurs républicain ou monarchique. Contre cette sorte de gens, Amyraut écrit en 1631 son *Traité des religions contre ceux qui les estiment toutes indifférentes*¹³. Ce livre parut à l'époque important : il fut réédité en 1652, traduit en anglais et en allemand (deux éditions allemandes).

Après avoir rappelé le contexte politique et théologique de la doctrine d'Amyraut, il convient de la présenter brièvement en insistant sur deux points également importants :

1° Le théologien de Saumur ne se lasse pas de rappeler l'origine divine du pouvoir royal, qui se trouve mis ainsi hors de toute contestation. Dans son *Apologie pour ceux de la religion. Sur les sujets d'aversion que plusieurs pensent avoir contre leurs Personnes et leur Créance*, publiée à Saumur en 1647 et 1648, il se tourne vers l'histoire du xvi^e siècle en essayant de disculper les chefs protestants de toute entreprise séditieuse envers le roi. Certaines prises d'armes ne furent que des conflits entre des maisons rivales. D'autres peuvent sinon se justifier absolument du moins s'excuser du fait des violences subies par les protestants en des moments de faiblesse de l'autorité royale : le roi étant en bas âge, les adversaires des protestants en profitèrent pour les opprimer cruellement. Les guerres entreprises sous

12. LOCKE, 1980.

13. THUAU, 1966, p. 45, 213, 321 sq. et 342.

le règne de Louis XIII ne le furent pas par l'ensemble des protestants. Amyraut pouvait l'écrire, car en 1625 le consistoire de Paris et le synode provincial d'Île-de-France avaient désavoué la prise d'armes de Rohan et de Soubise¹⁴. De façon plus imprudente, sans doute, il avait aussi blâmé à mots couverts le soulèvement de La Rochelle et cette insinuation lui valut une longue dispute avec les Rochelais¹⁵. On notera que cette distinction entre la revendication pour la liberté de conscience et le droit à la sédition sera précisément la constante doctrine des Églises protestantes dites du désert au XVIII^e siècle, une fois passé l'épisode camisard.

L'exécution du roi d'Angleterre offrit à Amyraut l'occasion de développer la justification théologique de l'obéissance absolue due aux rois. Dans le *Discours de la souveraineté des roys*, déjà cité (*supra*, p. 59), il s'appuie sur l'Ancien Testament pour montrer que l'onction divine conférait aux rois d'Israël un privilège d'inviolabilité. L'institution directe des rois par le pouvoir divin demeurerait une réalité de la Nouvelle Alliance et le théologien de Saumur balayait avec irritation l'exégèse biblique au moyen de laquelle les Indépendants d'Angleterre prétendaient justifier leur forfait. Un certain nombre d'historiens se sont scandalisés de ce qu'ils considèrent, non sans quelque anachronisme, comme de la flagornerie. Trompés par l'amalgame pratiqué au XVIII^e siècle entre l'absolutisme monarchique et l'intolérance religieuse, ils ne voient pas que deux siècles plus tôt, c'est la puissance du roi qui, en France au moins, impose le silence aux factions religieuses en présence. Le discours adressé par Henri IV au parlement de Paris pour l'enregistrement de « son » édit est fort clair sur ce point¹⁶.

2° En faveur de la pérennisation de l'édit de Nantes, Amyraut développe une triple argumentation :

Une argumentation éthico-juridique

De même que Dieu, le Roi des rois, s'oblige lui-même à tenir ses promesses, ainsi le roi de France s'est engagé à maintenir l'édit porté par son père. L'obligation de tenir sa parole vaut en toutes circonstances. Même quand un prince chrétien a donné sa parole à un infidèle, il doit faire honneur à son engagement, fût-ce au prix d'un détriment temporel¹⁷. Il s'agit là d'un principe de droit naturel, qu'aucune autorité ne peut se permettre de transgresser. De plus, l'Édit ayant assuré par sa mise en application un demi-siècle de paix religieuse ne peut plus être remis en question, sous peine de troubles graves. Tel est le sens de la réponse que, selon Pierre

14. PANNIER, 1931, vol. I, p. 256-259.

15. LAPLANCHE, 1955, p. 63-65.

16. GARRISSON, 1998, p. 326-328.

17. LAPLANCHE, 1986, p. 391.

Bayle, fort bien renseigné sur l'histoire du protestantisme français, Amyraut fit à Mazarin alors que le cardinal l'entretenait à Saumur durant la Fronde, en mars 1652. Ces entretiens devaient déboucher sur la déclaration de Saint-Germain, autorisant le rétablissement du culte protestant dans tous les lieux où des arrêts l'avaient supprimé depuis l'édit de Nantes. Mazarin fait allusion à l'argument des catholiques zélés qui assurent que l'édit de Nantes est sans valeur puisque le roi l'a concédé aux protestants qui refusaient d'aider le roi en difficulté devant Amiens. Promulgué sous la contrainte, l'acte royal était-il bien irrévocable ?

« Ils parlèrent de l'édit de Nantes, raconte Bayle¹⁸, et sur ce que M. Amyraut interrogé si Henri IV avait été dans l'obligation de le donner, avait répondu qu'oui, mais que, quand même ç'aurait été une grâce au commencement, l'observation en seroit aujourd'hui une chose nécessaire, le Cardinal lui dit qu'il avoit raison, et lui cita cette maxime du droit : *Quod initio fuit voluntatis, ex post facto fit necessitatis*. »

Cette réflexion sur le droit naturel est reprise plus amplement par Amyraut dans les ouvrages cités plus haut.

Une argumentation scripturaire

Comme l'intolérance civile s'appuyait sur des textes de l'Ancien Testament (par exemple, les chapitres XIII, XVIII et XX du Deutéronome), Amyraut s'efforce d'en neutraliser la portée. Puisque, selon les termes de l'apôtre Paul, « Christ est la fin de la Loi » (Rom. X, 4), celle-ci est devenue caduque (sauf pour les préceptes du Décalogue, qui forment les exigences de la loi naturelle). De plus, les textes du Nouveau Testament sont parfaitement clairs : le royaume du Christ n'appartient pas à ce monde (Jean XVIII, 36) et les chrétiens sont tenus de se soumettre aux pouvoirs publics, donc à des empereurs notoirement païens et même persécuteurs des fidèles, ce qui implique la légitimité de leur fonction, considérée en elle-même et hors de toute référence religieuse (Rom. XIII, 1-7).

Une argumentation théologique

Cette argumentation théologique est fondée sur la dispensation ou, comme disent les théologiens, sur « l'économie » du plan salvifique de Dieu. Certes, il est évident, selon l'Écriture, que la loi de Moïse, ou l'ancienne Alliance n'a existé que pour mener l'humanité jusqu'au Christ et à son œuvre de salut. Mais peut-on dire que l'ordre de la création, avec son complément, le droit naturel, ont été voulus par Dieu comme un moyen en vue du Christ ? Nullement, répond Amyraut en bon calviniste. La chute

18. BAYLE, 1734, vol. I, p. 272-273, note P.

d'Adam est un énorme accident de l'histoire, dû à la seule faute de l'homme et toute la dispensation du salut, présentée dans le Nouveau Testament, n'est là que pour réparer les dégâts. Cette axiomatique théologique comporte une immédiate conséquence politique : le plan primitif de Dieu, manifesté dans l'œuvre créatrice, est antérieur et supérieur à l'ordre de la grâce. Donc aucun roi ou magistrat ne peut, au nom des intérêts de la foi, s'élever contre les stipulations du droit naturel, qui prescrit aux sociétés humaines de vivre en paix et tranquillité. Plus précisément même, Amyraut, considérant que tous les hommes naissent libres, mais qu'ils remettent leur liberté personnelle entre les mains du souverain chargé du bon ordre, explique que le fondement des droits des sujets dans le royaume est triple : la nature, la police (l'ensemble des constitutions et des lois), la religion. Celle-ci ne vient qu'en dernier lieu. « Le troisième [droit] finalement est celui de la Religion, qui ne sauroit subsister si celui de la Nature et de la Police ne demeurent. Car pour ce que nous sommes hommes avant que d'être chrétiens, les sentimens de la Nature précèdent en nous les créances de la Foy¹⁹. »

La subordination des droits religieux à ceux que fondent la « Nature » et la « Police » conduit Amyraut à faire deux parts dans les actions du monarque comme dans celles des magistrats et des officiers. En tant que détenteur de la puissance publique, le souverain et ses subordonnés ne peuvent que faire appliquer la Police du royaume, elle-même réglée sur le droit naturel. Comme celui-ci impose de faire tout ce qui favorise la vie en commun, le devoir des détenteurs de la puissance politique est en France de faire appliquer l'édit de Nantes, comme n'importe quelle autre décision de justice (par exemple, celle qui concerne la dévolution d'un héritage, les limites d'une propriété, etc.). Le fait que la décision s'applique à des droits concernant l'exercice du culte ne change rien à la nature du juste et de l'injuste. En revanche, comme personne privée — Amyraut écrit : en son particulier —, le roi ou chacun de ses officiers a non seulement le droit, mais même le devoir de travailler au développement de sa confession. Seulement, ce zèle ne doit pas être déployé par le détenteur de l'autorité politique en tant que tel, car, en favorisant une confession au détriment d'une autre par le moyen de « la loi publique », il agirait injustement.

Si nous revenons maintenant vers les trois autres argumentaires développés en faveur de la tolérance civile des religions, nous constatons, d'une part, que la doctrine des protestants saumurois est sans doute la plus satisfaisante au point de vue théologique, car elle préserve la propriété de vérité à laquelle tient fermement la théologie chrétienne, et, d'autre part, qu'elle ne subordonne pas la puissance spirituelle à la puissance politique. Certes,

19. AMYRAUT, 1647, p. 43.

Amyraut ne craint pas de reprendre plusieurs fois à son compte le mot de Lucrèce, « *Quantum potuit religio suadere malorum!* ». Mais le remède au fanatisme ne consiste pas, selon lui, à faire diriger l'Église par le prince. Pour lui, en effet, le ministère de l'Église n'est pas acquis par délégation de la souveraineté temporelle, il représente sacramentellement celui du Christ et appartient donc à la souveraineté de celui-ci. Mais il faut que chacun reste chez soi, le souverain veillant à ce que Dieu soit servi selon la conscience de chacun (s'il existe dans le royaume plusieurs confessions), les ministres de la Parole rappelant le souverain à se conformer dans l'exercice de sa charge aux préceptes divins. La création avant la révélation, la nature avant la grâce, la stabilité de la société avant l'exigence de l'unité religieuse. Cette axiomatique théologique apporte une mutation théorique dans le champ du politique, puisqu'elle introduit la priorité du droit naturel sur toute autre disposition juridique. La fin du xvi^e siècle et le siècle des Lumières tout entier allaient assister à la prolifération de traités sur le droit naturel. C'est en s'appuyant sur lui que les juristes favorables à l'attribution d'un état civil aux sujets protestants du roi de France obtiendront l'édit de tolérance de 1786.

Cet appel au droit naturel n'était pas entièrement nouveau. Déjà, au xiv^e siècle, des théologiens s'étaient élevés contre les prétentions théocratiques de la papauté en affirmant une certaine autonomie du temporel. Par exemple, Jean Quidort, dit Jean de Paris, Pierre de La Palu et Durand de Saint-Pourçain :

« Soulignant la distinction entre le domaine naturel et le domaine surnaturel, ils affirment que le *regnum* n'est pas le fruit du péché et ne s'occupe pas que des corps, mais découle directement de Dieu par droit naturel [Jean Quidort] ou du peuple qui le délègue au souverain [Pierre de La Palu], ce qu'admettait également un autre théologien dominicain, Durand de Saint-Pourçain²⁰. »

Au xvi^e siècle, ce sont aussi les théologiens dominicains comme Francisco de Vitoria et Bartolomé de Las Cases qui affirment que le pape n'est nullement le souverain temporel du monde. Ces enseignements se conforment à celui de saint Thomas d'Aquin, mais c'est sans doute à travers la scolastique espagnole du xvi^e siècle, influente même parmi les théologiens protestants, qu'a pu s'effectuer la surprenante rencontre entre le thomisme et la doctrine politique d'Amyraut.

François LAPLANCHE
(juillet 2001).

20. VAUCHEZ, 1990, p. 280.

LISTE DES RÉFÉRENCES

- AMYRAUT (Moyse), 1647, *Apologie pour ceux de la religion*, Saumur, Lesnier.
- BAYLE (Pierre), 1734, *Dictionnaire historique et critique*, 1^{re} éd. 1695-1697, ici 5^e éd. Amsterdam, 5 vol.
- BOTS (Hans) et LEROY (Pierre), 1978, *Correspondance intégrale d'André Rivet et de Claude Sarrau*. T. I : *La République des lettres à la fin du règne de Louis XIII (septembre 1641-mai 1643)*, Amsterdam/Maarsse, Academic Publishers Associated/Holland University Press.
- CARBONIER-BURKARD (Marianne), 1998, « Les préambules des édits de pacification », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. CXLIV, p. 75-92.
- DUPLESSIS-MORNAY (Philippe), 1824-1825, *Mémoires et correspondance de Duplessis-Mornay*, publ. par A. D. DE LA FONTENELLE DE VAUDORÉ et P. R. AUGUIS, Paris, Treuttel et Würtz, 12 vol.
- GARRISON (Janine), 1998, *L'Édit de Nantes*, Paris, Fayard.
- LABROUSSE (Élisabeth), 1985, « Une foi, une loi, un roi ? » *Essai sur la révocation de l'édit de Nantes*, Paris/Genève, Payot/Labor et Fides.
- LAGRÉE (Jacqueline), 1989, *Le Salut du laïc. Sur Herbert de Cherbury*, Paris, Vrin.
- LAGRÉE (J.), 1991, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au xvii^e siècle*, Paris, Vrin.
- LAPLANCHE (François), 1955, *Orthodoxie et prédication. L'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle*, Paris, Presses universitaires de France.
- LAPLANCHE (F.), 1986, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au xvii^e siècle*, Amsterdam/Maarsse, Academic Publishers Associated/Holland University Press.
- LECLER (Joseph), 1955, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 2 vol.
- LOCKE (John), 1980, *Lettre sur la tolérance*, Genève, Slatkine Reprints.
- MOUSNIER (Roland), 1964, *L'Assassinat d'Henri IV*, Paris, Gallimard (Trente journées qui ont fait la France, 13).
- PANNIER (Jacques), 1931, *L'Église réformée de Paris sous Louis XIII (1621-1629)*, Paris, Honoré Champion, 2 vol.
- THUAU (Étienne), 1966, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Armand Colin.
- VAUCHEZ (André), 1990, « L'idée d'Église dans l'Occident latin », in *Histoire du christianisme*. Vol. VI : *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Paris, Desclée de Brouwer.

DES PORTE-PAROLE PROTESTANTS AU CHEVET DE L'ÉDIT DE NANTES MORIBOND

Hubert Bost

RÉSUMÉ : L'article montre comment l'édit de Nantes (1598), qui avait été critiqué par les protestants français au moment où il fut promulgué, devint peu à peu pour eux le symbole de leur appartenance à la communauté nationale française et de la reconnaissance de leur spécificité religieuse. Mais c'est en définitive après sa révocation (1685) que cet édit prend, aux yeux des porte-parole huguenots, toute sa valeur. Réfléchissant d'un point de vue théologique, mais aussi historique, juridique et philosophique, ils y voient le symbole de la liberté religieuse. Cependant, c'est en faisant le deuil de leur statut perdu depuis la révocation de l'édit de Nantes qu'ils parviennent à développer une pensée originale à propos des rapports entre l'État et l'individu. Ils doivent pour cela distinguer le sujet ou le citoyen d'une part, et le croyant d'autre part. Or cette distinction impose de renoncer à la nostalgie d'un *corps protestant*, reconnu comme tel, au sein du royaume de France.

MOTS-CLÉS : édit de Nantes (1598), révocation de l'édit de Nantes (1685), liberté religieuse, Refuge huguenot.

ABSTRACT : *This article shows how the Edict of Nantes (1598), that had been criticized by French Protestants when it came out, progressively became the symbol of their belonging to the French nation and the acceptance of their religious particularity. But it is finally after its revocation (1685) that this Edict appears to make most sense to the Huguenot spokesmen. Thinking from a theological point of view as well as an historical, juridical and philosophical one, they consider it as a symbol of religious freedom. However, it is only by giving up their former status lost with the Revocation that they manage to develop an original thinking on the relationship between the State and individuals. In order to achieve this, they must distinguish between the subject or the citizen on one hand, and the believer on the other. But this distinction implies the renunciation of the nostalgia for a Protestant body, recognized as such in the kingdom of France.*

KEYWORDS : *Edict of Nantes (1598), revocation of the Edict of Nantes (1685), religious freedom, Huguenot « Refuge ».*

Revue de synthèse : 5^e série, année 2005/1, p. 67-89.

ZUSAMMENFASSUNG : Der vorliegende Artikel zeigt, in welcher Weise das Edikt von Nantes (1598), das zum Zeitpunkt seiner Erklärung von protestantischer Seite scharf kritisiert worden war, gerade von den Protestanten immer mehr zum Symbol ihrer Zugehörigkeit zum nationalen französischen Gemeinwesen sowie zum Symbol der Anerkennung ihrer religiösen Besonderheit wurde. Doch in den Augen der protestantischen Repräsentanten erhielt das Edikt seinen eigentlichen Wert letztlich erst nach seiner Revokation (1685). Vor allem in religiöser Perspektive, aber auch in historischer, rechtlicher und philosophischer Perspektive wurde es zum Symbol für die Religionsfreiheit schlechthin. In diesem Zusammenhang, eingedenk des infolge der Revokation des Edikts verlorenen Status, gelang es den Protestanten, eine eigenständige Konzeption des Verhältnisses zwischen Staat und Individuum zu entwickeln. Dabei wurde unterschieden zwischen Untertan oder Bürger einerseits und dem Glaubenden andererseits. Doch diese Unterscheidung brachte es mit sich, die Nostalgie einer protestantischen Körperschaft, die als solche innerhalb des französischen Königreichs anerkannt war, aufzugeben.

STICHWÖRTER : Edikt von Nantes (1598), Revokation des Edikts von Nantes (1685), Religionsfreiheit, hugenottische Flüchtlingsbewegung.

Hubert BOST, né en 1957, est professeur d'histoire à la faculté de théologie protestante de Montpellier et directeur du Centre d'étude du XVIII^e siècle (UMR 5050 du CNRS) à l'université Paul-Valéry-Montpellier III. Ses recherches portent sur les discours et les pratiques des huguenots tant en France qu'au « Refuge », c'est-à-dire dans l'ensemble des pays protestants qui accueillent leurs coreligionnaires persécutés par la politique religieuse de Louis XIV.

Adresse : Centre d'étude du XVIII^e siècle, université Paul-Valéry, route de Mende, F-34199 Montpellier Cedex 5.

Courrier électronique : Hubert.Bost@univ-montp3.fr

Les travaux, livres et colloques consacrés en 1998 à l'édit de Nantes¹ ont montré combien son écho avait été faible au moment de sa signature : la paix de Vervins, conclue quelques jours plus tard, eut un retentissement bien plus considérable. La réception de l'Édit par les parlements fut relativement laborieuse, mais Henri IV sut imposer un compromis qui, bien que passablement amendé au moment de son enregistrement, gardait sa valeur pacificatrice. Ce qui le différençait des précédents édits de pacification au moment de sa signature n'était pas sa teneur, mais la longue période de négociation qui l'avait précédé. À cette caractéristique, fréquemment rappelée sous les plumes protestantes par la suite, s'en ajouta progressivement une autre : au fur et à mesure que l'on avance dans le *xvii^e* siècle, l'Édit acquit une légitimité parce qu'il durait. Alors que les précédentes paix de religion étaient fragiles et précaires, l'édit de Nantes permit une véritable institutionnalisation du protestantisme français et son inscription dans le paysage national, au grand dam des cadres du catholicisme qui déploraient cet état de fait, notamment lors des assemblées du clergé. Certes, les huguenots avaient perdu toutes les garanties militaires et tous leurs privilèges politiques après la grâce d'Alès (1629) ; mais ils disposaient d'églises où leur culte était reconnu, d'académies où leurs pasteurs étaient formés ; des chambres juridictionnelles spécifiques jugeaient les affaires qui les concernaient ; ils pouvaient briguer les charges et offices du Royaume et bénéficiaient, du moins théoriquement, des mêmes droits que les sujets catholiques. En 1598, ils s'étaient senti frustrés de tout ce qu'ils n'avaient pas obtenu ; au cours des années suivantes, ils enrageaient de voir les enregistrements parlementaires et certaines décisions des commissaires royaux rogner les libertés et privilèges qu'ils avaient conquis. Au long du siècle, ils s'en accommodèrent et s'attachèrent de plus en plus à ce pacte qui leur garantissait une existence légale. Plus les juristes catholiques plaidaient pour une application « à la rigueur » et militaient pour la suppression des droits des protestants, voire même pour la révocation de ce statut d'exception qu'ils considéraient comme une anomalie, plus les protestants s'y cramponnaient.

Comment expliquer cette évolution ? Au départ, l'édit de Nantes vise d'abord au rétablissement de la religion catholique dans tout le royaume. Ce point acquis, les auteurs catholiques s'appliquent à montrer qu'il ne concerne plus que la communauté protestante. C'est alors que cette dernière se prend à le chérir comme le rempart de ses libertés : dans les années

1. Je me permets de renvoyer aux synthèses que j'ai proposées à ce sujet : voir Bost, 1998 ; Bost, 2000.

qui précèdent 1685, conscients des menaces qui pèsent sur elle, ses principaux porte-parole entreprennent un vibrant plaidoyer pour le maintien de l'Édit. Après la Révocation, ils vont prolonger et étendre leur réflexion sur les droits de la conscience et la liberté religieuse ; l'on passera alors du plaidoyer pour son maintien au réquisitoire contre la décision inique qui contrevient au principe sacré selon lequel chaque homme n'a de compte à rendre de ses convictions religieuses que devant Dieu. C'est à cette évolution et à la description de ses champs d'expression qu'est consacrée la présente étude.

Chaque auteur tisse, sur la trame des convictions du camp réformé, ses propres motifs. Il reprend des arguments communs et les fait résonner à sa manière. Tout n'est pas original dans ce que recèlent les traités protestants de cette époque, mais la conjoncture leur donne une gravité singulière. Certains auteurs sont portés à l'approche historique, d'autres privilégient l'analyse politique. Les uns ne peuvent s'arracher à la nostalgie quand les autres sont portés à réfléchir de manière plus universaliste, en partant des principes généraux qui doivent régir les relations entre le pouvoir et la religion. Mais par-delà les nuances et la diversité de perspectives s'établit, avant et après la Révocation, un *discours* protestant qui participe de l'exil huguenot et de sa vocation philosophique². Ce discours est celui du deuil. Avant la Révocation, il anticipe la mort de l'Édit ou voudrait la conjurer. Après 1685, il exprime une révolte en même temps qu'il en sublime progressivement la perte dans une méditation philosophique, politique, éthique ou théologique. Dans l'écriture, ce deuil se traduit par un double mouvement, de complexification et de simplification : d'un côté, les affirmations théologiques naïves sont passées au crible de l'examen de facteurs historiques, juridiques, politiques et éthiques qui les nuancent, les rendent moins péremptoirs, plus problématiques ; inversement, plus ce à quoi l'on s'accrochait s'éloigne dans le passé et plus on comprend qu'il est illusoire de croire qu'on puisse en bénéficier à nouveau, plus la réflexion s'épure et se résume aux droits simples d'une conscience individuelle que la perte elle-même contribue à faire émerger.

Un premier ensemble de défenses contre les attaques dont l'Édit est la cible consiste à critiquer, voire même à renverser la lecture catholique de l'histoire passée. En effet, les juristes et les historiens catholiques s'attachent depuis des années à démontrer que l'édit de Nantes a été arraché par des protestants qui, parce que hérétiques, sont forcément aussi des rebelles. Toute exception à l'unité religieuse du royaume fait, aux yeux du clergé, courir un risque à l'unité politique, en fonction de l'adage maintes

2. Pour les sources utilisées, voir la liste des références, *infra*, p. 88-89.

fois invoqué : *une foi, une loi, un roi*. Les guerres de religion ne seraient, dans cette optique, que la traduction militaire d'une insubordination fondamentale qui, après s'être manifestée vis-à-vis du pape, menacerait à présent l'autorité du monarque.

Cette thèse s'exprime notamment dans l'*Histoire du calvinisme* que l'ancien jésuite Louis Maimbourg publie en 1682³. Cette année-là, les protestants ont déjà été exaspérés par le chantage à la conversion auquel l'*Avertissement pastoral* du clergé de France, lu dans tous les consistoires, les a soumis. Quand ils nourriraient encore quelque illusion sur la bienveillance du pouvoir à leur égard, le livre de Maimbourg se charge de les désabuser : le gallicanisme n'est plus un allié possible des protestants contre Rome. Dans son *Histoire du calvinisme et celle du papisme mises en parallèle*, Pierre Jurieu choisit néanmoins de retourner l'accusation de sédition en direction des catholiques qu'il présente comme nécessairement ultramontains. La querelle des investitures qui a opposé au XI^e siècle l'empereur Henri IV au pape Grégoire VII permet, selon le théologien français réfugié à Rotterdam, de comprendre où se situe le vrai danger. C'est bel et bien le *papisme* — cette idéologie théocratique selon laquelle l'origine des pouvoirs, tant spirituel que temporel, se trouve entre les mains du souverain pontife — qui menace la nécessaire autonomie du politique.

Si, contre Maimbourg, Jurieu s'attarde longuement sur Grégoire VII⁴, c'est bien parce que ce pape incarne l'idéologie qui menace la souveraineté politique des rois de France et affaiblit le devoir d'obéissance des sujets. Or, chez le théologien de Rotterdam, la perspective eschatologique n'est jamais loin : la lutte contre l'impérialisme papiste est commandée par ses convictions religieuses et sa vision de l'histoire. Comme il le précisera en 1685 dans ses *Préjuges légitimes contre le papisme*, l'empire du pape est conforme à cet autre empire qui a été décrit par les prophètes, celui de l'antéchrist⁵. Jurieu déploie tout son savoir-faire apologétique pour récuser les accusations de Maimbourg à l'égard de la confession réformée, mais son antipapisme n'a pas seulement une dimension religieuse. Il est aussi patriotique au sens où il vise à garantir le royaume de France contre la mainmise de la puissance étrangère que représente Rome.

Jurieu n'est ni le seul, ni le premier à contre-attaquer. Déjà l'année précédente, Pierre Bayle avait entrepris de réfuter l'ancien jésuite dans sa *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg*⁶. Le jeune philosophe a résolu de se placer au plan de l'historiographie. Son but n'est pas d'opposer une histoire protestante à l'histoire catholique des troubles :

3. MAIMBOURG, 1682. Voir DECLERCQ, 1984 et 1985.

4. JURIEU, 1683, vol. II, p. 105 *sq.*

5. BAYLE, *NRL*, avr. 1685, art. III, in *OD*, t. I, p. 261 a.

6. BOST, 1990.

il est convaincu que l'opposition partisane est stérile. Il vaut mieux, lui semble-t-il, penser de façon critique la justification du pouvoir et les conditions de distorsion de la vérité.

Surtout, Bayle ne veut pas être dupe du caractère provocateur des affirmations de Maimbourg. Elles expriment une idéologie et s'insèrent dans un dispositif tactique. La rigueur dont sont victimes les protestants français, et qui se traduit par la suppression de leurs exercices, est l'application d'un plan concerté. La politique royale consiste à supprimer les protestants en gardant les apparences de la légalité. C'est donc précisément sur la notion de *justice*, à la frontière des champs du droit et de l'éthique, qu'il faut s'arrêter. Bayle considère que, comme monarque absolu, Louis XIV avait le droit de révoquer l'Édit.

« Mais au lieu d'en user ainsi, ce qui eût été un procédé plus digne de sa grande âme, on lui a conseillé de se servir de je ne sais quelles voies obliques, dont l'artifice saute aux yeux. Il y a long-temps qu'on a mis dans la tête de S.M. de se défaire des huguenots ; & pour en venir à bout sans violence, on lui a conseillé de se couvrir toujours du manteau de la justice. On a point manqué de jurisconsultes sophistes, qui ont fait voir par quelque vieille rubrique du Palais, & par des gloses pleines de chicaneries, que l'Édit de Nantes n'avoit pas le sens qu'on lui avoit toujours donné⁷. »

Du coup, les biais et les pièges font de la Révocation qui se profile une entreprise mesquine, une basse manœuvre qui pervertit la justice. Le fait de tergiverser pendant plus de vingt ans n'était pas digne d'un grand roi :

« Puis qu'il a toujours eû dessein de révoquer l'Édit de Nantes, comme il l'assure dans la Préface de l'Édit de révocation, il devoit le faire par la voie la plus-courte, qui est toujours celle d'un habile ouvrier, ou du moins il ne falloit pas accumuler sans nécessité arrêts sur arrêts, dont les uns détruisoient quelquefois les autres⁸. »

Maimbourg est visé puisqu'il a emboîté le pas des *donneurs d'avis* qui préconisent la voie procédurière pour étouffer le protestantisme en France. Mais l'ancien jésuite n'est qu'un personnage de second plan ; c'est au révisionnisme catholique en général qu'il convient de s'en prendre. Non seulement la thèse selon laquelle l'édit de Nantes aurait été arraché par les protestants n'a aucun fondement, mais l'idée selon laquelle ceux-ci seraient parvenus, sous les règnes de Louis XIII et de Louis XIV, à extorquer de nouvelles faveurs atteint les sommets de l'absurde. Il ne s'agit même pas d'histoire, mais simplement de bon sens :

7. BAYLE, *CGM*, XXI, in *OD*, t. II, p. 90a.

8. BAYLE, *FTC*, ici 1973, p. 46. Sur la mauvaise foi, voir aussi *ibid.*, p. 56 et 60.

« Il me semble que sans entrer dans aucun détail, toute personne non pré-occupée jugera que les temples & les exercices qu'on nous a ôtez, & que l'on nous ôte tous les jours, n'ont pas été usurpez depuis plus de soixante ans, contre la disposition des Édits, qui nous étoient les plus favorables, comme le soutient Mr. Maimbourg [...]. Seroit-il bien possible que les huguenots, qui depuis la conversion de Henri IV sont toujours allez en décroissant, eussent néanmoins multiplié si prodigieusement le nombre de leurs Églises, que pour une qu'ils en avoient de bonne guerre au temps de l'Édit de Nantes, ils en eussent usurpé quatre ? Est-il bien croyable que les catholiques, qui les ont toujours épiez de près ; que les moines & les prêtres, qui faisoient informer contre eux sur la moindre chose ; que les prélats, qui ne leur ont jamais pardonné, même sous le regne de Henri le Grand ; que les parlemens, qui ont toujours eu contre eux une rigueur inexorable, eussent souffert tant d'usurpations⁹ ? »

La tactique adoptée pour éradiquer le protestantisme en France est tout à la fois sordide et risible. Seulement, le rire est amer... Car, dans la réflexion sur les conditions d'établissement de la vérité historique, il faut d'abord laver les protestants du soupçon de rébellion, mais aussi et surtout montrer que ceux dont Maimbourg s'acharne à faire des coupables sont en réalité des victimes. Plus délicat, dans un second temps, il s'agit de démontrer que la justice des parlements est au service de décisions iniques. Dans ce déplacement du juridique à l'éthique, Bayle veut abandonner toute illusion sur la portée pratique de sa démarche. Mais qu'elle soit vouée à l'échec sur ce plan ne lui enlève pas sa pertinence. Il faut comprendre ce qui se trame par l'intermédiaire des édits, déclarations et arrêts qui s'abattent sur les protestants :

« Ainsi c'est une chose indubitable que la résolution d'anéantir le calvinisme a été prise dès le temps qu'on a commencé à nous inquieter, & que tous les arrêts qui ont été rendus en divers temps contre nous ont été autant de parties de l'exécution de ce projet. Or il est indubitable que ce dessein pris dans son tout est injuste, puis qu'il ne peut être exécuté que par l'abolition d'un Édit perpétuel & irrévocable, confirmé mille & mille fois. Il n'est pas moins certain d'ailleurs que tout ce qui se fait pour l'exécution d'un dessein injuste est injuste. Il est donc indubitable que tous les arrêts que l'on donne contre nous depuis vingt ans sont injustes, sans en excepter même ceux qui nous ôtent ce que nous avons usurpé, s'il est possible qu'il y en ait de cette espece¹⁰. »

Même lorsqu'il s'indigne, Bayle cherche à analyser froidement la situation. Il n'espère plus la moindre rémission du projet qui conduit inexorablement à la suppression du protestantisme en France. S'il s'interdit de

9. BAYLE, *CGM*, XXI, in *OD*, t. II, p. 90b.

10. BAYLE, *CGM*, XXI, in *OD*, t. II, p. 90b.

rêver, il ne désarme pas sur le plan théorique, et l'on voit poindre sous sa plume, dès la *Critique générale*, les linéaments de la réflexion philosophique qu'il conduira par la suite sur l'obéissance et sur les droits de la conscience : quoique victimes de cette « morale corrompue qui enseigne à ne tenir point sa parole¹¹ », les protestants ne se rebelleront pas car ils ont su garder le sens de la souveraineté ; mais quoique réduits au silence, ils doivent continuer à parler. Car, contre l'idée selon laquelle une religion et une politique auraient le droit d'opprimer les croyants au nom des intérêts supérieurs de la vérité de foi, Bayle soutient que nul n'a jamais le pouvoir de contraindre les consciences. D'ailleurs, le procédé des persécuteurs pourrait bien, à terme, se retourner contre ceux qui s'attribuent un tel pouvoir, qui n'a rien à faire avec les idéaux évangéliques. L'argument de réciprocité et celui de la morale chrétienne annoncent ici le *Commentaire philosophique* :

« Si la vraie Église avoit le droit d'opprimer les autres, elle ne le pourroit fonder que sur la persuasion où elle est d'être la véritable religion ; ce qui paroît manifestement, parce que s'il étoit possible qu'elle fût la véritable religion sans en être persuadée, il faudroit qu'elle se rangeât à une autre Communion, bien loin de travailler à la conversion des autres. Il s'ensuit de là que si la véritable religion a quelque droit d'opprimer les autres, toute religion a ce même droit, pourvu qu'elle soit persuadée qu'elle est la véritable Église de Dieu : ce qui étant faux & impie, il s'ensuit que Dieu n'a donné à son Église que la voye de la persuasion par des instructions paisibles pour amener les autres à la vraie foi ; & par conséquent les princes chrétiens n'ont pas plus de droit les uns que les autres de tourmenter les gens sur le chapitre de la religion¹². »

Poser le problème de cette manière, c'est renoncer à la légitimité que donnait l'édit de Nantes. Théologiquement et socialement, un tel abandon est trop coûteux pour la plupart de ceux qui ont la charge de plaider la cause huguenote. Au plan tactique, ils sont confrontés à une alternative qui relève de la double contrainte. Ils n'ont cessé de prêcher le devoir d'obéissance au souverain et sont convaincus, du point de vue conjoncturel, qu'un pouvoir fort est le meilleur rempart contre la mainmise papiste. Que faire lorsque la réalité dément leur calcul ? Faut-il admettre — et s'en désespérer — que le roi de France soit le bras armé de Rome ? Jusqu'à la Révocation et même au-delà, tant qu'ils pensent avoir quelque avantage à retirer de leur loyalisme, ils ménagent le souverain. Leur émancipation vis-à-vis de cette figure tutélaire ne se fera que progressivement. Elle sera d'autant plus laborieuse qu'elle remet en question la notion de lieutenance divine exer-

11. BAYLE, *CGM*, XXII, in *OD*, t. II, p. 101b.

12. BAYLE, *CGM*, XXIII, in *OD*, t. II, p. 105b.

cée par le roi¹³. Ce point mérite d'être souligné : ce dont les protestants ont ici à faire le deuil n'est pas seulement l'ensemble des droits et privilèges que leur accordait l'édit de Nantes. C'est tout un monde de croyances et de confiance qui s'écroule pour eux lorsque la médiation politique, aussi dure qu'ait été sa fêrule, ne les protège plus de la menace d'une piété dévoyée...

Partagés quant aux choix tactiques à faire selon qu'ils sont restés en France ou partis au Refuge, protestants du Midi ou du Nord, portés à insister tantôt sur le principe de Romains XIII, 1 (« Tout pouvoir vient de Dieu ») et tantôt sur la maxime d'Actes V, 29 (« Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes »), les auteurs protestants réagissent différemment.

Ainsi l'avocat Claude Brousson parie-t-il encore en 1684 sur la bienveillance d'un monarque trompé par son entourage. Il en appelle à la pitié, aux sentiments du roi :

« Souffrez, Sire, que ces sujets malheureux exposent aux yeux de vôtre Majesté les maux dont on les accable & la dure extrémité où ils sont réduits. Ils sont persuadez que si V. M. en prend connoissance, elle en sera touchée, & qu'elle aura de l'horreur pour les surprises continuelles que l'on fait à sa bonté paternelle & à son équité royale, contre des innocens et de fidèles sujets¹⁴. »

Après la Révocation, ce qui s'exprimait dans le registre de la *supplique* devient, avec Jean Claude, une *plainte* au sens juridique du terme. L'ancien pasteur de Charenton s'insurge contre les « infractions de l'Édit sous le titre d'Explications¹⁵ ». Il porte plainte pour abus de pouvoir. Il voudrait accréditer l'idée selon laquelle, en s'en prenant à la communauté huguenote, on mine l'autorité politique : « L'État se trouve percé d'outre en outre par le même coup qui traverse les Protestans¹⁶. » Moins naïf qu'homme de principes, il en est bel et bien réduit à cultiver le paradoxe lorsqu'il en appelle au roi d'un abus du pouvoir royal :

« Nous protestons contre l'Édit du 18 octobre 1685 contenant la Révocation de celui de Nantes, comme contre une manifeste surprise qui a été faite à la justice de sa Majesté, & un visible abus de l'autorité & de la puissance royale, l'Édit de Nantes étant de sa nature inviolable & irrévocable, hors de l'atteinte de toute puissance humaine, fait pour être un traité perpétuel entre les catholiques Romains par une foy publique, & une Loy fondamentale de l'État que nulle autorité ne peut enfreindre¹⁷. »

13. Un exemple presque caricatural du souci de loyalisme et d'absolutisme se trouve dans MERLAT, 1685. Voir BOST, 2001, chap. vi.

14. BROUSSON, 1684, vol. I (Au roy, non paginé).

15. CLAUDE, 1686, ici 1885, p. 20.

16. CLAUDE, 1686, ici 1885, p. 94.

17. CLAUDE, 1686, ici 1885, p. 120.

La réflexion juridique sur le statut de l'édit de Nantes hésite entre colère et nostalgie, combat militant et effort de deuil. On assiste, dans les années qui suivent la Révocation, à l'écriture d'une histoire de vaincus : s'il n'est plus possible, à vues humaines, d'espérer la réintégration des protestants dans la communauté nationale, du moins faut-il garder la mémoire, contre la vulgate historique imposée par les thuriféraires de Louis XIV, des contorsions juridiques et des manœuvres dont ces protestants, qu'on s'applique à présenter comme des coupables, ont été victimes.

Pourtant, les pistes ouvertes en 1682 par Bayle vont peu à peu s'imposer. Lorsque Brousson analyse la situation, il le fait avec lucidité. Le pouvoir, sur lequel s'exercent les pressions du clergé, a choisi d'avancer progressivement vers la Révocation tout en pratiquant la dénégation :

« Ils ont estimé qu'il falloit aller pié-à-pié, éviter l'éclat, abroger un article de l'Édit après l'autre [...], protester qu'on veut observer l'Édit, mais le renverser directement ou indirectement [...]; diviser les Réformez, les opprimer séparément, & leur oster successivement tous les moyens de vivre, d'exercer & de conserver leur Religion¹⁸. »

Comme Bayle, Brousson sait d'où viennent les manigances en vue d'abolir l'édit de Nantes et d'éradiquer les protestants de France :

« Il est aisé de comprendre que Messieurs du Clergé & les Iesuites ont le plus de part dans ce dessein. Un zèle inconsidéré ou pour mieux dire leur interest temporel les préoccupe tellement qu'il leur fait oublier tous les devoirs de l'équité & de la charité chrétienne, & le bien même de l'Estat. »

Leur force, c'est leur capacité à « approcher à toute heure la sacrée personne du roy, & de conférer incessamment avec les seigneurs de son Conseil ». Ce privilège leur permet

« de donner à sa Majesté & à Messieurs les ministres et conseillers d'Estat des impressions favorables à leur intention, & de rendre odieux la Réformation & les Réformez qui n'ont pas la même liberté pour leur défense. Quand il n'y a que l'Accusateur qui parle & qu'il peut à tout moment appuyer son accusation, il est mal aisé que l'innocence la plus pure ne soit opprimée¹⁹. »

Brousson place ici le roi et son conseil en position de juge ou d'arbitre et se garde bien de leur faire porter la responsabilité des persécutions qui s'abattent sur les protestants. C'est l'entourage du clergé qui manigance pour parvenir à ses fins et fausse les informations. Si, au tribunal royal, les

18. BROUSSON, 1684, vol. I, p. 134.

19. BROUSSON, 1684, vol. I, p. 131 *sq.*

huguenots sont jugés coupables, c'est parce qu'ils ne peuvent plaider leur cause ; en fait, ils sont les victimes. Le regard de l'avocat du Midi est celui d'un juriste, tandis que celui du philosophe au Refuge est plus volontiers éthique ; cependant, pour l'un et l'autre, les infractions à l'Édit sont bel et bien des dénis de justice.

En cette matière, le fait de vouloir tenir ensemble l'histoire, la politique, le droit et la théologie, au lieu de renforcer l'argumentation, la dessert, car l'adversaire peut toujours glisser d'un registre à l'autre pour esquiver²⁰. Brousson analyse correctement la situation, mais sa formation juridique le pousse à plaider. Comme Bayle, il voit bien que le droit ne garantit pas contre l'arbitraire, qu'il peut être utilisé de manière perverse et que le pouvoir, fût-il absolu, n'est pas une digue efficace contre la manipulation. Il défend les mêmes principes, les mêmes droits de la conscience. Mais comme il veut conforter sa démonstration à l'aide d'arguments juridiques, il redonne force à ce droit qui s'est pourtant depuis longtemps incliné devant la raison d'État. En outre, l'avocat est aussi un théologien rentré, et son plaidoyer prend parfois l'allure idéaliste d'une prédication²¹. Dans *l'Estat des reformez en France*, il se fait l'apologiste de la foi réformée dont il entend montrer qu'elle est conforme aux idéaux du christianisme, que sa discipline et sa morale ne sont pas détestables²². Le modèle de Jean Calvin — lui aussi juriste passé à la théologie et plaçant une Épître au Roy en préface de son *Institution chrestienne* — a-t-il influencé Brousson ? Toujours est-il que celui-ci, avec une candeur parfois touchante, veut croire à la bonté et à la bienveillance de Louis XIV et ne cesse d'entrelacer sa démonstration de commentaires juridiques et de déclarations religieuses.

Aux yeux de Brousson, il serait déplacé d'imaginer que le roi négocie avec ses sujets : une relation de type contractuel mettrait à mal sa majesté. Mais on voit poindre l'idée selon laquelle, quoiqu'ils soient dissymétriques, les liens entre le roi et ses sujets postulent une certaine réciprocité :

« Les sujets doivent être fidèles à leur prince ; mais ils doivent aussi espérer qu'ils ressentiront les effets de son amour, de sa justice & de sa protection. Il est clair que s'il doit y avoir quelque loy fondamentale dans un Estat, & quelque relation entre le prince & ses sujets, celle-là est la plus juste, la plus convenable à des créatures raisonnables, la plus naturelle & la plus essentielle. Or la

20. Voir sa « Reponse aux objections que l'on fait contre le retablisement de l'édit de Nantes », in BROUSSON, 1701, p. 267-276. Dans le même sens, voir déjà [ANONYME], 1677, *Apologie pour les protestans*.

21. Comme l'a montré FLOUTIER-FRANC, 1996, p. 41 *sq.*, l'avocat n'entend pas distinguer trop fortement la plaidoirie du sermon. Défendant les pasteurs de Montauban en 1683, il répond au procureur général qui lui demande s'il se croit dans un temple qu'en effet il se considère dans « le temple de la Justice où il est permis de dire la vérité ». On sait qu'en 1689, il est consacré pasteur au cours d'une assemblée clandestine.

22. BROUSSON, 1684, vol. I, respectivement p. 85-107 et 108-130.

principale justice que des sujets doivent attendre de leur monarque, c'est d'être maintenus dans la liberté de conscience²³. »

Le seul domaine dans lequel les sujets peuvent avoir l'audace de revendiquer une garantie royale, c'est celui de la liberté de leur conscience puisque le roi reconnaît lui-même qu'il s'agit là d'un domaine dans lequel son autorité est bornée par celle de Dieu. Du même coup, le recours à la coercition est illégitime :

« Il est vray que lors qu'un prince est persuadé que sa religion est bonne, on ne sçauroit trouver mauvais qu'il tâche de l'inspirer à ses sujets ; mais pour parvenir à cette fin, l'Écriture & la raison ne donnent d'autre moyen que la persuasion & la douceur. Et si les sujets ne peuvent croire que cette religion soit conforme à la parole de Dieu, il n'est pas juste de les traiter comme des ennemis & de les exposer à des rigueurs & à des calamitez. Tous les chrétiens savent que l'empire sur les consciences n'appartient qu'à Dieu, & qu'en effet la foy est un don céleste. Si une personne ne croit pas qu'un culte soit pur & qu'une doctrine soit saine, tous les mauvais traitemens & tous les supplices imaginables ne sauroient le luy persuader. Au contraire quand on ne doute point que la religion que l'on professe ne soit celle que Dieu enseigne dans sa Parole, les violences & les rigueurs ne font qu'affermir d'avantage. On se trouve lié par la conscience, & ce lien se renforce quand on considère que les religions qui inspirent les rigueurs & les oppressions portent un caractère tout opposé à l'esprit de l'Évangile. C'est pourquoy *en rendant à Cesar ce qui est à Cesar*, on ne peut éviter *de rendre à Dieu ce qui est à Dieu*, & il est même *juste devant Dieu, de luy obeïr plutôt qu'aux hommes*²⁴. »

Des auteurs comme Claude Brousson, Jean Claude ou Charles Ancillon continueront de militer jusqu'au dernier moment pour que l'Édit soit maintenu, et, après la Révocation, pour qu'il soit rétabli. Pourtant, dès lors qu'aucune illusion n'est plus permise sur les intentions politico-religieuses de la cour, l'urgence n'est plus de sauver l'Édit coûte que coûte — il a été progressivement vidé de son contenu —, mais de réfléchir aux principes qui devraient régir l'État face aux questions religieuses. C'est ainsi, par exemple, que Bayle s'interroge sur la pertinence de la maxime, couramment admise, selon laquelle « il ne faut souffrir qu'une religion dans un État²⁵ ». Il entend se placer sur un plan théorique. Il délaisse par conséquent la défense des privilèges perdus du groupe protestant pour envisager la question au point de vue de l'individu croyant ; il s'agit d'établir une règle valable quelle que soit la nature de cette croyance. Or,

23. BROUSSON, 1684, vol. I, p. 59.

24. BROUSSON, 1684, vol. I, p. 59-60. Voir BAYLE, *CGM*, xxiii, in *OD*, t. II, p. 105b.

25. BAYLE, *CGM*, xvii, in *OD*, t. II, p. 71 sq.

explique-t-il, sitôt admis que chaque croyant adhère à sa religion de bonne foi, le recours à la force pour imposer l'unité religieuse dans un État est injustifiable. Il suffit, pour le comprendre, de travailler sur la réciproque d'un tel principe. Qu'advient-il lorsqu'il s'applique à un pays où ceux qui le défendent sont minoritaires ? La contradiction apparaît alors, et la sédition menace effectivement. Il se trouve que ceux qui refusent les protestants en France sont ceux qui cherchent à réintroduire le catholicisme en Angleterre :

« Pourquoi y envoyer tant de missionnaires, & tant de moines déguisez en marquis, pour y planter une religion différente de celle du roi, s'il faut qu'il n'y ait dans un royaume qu'une seule foi ? C'est, diront-ils, parce que nous sommes de la bonne religion. Dites plutôt, repartirai-je, parce que nous croyons être de la bonne religion ; & ainsi votre maxime se réduit à celle-ci, *il ne faut dans un royaume qu'une seule religion, & cette religion doit être celle que l'on croit la bonne*. [...] si cette maxime est bonne, nous sommes en droit de conspirer en France contre la religion catholique, & les catholiques de conspirer en Angleterre contre la religion anglicane. »

Bayle, qui s'attaquera ultérieurement à cette question sous l'angle éthique dans son *Commentaire philosophique*, fait apparaître ici le danger politique qu'on court à prôner l'unité religieuse : la logique même de l'exclusivité est un facteur de troubles et de désordres. Un tel choix manifeste que, chez le philosophe de Rotterdam, le deuil est déjà bien avancé. Bayle a cessé d'espérer, à la différence de ses coreligionnaires qui veulent encore y croire.

Il s'est agi, jusqu'à présent, de montrer que l'unification religieuse ne pouvait être acquise en forçant les consciences. Implicitement, on assumait donc l'adage « une foi, une loi, un roi » selon lequel l'unité politique de l'État est confortée par l'unité ecclésiale et juridique. Quand le pasteur François Gaultier de Saint-Blancard affirme que « la diversité des religions, quelque grand mal qu'elle puisse être, est pourtant un moindre mal que l'abandon de la vérité²⁶ », il ne connote pas positivement cette pluralité. Mais tandis qu'agonise l'édit de Nantes, apparaît timidement une approche différente, qui valorise le pluralisme. Dans la *Tolerance des religions*, Henri Basnage de Beauval est le premier à défendre cette idée. L'avocat s'emploie à réhabiliter le civisme et le loyalisme de ses coreligionnaires, prêts à l'obéissance et au sacrifice pour autant que ce qu'on exige d'eux n'empiète pas sur le domaine sacré de la conscience :

26. GAULTIER DE SAINT-BLANCARD, 1686. Compte rendu par BAYLE, *NRL*, déc. 1685, art. IV, in *OD*, t. I, p. 431.

« Que S.M. commande aux protestants de verser tout leur sang pour l'intérêt de sa grandeur & de son estat, & de porter ses armes aussi loin qu'il a porté le bruit de sa gloire, ils trouveront des recompenses infinies dans l'honneur de tout sacrifier pour luy. Mais son pouvoir ne s'estend point jusqu'à la Religion dont on ne doit rendre compte qu'à Dieu, à qui seul appartient de toucher les cœurs, & l'on sçauroit trop repeter que la Religion se persuade & ne se commande pas²⁷. »

Beauval ne s'arrête pas à cette envolée patriotique. Considérant la pluralité religieuse, il voit en elle un facteur d'émulation entre confessions concurrentes qui oblige ses représentants à se dépasser. En France, le protestantisme apporte plus que cet utile contrepoids : il illumine l'obscurité catholique ! Bercé d'illusions sur la *realpolitik* louis-quatorzienne, il veut considérer les vertus protestantes à la lumière de l'histoire :

« La presence des protestans est un grand obstacle à tous ces abus, qu'ils portent le flambeau devant les yeux des catholiques pour les éclairer, & qu'ils les ont gueris de mille erreurs populaires. En effet la vertu & le devoir ne suffisent pas tousjours aux hommes pour regler leur conduite, ils ont besoin d'un aiguillon qui les excite; [...] Or l'opposition de deux partis sert pour ainsi dire d'aiguillon qui presse & qui excite les uns & les autres à la vertu. [...] Le protestant comme un severe censeur observe le catholique, & l'empesche de broncher parce qu'il n'ignore pas que le protestant ne manque, ni de vigueur, ni d'eloquence pour relever ses chûtes & ses bevue. Le protestant aussi qui sçait qu'on le regarde d'un œil dangereux, examine où il place ses pas pour ne point donner de prise sur luy [...]»²⁸. »

À la même époque, cet argument séduit Bayle, mais celui-ci le décline plus volontiers sur le plan politique. Non sans cette pointe d'humour désabusé qu'il pratique avec élégance, il saisit l'occasion de la présentation de *l'Histoire de la Ligue* de Maimbourg aux lecteurs de son périodique pour se réjouir de son soutien... soutien inattendu, puisque l'ancien jésuite démontre le caractère séditieux de la Ligue, avec lequel contraste le loyalisme huguenot. Bayle serait même disposé à rendre grâce à son ancien adversaire, explique-t-il,

« si ceux qui veulent ruïner la Religion Reformée en France avoient le loisir de considerer qu'il prouve manifestement que nous sommes nécessaires à l'État, afin d'empêcher les catholiques d'abandonner les dogmes où ils sont rentrez peu à peu. Car s'ils étoient seuls en France, ils seroient moins orthodoxes sur l'obéissance qui est dûe aux souverains. Ainsi la tolérance des huguenots est nécessaire au bien de la monarchie²⁹ ».

27. BASNAGE DE BEAUVAL, 1684, ici 1970, p. 41.

28. BASNAGE DE BEAUVAL, 1684, ici 1970, p. 77 *sq.*

29. BAYLE, *NRL*, avr. 1684, art. III, in *OD*, t. I, p. 30a.

Tandis que Beauval en voit l'avantage spécifiquement religieux, Bayle est porté à considérer l'intérêt politique de la tolérance, c'est-à-dire de la pluralité des confessions dans un même État : cette pluralité lui semble paradoxalement de nature à conforter l'intégrité de l'État.

En tout état de cause, se manifeste là, sous des formes différentes, un effort qui, quand il ne serait que rhétorique, participe au travail de distinction entre préoccupation religieuse et intérêt national. On sait qu'il aboutira à l'émergence d'une notion positive de tolérance, notamment dans le creuset du Refuge huguenot où la parole circule plus librement lorsque, la Révocation étant intervenue, on n'a plus rien à perdre³⁰... C'est d'ailleurs en recourant à des arguments civiques — un pli qui se confirmera tout au long du XVIII^e siècle³¹ — que les protestants cherchent à établir que la France n'avait aucun intérêt à révoquer l'édit de Nantes : si elles parvenaient à dominer les intérêts partisans, la justice et la raison pourraient déboucher sur une attitude plus pragmatique, donc plus tolérante. C'est dans cette vue qu'Ancillon publie ses *Réflexions politiques par lesquelles on fait voir que la persécution des Réformez est contre les véritables intérêts de la France*. Mais, comme le remarque Bayle rendant compte de cet ouvrage dans ses *Nouvelles de la république des lettres*, les catholiques n'ont pas oublié, de leur côté, de recourir au même argument : comme « la plupart des princes sont plus jaloux de leur gloire & de leur puissance que du service de Dieu », les hommes qui veulent peser sur la décision de celui qui les gouverne

« supposent toujours que l'intérêt de l'État sera la plus convaincante raison qu'ils puissent lui proposer. Cette raison a été sans doute la machine par laquelle ceux qui ont travaillé à la ruine des protestans de France ont crû qu'ils mettroient la Cour en mouvement. Celui qui nous donne cet ouvrage soutient que leurs vues ont été fausses, & que la persécution que leur politique a excitée est contraire aux véritables intérêts de l'État³² ».

Il est certainement plus utile de raisonner sur la base de considérations politiques que de gémir sur les privilèges perdus ; mais sur ce chapitre, le rapport de forces est si défavorable aux protestants français qu'ils ne peuvent espérer en retirer le moindre avantage.

Le réalisme désabusé s'impose avec plus d'évidence encore lorsque Bayle rend compte des *Réflexions sur la cruelle persécution* de Pierre Jurieu³³ qui, en 1686, semble vouloir mener un combat déjà perdu. Dans

30. BOST, 2001, chap. xii.

31. BOST, 2001, chap. xv.

32. BAYLE, *NRL*, mai 1686, cat. I, in *OD*, t. I, p. 566 sq.

33. JURIEU, 1685.

l'opposition entre Machiavel et More, le réalisme triomphe toujours sur l'idéalisme : Jurieu se plaint

« qu'on a fait semblant en toutes rencontres de vouloir laisser en leur entier les Édits de pacification, quoi qu'effectivement on n'eût pas cette pensée, comme l'événement l'a justifié. À prendre les choses, ou selon les idées de l'Évangile, ou selon les maximes de la morale, on peut assez pousser les gens lors qu'on les convainc d'une telle dissimulation, mais ceux qui savent les droits de l'art de regner, qui ont éprouvé que la prudence politique est obligée de cacher ses intentions, & que c'est un mal nécessaire dans l'état corrompu de notre nature, ne s'embarrasseront pas de toutes ces plaintes, & renverront à la République de Platon, ou à l'Utopie de Thomas Morus, tous ces écrivains protestants qui opinent à la manière de Caton, c'est-à-dire sans considérer ce que c'est que l'homme dans un siècle comme celui-ci, & sans songer qu'une parfaite régularité n'est pas le partage de ce monde³⁴ ».

La plainte n'a aucun effet, car les lois de la politique ne sont pas celles de la morale. Même lorsqu'il exhale son amertume de moraliste, même lorsque le parjure dynastique le scandalise, Bayle n'entend pas contourner l'obstacle : les protestants, annonce-t-il, ne doivent pas s'imaginer que l'édit de Nantes puisse les protéger car ils n'ont aucun moyen de résister :

« Les temps sont changés ; un temps a été qu'il fallait les ménager ; la prudence ne voulait pas qu'on violât la religion du serment. Mais à présent on peut le faire, et par conséquent on doit le faire pour assurer le repos de notre postérité. Henri IV vous aimait et vous avait de l'obligation ; Louis XIII vous craignait et avait besoin de vous ; mais Louis XIV ne vous aime ni ne vous craint, et peut se passer de vos services³⁵. »

Que cette réflexion soit l'indice d'une crise de confiance à l'égard du politique est évident. Bayle, qui pense que les édits « ne sont que des bagatelles pour les rois³⁶ », exprime son pessimisme dans cette tension entre les deux irréconciliables, l'idéalisme et le cynisme. Pour autant, il ne croit pas que la lutte pour la liberté religieuse soit vaine. Simplement, elle n'a de chance d'aboutir qu'au plan des idées, car, dans la réalité, elle est l'otage d'intérêts partisans. En assignant à la pensée de réfléchir aux conditions d'une éthique de la conscience, Bayle ouvre une voie dans laquelle d'autres auteurs protestants vont le suivre : non qu'elle soit inédite, puisqu'à sa manière le préambule de l'édit de Nantes reconnaissait déjà des droits à la conscience ; mais dorénavant, ceux-ci ne peuvent plus s'adosser ni à une

34. BAYLE, *NRL*, nov. 1685, art. IV, in *OD*, t. I, p. 413.

35. BAYLE, *CGM*, xxiii, in *OD*, t. II, p. 98a, 101b.

36. BAYLE, *CP*, 1^{re} part., chap. vi.

quelconque force politico-militaire, ni à quelque charte juridique, ni à l'existence d'un corps social. C'est à main nue que la conscience est défendue. Paradoxalement, cette faiblesse est un atout : on défend toujours la même idée, à savoir que la conviction personnelle en matière religieuse est un sanctuaire que nulle autorité ne peut violer. Mais cette affirmation tire sa force de ne plus s'inscrire dans le jeu complexe de la défense d'avantages catégoriels.

L'option prise par Élie Benoist dans son *Histoire de l'édit de Nantes*³⁷ est révélatrice à cet égard. Bien que pasteur et historien, c'est sur la question politique qu'il entend réfléchir :

« J'avouë qu'il seroit à souhaitter qu'il y eût plus d'uniformité dans le christianisme; mais comme je ne dois pas traiter cette matiere en theologien, je me contenterai de dire qu'il n'y a qu'une espece de diversité que la politique peut condamner, savoir celle qui a de mauvaises suites & qui donne lieu à un parti d'opprimer l'autre; mais quand il y a une diversité dont les mauvais effets sont empêchez par de bonnes loix, elle ne peut être condamnée. Il auroit été pernicieux à l'État d'y souffrir deux religions en leur permettant d'être toujours aux mains & de chercher reciproquement à s'avancer l'une par l'oppression de l'autre. Mais il n'y avoit rien à craindre pour l'État en obligeant les divers partis à la tolerance mutuelle³⁸. »

Benoist milite ici pour ce qui constituait à ses yeux l'originalité et la grandeur de l'édit de Nantes : le compromis désarmé de deux confessions hostiles qui avaient consenti à coexister sous l'arbitrage et le contrôle du politique. L'amertume est sublimée dans une réflexion théorique à portée universelle : la religion ne doit pas imposer sa loi à la société dont l'organisation n'a pas à chercher la victoire d'une vérité mais les conditions d'un vivre-ensemble.

Ce préalable va permettre de relancer la délicate question du rapport au pouvoir. Benoist solennise l'édit de Nantes et le présente comme un pacte national, un traité dont l'arbitre était le roi, une loi fondamentale du royaume. L'acte politique du souverain devient également un acte juridique, comme l'expliquait déjà Brousson :

« Les roys prédécesseurs de sa Majesté ont eu la bonté de les accorder à leurs sujets réformez comme des monumens perpétuels & authentiques de la parole royale & comme des gages inviolables de la foy publique, pour assurer le repos & la liberté de conscience de ce pauvre peuple³⁹. »

37. BOST, 2001, chap. x.

38. BENOIST, 1693, t. I, p. 310.

39. BROUSSON, 1684, vol. I, p. 35. Voir aussi *ibid.*, p. 50 : « Les Réformez ont [...] raison de dire que ces Edits ne sont pas de la nature des édits ordinaires & des simples loix, mais que ce sont de véritables traitez, qui engagent & lient de part & d'autre; que les rois qui ont eu la bonté de les accorder à leurs sujets réformez les leur ont donnez comme des monumens perpé-

Une veine nostalgique s'exprime à son propos, par exemple lorsque Benoist souligne que le caractère perpétuel et irrévocable de l'édit de Nantes avait été confirmé par Louis XIII en 1610 et par Louis XIV en 1643 et 1652⁴⁰. Mais la question s'est déplacée : c'est la *justice intrinsèque* de l'Édit et non ses formes juridiques qui lui donne le statut d'un traité de paix ou d'une loi fondamentale du royaume. L'édit de Nantes exprimait, à l'échelle de la France, des valeurs qui sont celles du droit naturel censé s'inscrire dans le droit positif des États :

« En general on peut dire que tous les Edits de protection qu'un souverain donne à ses sujets sont équivalens à des traittez parce qu'ils ne sont qu'un renouvellement de ce traitté original et fondamental sur lequel toutes les societez sont etablies. [...] on ne peut nier sans aveuglement volontaire que le pouvoir des souverains resulte d'un traitté exprés ou tacite par lequel ses sujets luy soumettent leurs personnes & leurs biens à condition qu'il leur rende justice au dedans & qu'il les protege au dehors⁴¹. »

Dans cet extrait de frappe presque juréenne — on pense à certains passages des dernières *Lettres pastorales* —, on frôle l'idée du pacte social. Selon Benoist, c'est le caractère *négocié* de l'édit de Nantes qui lui donnait sa valeur politique. C'est parce que ses termes ont été longuement discutés et mûris qu'on ne peut aujourd'hui réduire son statut à celui d'un banal édit de pacification. Pour Benoist, qui se démarque ici de Bayle, même le plus absolu des souverains n'avait pas le droit de le supprimer :

« On pourroit dire que quand le Prince publie une loy seulement parce qu'il le veut, le bien qu'il y accorde à ses sujets ne dependant que de luy, peut être limité à sa volonté, & ne durer qu'autant qu'il le trouve convenable. Mais quand ces loix ont été recherchées, poursuivies, sollicitées, obtenues après de longues & mûres considerations, après des negociations & des conferences de plusieurs années; si on les publie avec le titre d'irrévocables, elles doivent l'être effectivement, parce qu'il est certain que c'est sous cette qualité qu'elles ont été requises & accordées. Autrement il n'y auroit jamais rien de solide dans les concessions des Souverains, ni d'assuré dans la condition de sujets⁴². »

Déjà avant lui, Claude s'était adossé à l'idée de « loi fondamentale » du royaume. Pour lui, le caractère de compromis accepté de part et d'autre et

tuels de la parole royale, & des gages assurez de la foy publique, & qu'ils ont promis de les faire observer inviolablement. »

40. Voir déjà BROUSSON 1684, vol. I, p. 46-48.

41. BENOIST, 1693, t. I, p. 321 et 323. Pour une mise en perspective de ce point, voir BOST, 1998, p. 371-390.

42. BENOIST, 1693, t. I, p. 318-319.

résultant d'un arbitrage royal donnait à l'édit de Nantes son statut éminent⁴³. Dans *Les Plaintes des protestans*, le pasteur de Charenton fondait l'inviolabilité de l'Édit sur quatre « caractères incontestables » :

« Celuy d'être une promesse royale & souveraine, qu'il donne, non seulement pour Luy & pour le tems de son règne, mais aussi pour tous ses descendans & successeurs à perpétuité. Celuy d'être un arrest authentique, définitif et irrévocable, prononcé par le souverain magistrat, pour servir à jamais de règlement & de loy, entre deux partis opposez, les catholiques & ceux de la Religion [...]. Celuy d'être un traité accepté, convenu et consenti par tout l'Etat, en cette qualité de loy & de règlement perpétuel. Celuy d'avoir été rendu sacré & comme divin par le serment réciproque de tout le royaume⁴⁴. »

Dès 1686, on avait donc quitté, au Refuge, le registre des seuls intérêts conjoncturels du royaume. Mais les thèses de Claude avaient une faiblesse : elles recherchaient un résultat pratique rapide dans une conjoncture si défavorable qu'elles n'apparaissaient guère pertinentes. C'est pourquoi Bayle, qui voulait aussi poser la question des fondements théoriques, avait renoncé à croire que la politique puisse obéir aux lois morales. Claude croyait-il vraiment que son rappel à l'ordre puisse aboutir à un changement d'attitude du pouvoir à l'égard des huguenots ? Prenait-il date devant l'histoire ? Toujours est-il que, comme plusieurs de ses collègues, il se cramponnait naïvement à l'expression *perpétuel et irrévocable* qui qualifiait l'édit de Nantes en son préambule. Peu à peu cependant, certains d'entre eux, plus conscients que l'on peut leur opposer le sens jurisprudentiel de cette expression, vont s'employer à démontrer que ce n'est pas elle mais la nature même des matières qu'il règle qui fait de l'édit un texte permanent.

Lorsque Benoist propose la synthèse de cette évolution à la fin du xvii^e siècle, il bénéficie des réflexions d'hommes tels que Bayle, Basnage, Brousson, Claude et Jurieu. Écrivant plusieurs années après eux, le pasteur de Delft a pu prendre du recul et progresser dans le processus du deuil.

Certes, Benoist emboîte encore le pas des nostalgiques lorsqu'il veut désarmer ceux qui relativisent, au nom des habitudes juridiques françaises, le sens de l'expression *perpétuel et irrévocable*. Quel paradoxe, explique-t-il, si ces épithètes en venaient à dire le contraire de leur définition !

« Néanmoins il ne faut pas s'imaginer que ces termes soient illusoires, pareils à de certaines clauses qui n'entrent dans les contracts que pour la formalité ; mais qui ne les rendent ni plus parfaits ni plus fermes. Il ne faut pas croire que ces mots, dont la signification est si connuë, la perdent aussi-tôt qu'ils entrent dans un Edit ; comme s'ils vouloient dire seulement que la chose subsistera

43. CLAUDE, 1686, p. 92.

44. CLAUDE, 1686, p. 75.

jusqu'au bon plaisir du plus fort. C'est rompre tous les liens de la société civile, & renverser les fondemens de la bonne foy, que de changer les mots les plus exprés en illusions, dont on se sert pour tromper ceux qui les prennent dans leurs naturelles idées⁴⁵. »

D'autre part, Benoist se fait toujours le défenseur du corps protestant lorsqu'il justifie les mesures dont ses membres furent l'objet lors de la ratification de l'édit de Nantes. Rien de ce qui leur fut alors accordé n'était usurpé :

« Il étoit d'une justice naturelle d'accorder aux services des Reformez, ces graces qui ne faisoient que les éгалer à leurs semblables. Ce n'étoit proprement leur donner rien. Ce n'étoit que leur rendre ce qui étoit à eux ; que les maintenir dans les droits de leur nature, & dans ceux où ils entroient par leur naissance, comme tous les autres qui respiroient un même air avec eux, & qui obeïssoient au même Prince. Il n'y a rien qu'on puisse appeler juste, si on n'appelle pas ainsi la conservation de ces droits communs, en faveur de ceux qui avoient rendu à leur patrie, au moins les mêmes devoirs & les mêmes services que le reste de leurs compatriotes⁴⁶. »

Ancillon avait déjà insisté sur cette reconnaissance du corps protestant : « Les Réformez faisoient un Corps en France, un de ces Corps qui sont composez de parties qui ne sont point liées ; ils faisoient un de ces Corps qui sont, pour ainsi dire, des Corps mystiques⁴⁷. » Mais Benoist va plus loin. Pour lui, l'Édit est bien davantage qu'un texte constitutionnel. C'est pourquoi son irrévocabilité n'a pas à être défendue comme une notion de droit, mais comme la qualité de quelque chose qui est, par-delà les aléas de la politique, inamissible : la liberté et l'inviolabilité de la conscience. On passe là du droit positif, juridique, au droit naturel, philosophique. Henri Basnage de Beauval, qui résume la thèse de Benoist dans son journal, montre bien que s'opère, dans ce changement de registre, un déplacement analogue à celui que Bayle avait opéré une décennie auparavant :

« Le nœud de la question consiste à savoir si l'Édit est *irrévocable* de sa nature ; car ce terme ne rend pas une loi éternelle et immuable par cela seulement qu'il est exprimé dans la loi. [...] Il faut que la matière d'un contrat ou d'un édit soit licite et légitime pour être ferme et inébranlable. La liberté de conscience est du droit naturel. On ne peut lui ravir le privilège de juger selon ses lumières, et la violence ne peut contraindre que l'extérieur. D'où il s'ensuit qu'il n'y a point d'injustice plus insupportable que de dépouiller par la force les hommes de cette prérogative inviolable et de les jeter dans l'hypocrisie

45. BENOIST, 1693, t. I, p. 318.

46. BENOIST, 1693, t. I, p. 315.

47. ANCILLON, 1688, p. 55.

sous prétexte de leur faire respecter la vérité. Par conséquent, l'édit qui conserve à des sujets la liberté la plus chère et la plus sacrée, et qui ne leur accorde autre chose sinon qu'ils seront à l'avenir exempts de contrainte sur la religion et sur les sentiments de leur conscience qui est née libre et indépendante, rétablit la justice et les droits de la nature. Ainsi, à parler précisément, on ne leur a rien accordé⁴⁸. »

Émerge alors — si l'on m'autorise cet oxymore — une sorte de *sacré laïque*. Il y a un domaine dont nul n'a le droit de transgresser les limites, dont Dieu lui-même respecte l'espace. Ce domaine, c'est la conscience humaine :

« Il y a des choses qui sont si sacrées dans les droits de la conscience, que Dieu même, à qui seule elle est sujette, ne les viole jamais : & que dans la conversion même des cœurs, il ménage si sagement les opérations & les victoires de sa Grace, qu'il ne fait jamais violence à cette secrète liberté. D'où il s'ensuit que les hommes, qui n'ont point de juridiction sur elle, ne peuvent entreprendre de la forcer, sans commettre une évidente injustice⁴⁹. »

Le survol de ces quelques éléments du discours protestant autour des menaces de révocation de l'édit de Nantes, puis de sa mise en pratique, fait apparaître les étapes du deuil du corps huguenot. La perte de la reconnaissance légale que leur avait accordée l'Édit, puis celle, progressive, de tout espoir que ce qui leur a été retiré puisse leur être rendu, ont obligé les théologiens, juristes et philosophes à réfléchir à ce qui constituait leurs droits civiques, à leur liberté perdue. Dans l'espace même de cette perte, les porte-parole de la communauté huguenote exilée à l'étranger ou clandestine en France ont contribué à faire émerger la distinction entre le sujet ou le citoyen et le croyant. Elle avait semblé acquise pour les protestants par l'édit de Nantes, elle est désormais perdue. La reconquérir passe par l'abandon de postures nostalgiques, de revendications exprimées au nom d'un petit groupe. Quittant le registre de la défense d'intérêts particuliers, elle investit le domaine des idées et nourrit les théories des philosophes des Lumières qui lui donneront sa portée universelle.

Hubert BOST
(1998).

48. BASNAGE DE BEAUVAL, 1693, art. V, p. 451-453.

49. BENOIST, 1693, t. I, p. 320.

LISTE DES RÉFÉRENCES

Sources

- ANCILLON (Charles), 1686, *Réflexions politiques par lesquelles on fait voir que la persécution des réformés est contre les véritables intérêts de la France*, Cologne, Pierre Marteau.
- ANCILLON (C.), 1688, *L'Irrévocabilité de l'Édit prouvée par les principes du droit et de la politique*, par C. A. doct. en droit et juge de la nation française, Amsterdam, Desbordes.
- ANCILLON (C.), 1690, *La France intéressée à rétablir l'édit de Nantes*, Amsterdam.
- [ANONYME], 1677, *Apologie pour les protestans, où l'auteur justifie pleinement leur conduite et leur separation de la communion de Rome et propose des moyens faciles & raisonnables pour une sainte & bienheureuse reunion*, Amsterdam, Paul Warnae.
- BASNAGE DE BEAUVAL (Henri), 1684, *Tolerance des religions*, Rotterdam, Henri de Graef, rééd. Élisabeth LABROUSSE, New York, Johnson, 1970.
- BASNAGE DE BEAUVAL (H.), 1693, *Histoire des ouvrages des savans*, avril.
- BAYLE (Pierre), *CGM, Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg*, 1^{re} éd. 1682, cité ici in *Œuvres diverses (OD)*, La Haye, 1727, t. II, p. 7-160.
- BAYLE (P.), *NRL, Nouvelles de la république des lettres*, 1684-1687, périodique cité ici in *Œuvres diverses (OD)*, t. I, La Haye, 1727.
- BAYLE (P.), *FTC, Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, 1^{re} éd. 1686, cité ici in rééd. Élisabeth LABROUSSE, Paris, Vrin, 1973.
- BAYLE (P.), *CP, Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrain-les d'entrer »*, 1^{re} éd. 1686-1688, cité ici in rééd. Jean-Michel GROS, Paris, Presses Pocket (Agora), 1992.
- BENOIST (Élie), 1693-1695, *Histoire de l'édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées en France, avant & après sa publication, à l'occasion de la diversité des religions : Et principalement les contraventions, inexécutions, chicanes, artifices, violences, & autres injustices, que les Réformez se plaignent d'y avoir souffertes, jusques à l'édit de révocation en octobre 1685, avec ce qui a suivi ce nouvel édit jusques à présent*, Delft, Adrien Beman, 5 t.
- BROUSSON (Claude), 1684, *Estat des réformez en France, où l'on fait voir que les Edits de pacification sont irrévocables, que néanmoins on les renverse entièrement, & que par là on ôte aux Réformez tous les moyens de vivre & de subsister*, Cologne, Pierre Du Marteau, 2 vol.
- BROUSSON (C.), 1701, *Lettres et opuscules*, Utrecht, Guillaume Vande Water.
- CLAUDE (Jean), 1686, *Les Plaintes des protestans cruellement opprimez dans le royaume de France*, Cologne, Pierre Marteau, cité ici in rééd. Frank PUAUX, Paris, Fischbacher, 1885.

- GAULTIER DE SAINT-BLANCARD (François), 1686, *Dialogue entre Photin & Irenée sur le dessein de la réunion des Religions*, Mayence, Jean Le Blanc.
- JURIEU (Pierre), 1683, *Histoire du calvinisme et celle du papisme mises en parallèle, ou Apologie pour les Reformateurs, pour la Reformation & pour les Reformez, divisée en quatre parties : contre le libelle intitulé l'Histoire du calvinisme par Mr. Maimbourg*, Rotterdam, Reinier Leers, 2 vol.
- JURIEU (P.), 1685, *Réflexions sur la cruelle persecution que souffre l'Église Réformée de France, & sur la conduite & les Actes de la dernière Assemblée du Clergé de ce Royaume, avec un examen des prétendues calomnies dont le Clergé se plaint au Roi, dans sa profession de Foi en deux colonnes, &c.*, s. l.
- MAIMBOURG (Louis), 1682, *Histoire du calvinisme*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy.
- MERLAT (Élie), 1685, *Traité du pouvoir absolu des Souverains. Pour servir de consolation et d'Apologie aux Églises Réformées de France qui sont affligées*, Cologne, Jacques Cassander.

Travaux

- BOST (Hubert), 1990, « Histoire et critique de l'histoire. La *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg, 1682-1683* », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. LXX, p. 69-108.
- BOST (H.), 1998, « L'édit de Nantes. Lectures d'hier et d'aujourd'hui », *Études théologiques et religieuses*, t. LXXIII, p. 371-390.
- BOST (H.), 2000, « Les 400 ans de l'édit de Nantes. Oubli civique et mémoire historique », in Lucienne HUBLER, Jean-Daniel CANDAUX et Christophe CHALAMET, éd., *L'Édit de Nantes revisité*, Genève, Droz, p. 55-77.
- BOST (H.), 2001, *Ces Messieurs de la R.P.R. Histoires et écritures de huguenots, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Champion.
- DECLERCQ (Gilles), 1984, « Un adepte de l'histoire éloquente, le père Maimbourg S.J. », *Dix-septième siècle*, t. CXLIII, p. 119-132.
- DECLERCQ (G.), 1985, « L'*Histoire du calvinisme* de Louis Maimbourg et sa réception par la critique protestante, in Louise GODARD DE DONVILLE, éd., *De la mort de Colbert à la révocation de l'édit de Nantes. Un monde nouveau ?*, Marseille, CMR 17, p. 199-213.
- FLOUTIER-FRANC (Muriel), 1996, *Claude Brousson (1647-1698). Un avocat entre loyauté et insoumission*, mémoire de maîtrise, Toulouse-Le Mirail.

DIVERSITÉ DES RÉACTIONS RÉFORMÉES À LA RÉVOCATION

L'ESPRIT DU MONDE EN QUESTION

Nicolas PIQUÉ

RÉSUMÉ : À partir de l'analyse de la diversité des réactions réformées à l'édit de Fontainebleau, cet article se propose de suivre l'avènement de deux des concepts fondateurs de la modernité politique, la distinction des sphères religieuse et politique d'une part, la souveraineté populaire d'autre part. Toutefois, l'analyse généalogique soulignera l'émergence distincte de ces deux notions, en fonction de logiques croisées et apparemment paradoxales dont il faudra chercher la cohérence dans les positions anthropologiques qui les sous-tendent. L'étude des débats théologiques modernes dessine de la sorte l'une des voies par laquelle les concepts politiques modernes ont été formés.

MOTS-CLÉS : édit de Nantes, souveraineté, sécularisation, politique moderne.

ABSTRACT : *Starting from the analysis of the reactions of the Protestant groups to the Fontainebleau edict, this paper examines the development of two main concepts that are at the origin of political modernity, i.e. the distinction between religious and political domains on the one hand, and the popular sovereignty on the other. These two concepts emerged separately as a result of crossed and apparently paradoxal thoughts, whose coherence is to be sought in the anthropological positions underlying them. Therefore the study of the theological debates in the xviith century is a way by which the modern political concepts arose.*

KEYWORDS : *the Edict of Nantes, sovereignty, secularism, modern politics.*

ZUSAMMENFASSUNG : Ausgehend von der Analyse der unterschiedlichen Reaktionen der Reformation auf das Edikt von Fontainebleau verfolgt dieser Artikel das Entstehen der zwei Konzepte, die der politischen Moderne zugrunde liegen : die Unterscheidung zwischen politischer und religiöser Sphäre einerseits und Volkssouveränität andererseits. Die genealogische Analyse unterstreicht jedoch, auf der Basis von sich mitunter überschneidenden und scheinbar paradoxen Argumentationen, deren Übereinstimmung man in ihren anthropologischen Verankerungen suchen muss, dass diese zwei Konzepte sich unabhängig voneinander durchgesetzt haben. Das Studium der theologischen Auseinandersetzungen zeichnet so einen der Wege nach, auf denen sich die modernen politischen Theorien herausgebildet haben.

STICHWÖRTER : Edikt von Nantes, Souveränität, Säkularisierung, politische Moderne.

Nicolas PIQUÉ, né en 1966, ancien élève de l'École normale supérieure de Fontenay, enseigne à l'Institut universitaire de formation des maîtres de Grenoble. Il termine actuellement une thèse portant sur la représentation et l'usage polémique de l'histoire dans les controverses théologiques de la fin du ^{xvii}^e siècle. Ses travaux portent également sur la question théologico-politique et l'analyse du pouvoir à l'époque moderne.

Adresse : IUFM, 30 avenue M. Berthelot, F-38100 Grenoble.

Courrier électronique : nicolas.pique@wanadoo.fr

De l'apologie du loyalisme à l'appel à la résistance, les réactions aux prémisses, puis à la promulgation de la révocation de l'édit de Nantes auront été diverses parmi les réformés. Mais, au-delà de cette pluralité, ils s'accordent sur le constat : ce qui est en jeu dans l'Édit et sa révocation n'est rien d'autre que la possibilité de distinction des sphères religieuse et politique. Le souverain a-t-il des droits en matière de religion, les sujets doivent-ils lui rester fidèles dans ce domaine ? De la réponse à cette question dépendent les appréciations des édits de Nantes et de Fontainebleau.

Nous allons proposer l'étude de deux types de réactions, de deux analyses réformées opposées. À partir de ces positions, nous essaierons ensuite de remonter jusqu'aux propositions théologiques fondamentales qui nous sont apparues représenter le niveau déterminant des positions défendues par les réformés.

Ce faisant, nous soulignerons ce qui peut paraître paradoxal dans un premier temps : deux des caractéristiques essentielles de ce qui nous semble décrire au mieux la modernité politique démocratique, savoir la sécularisation du champ politique et l'affirmation de la souveraineté populaire, surgissent selon des voies divergentes et même opposées. Aussi nous faudrait-il être attentif à bien distinguer la reconnaissance du principe de distinction politique/religion de ses conséquences sur la représentation du champ politique (interaction qui s'est avérée centrale dans les diverses réflexions qu'a suscitées l'édit de Nantes tout au long du Grand Siècle comme l'a montré cette journée). Car la seule reconnaissance de cette distinction ne conduit pas nécessairement à la défense de la souveraineté populaire, comme leur alliance contemporaine pourrait le laisser penser ; *a contrario* la réaffirmation des droits du souverain en matière religieuse peut déboucher, Jurieu en sera un exemple, sur une représentation moderne du champ politique.

L'analyse de la diversité réformée, ramenée ici à l'opposition de deux systématiquités, permettra de préciser cet avènement contourné de la modernité politique qui constitue l'arrière-fond des débats concernant la Révocation.

JEAN CLAUDE, PIERRE DU BOSC ET ÉLIE MERLAT
DISTINCTION ET ABSOLUTISME BORNÉ

Si les réactions réformées sont diverses, il est possible de regrouper les analyses des trois pasteurs Jean Claude, Pierre Du Bosc et Élie Merlat. Leur analyse et leur défense de l'Édit convergent : s'il faut tenter de le sau-

ver, c'est parce qu'en instaurant une distinction entre le religieux et le politique il rendait possible une paix civile, que menace au contraire toute analyse religieuse du politique. Ils sont unanimes à condamner la moindre intervention du prince dans les affaires religieuses ; en retour, en quelque sorte, ils lui garantissent une fidélité sans faille en reconnaissant l'absolutisme.

Il nous faut donc souligner la place centrale de cette distinction des sphères religieuse et politique. Elle constitue la meilleure garantie tant pour la foi réformée que pour le pouvoir du monarque. Les germes de sécularisation s'accompagnent donc d'une défense de l'absolutisme : nous analyserons cette alliance, apparemment paradoxale, en relation avec les thèses anthropologico-théologiques qui la déterminent et la justifient.

L'affirmation de la distinction

Dans les *Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France* publiées en 1686, Claude précise les critiques qu'il adresse à la remise en cause de l'édit de Nantes :

« Nous protestons contre l'édit du 18 octobre 1685 comme contre une manifeste surprise qui a été faite à la justice de sa majesté et un visible abus de l'autorité et de la puissance royales, l'édit de Nantes étant de sa nature inviolable et irrévocable hors de l'atteinte de toute puissance humaine, fait pour être un traité perpétuel et loi fondamentale de l'état¹. »

Il poursuit :

« [...] nous protestons surtout contre cette impie et détestable habitude qu'on tient désormais en France de faire dépendre la religion de la volonté d'un roi mortel et corruptible et de traiter la persévérance de la foi de rébellion et de crime d'état ; ce qui est faire d'un homme un Dieu et autorise l'athéisme ou l'idolâtrie². »

Ce qui est donc en cause, au-delà de la critique classique de la révocation d'un acte jugé irrévocable, c'est la dépendance de la religion par rapport au politique. C'est au nom du caractère irrecevable d'une telle relation que Claude s'élève contre le principe qui sous-tend la Révocation. Car le roi n'est pas un dieu, et la foi est indépendante de la sphère que règle la notion de crime d'État. Si la révocation est inacceptable, c'est qu'elle remet en cause ce que l'édit de Nantes avait reconnu, la distinction entre sphères

1. CLAUDE, 1686, p. 119.

2. CLAUDE, 1686, p. 120.

religieuse et politique. Au-delà de la vérité historique, telle est en tout cas la lecture qu'en fait Claude.

Cette critique se trouve également chez Du Bosc : « Ces deux sortes de société, j'entends la politique et l'ecclésiastique, sont extrêmement différentes³. » Ce principe de distinction des deux sociétés est encore affirmé par Claude dans la *Réponse au livre de M. de Meaux* ; il y consacre un long développement où il montre que ces deux sociétés se distinguent d'une sextuple façon : quant à l'origine, la législation, la matière, le critère d'appartenance, la fin et l'obéissance.

Par ailleurs, cette distinction, que l'édit de Nantes avait reconnue et que la révocation menace, se trouve également affirmée négativement par la critique de la position inverse, savoir le prophétisme, pour qui ces deux registres se recoupent essentiellement. Du Bosc, dans un *Sermon* consacré à « L'intolérance chrétienne », pose la question de la légitimité de la mort pour les hérétiques. Le principal argument de la réponse est négatif : « [...] qu'on ne nous objecte point Élie⁴. » La référence prophétique est celle de ceux qui prônent le principe d'une intervention religieuse dans la vie politique, intervention qui ne peut que mener à l'intolérance. Or, « il ne faut jamais alléguer leurs actions [*i.e.* celles des prophètes] pour servir de règles à la conduite ordinaire de l'Église⁵ ». Si de telles actions intolérantes, conduisant à agir politiquement suivant des principes religieux, étaient envisageables pour les prophètes, il n'en va plus de même pour les hommes du Grand Siècle : l'âge de l'indistinction théologico-politique n'est plus de mise. De la même manière que la relation directe de ces hommes à Dieu ne constitue plus la norme, de même il faut tenir compte de l'écart et de la médiation qui doivent régler les liens entre politique et religion. À l'ère de la relation immédiate, autorisant un entrelacement du religieux et du politique, a succédé une ère de la séparation et de la distance, qui impose la distinction.

Ainsi l'édit de Nantes avait rendu possible la tolérance, la coexistence pacifique en reconnaissant la distinction légitime des sphères religieuse et politique. Mais cette distinction reste toujours fragile ; elle est sans cesse menacée de tous côtés, aussi bien par le roi et les catholiques que par les références prophétiques, qui ne sont nullement l'apanage des catholiques. Or cette distinction est fondamentale ; elle constitue la clé de voûte de tout le système de coexistence que rendait possible l'Édit, tel que le comprennent en tout cas les réformés alors qu'il est menacé d'être révoqué. Nous allons maintenant présenter les différentes conséquences de la distinction, qui sont autant de composantes d'une vie politique commune pacifiée.

3. Du Bosc, 1692-1701, vol. II, « Sermon XVI », p. 625.

4. Du Bosc, 1692-1701, vol. II, « Sermon XVI », p. 631.

5. Du Bosc, 1692-1701, vol. II, « Sermon XVI », p. 631.

Absolutisme, tolérance et antiprophétisme

La première de ces conséquences concerne la défense de l'absolutisme. La meilleure référence pour préciser ce point reste l'œuvre de Merlat. Élève de l'académie de Saumur, il a été obligé de quitter la France en 1680, alors qu'il était pasteur à Saintes, pour avoir critiqué trop radicalement le Grand Arnauld : il devint par la suite professeur de théologie à Lausanne. Et pourtant, malgré cette fuite imposée, il publie en 1685 un *Traité du pouvoir absolu des souverains pour servir d'instruction, de consolation et d'apologie aux Églises réformées de France qui sont affligées*.

Nous ne pourrions évidemment qu'en faire une présentation rapide⁶. Le problème initial consiste à « bien expliquer le droit des souverains du monde », en vue « d'exclure tout sujet de rébellion »⁷. Sa thèse est alors la suivante : « Le Traité en expliquant le pouvoir absolu des souverains fera voir à l'œil que la religion est hors de leur dépendance et d'un autre côté que nul ne doit refuser d'obéir aux Princes⁸. »

Le principe de distinction assure donc la fidélité réformée, dont les croyances se trouvent à leur tour respectées. Le pouvoir absolu des princes trouve sa justification dans la nécessité du gouvernement civil qui tient compte de la « licence débordée des pêcheurs ». Car ce qui est en jeu n'est rien moins que « la conservation du général⁹ ». Cette dernière ne peut être assurée qu'au prix d'un gouvernement, qui ne peut à son tour durer efficacement qu'en reconnaissant les limites de son champ d'application. En en limitant l'exercice, on renforce le pouvoir, principe nécessaire à la conservation des hommes.

Il s'ensuit une double distinction de la matière et de la manière qui oppose les domaines relevant du droit du prince de celui des autres. Il existe toutefois des limites au premier, au pouvoir absolu des princes ; il s'agit des autels. En effet, il faut « obéir jusques aux autels » que les « puissances de ce siècle » ne doivent pas atteindre¹⁰. On retrouve le même principe chez Du Bosc, pour qui il n'y a « pas de borne [...] que le seul intérêt du culte de Dieu¹¹ ».

Il convient de faire deux remarques à ce sujet. D'abord la défense de l'absolutisme se fait à partir de la distinction : c'est bien parce que la religion n'est pas englobée dans la sphère du pouvoir du prince que le devoir

6. Nous renvoyons, pour une analyse plus détaillée, à BOST, 1990.

7. MERLAT, 1685, p. 12-13.

8. MERLAT, 1685, p. 15.

9. MERLAT, 1685, p. 25-26.

10. MERLAT, 1685, p. 39.

11. DU BOSQ, 1692-1701, vol. I, « Sermon III », p. 120.

d'obéissance et l'absolutisme sont justifiés. Sans cette précision, c'est la foi des sujets qui serait à la merci des caprices d'un homme, perspective évidemment insoutenable. Ensuite, il faut noter la particularité, la spécificité de cette thèse. Il existe des bornes au pouvoir absolu, qui de ce fait se distingue du pouvoir sans borne qu'est la tyrannie. Autrement dit, la position défendue par Claude, par Du Bosc et par Merlat est différente, à la fois de la monarchie de type prophétique, pour laquelle le politique s'aligne sur le religieux, mais aussi de la solution hobbesienne, pour qui c'est le religieux qui s'aligne sur le politique. L'obéissance défendue par Merlat s'adresse à un absolutisme borné par la distinction stricte des sphères religieuse et politique, sans laquelle il perdrait toute justification. Le critère de la borne réside dans le respect intangible de l'indépendance du politique par rapport au religieux.

Après la défense de l'absolutisme, deuxième conséquence : la fidélité et le loyalisme réformés. Ils sont également assurés par la définition de l'absolutisme¹². Du Bosc est très clair : « Hors la religion, il n'y a rien où les rois ne doivent recevoir une entière obéissance¹³. » La fidélité est bien une conséquence immédiate du caractère borné de l'autorité du souverain. C'est cette borne qui autorise les sujets réformés à obéir sans difficulté ni problème de conscience aux ordres du roi, qui ne peuvent concerner que la sphère politique commune.

Enfin, troisième et dernière conséquence, la tolérance. Elle dépend tout autant de la distinction présentée plus haut. Ici encore Du Bosc le précise : « [...] la cruauté est donc incompatible avec le zèle de ses vrais disciples », puisque « la différence est fort grande entre la Loi et l'Évangile »¹⁴. Seuls les prophètes possédaient cet art de l'unité qui leur permettait d'unir ce que nous devons apprendre à distinguer. Les rois ne possédant pas leur autorité ne peuvent se prévaloir d'aucune justification pour empiéter sur le domaine des consciences individuelles.

À condition que chacun respecte ses domaines d'activité, la coexistence pacifique serait possible : le pouvoir monarchique respecté à l'intérieur de son champ, la fidélité réformée assurée en retour.

Les déterminations transcendantales : théologie et anthropologie

Jusqu'à présent nous avons présenté le principe au nom duquel les conditions pratiques que garantissait l'édit de Nantes pouvaient être justifiées. Il s'agit du principe de distinction des sphères politique et religieuse

12. Myriam Yardeni a étudié avec précision le sens et la conception de la fidélité réformée au XVII^e siècle, voir YARDENI, 1981.

13. Du Bosc, 1692-1701, vol. I, « Sermon III », p. 113.

14. Du Bosc, 1692-1701, vol. I, « Sermon VII », p. 331.

qui implique une stricte séparation de ces champs. Nous en avons ensuite étudié diverses conséquences qui composaient les divers éléments propres à assurer la paix civile et le respect de l'autorité monarchique légitime, c'est-à-dire respectant cette distinction.

Serait-il possible désormais d'en chercher les justifications ? Comment cette distinction est-elle à son tour justifiée ?

Nous ne fournirons ici que quelques indications. Il faut, semble-t-il, aller chercher ces justifications du côté des infrastructures théologiques propres aux réformés cités. Ce sont les thèses anthropologico-théologiques héritées de l'académie de Saumur qui rendent compte de ces prises de positions politiques.

Claude, Du Bosc et Merlat sont tous trois anciens élèves de l'académie de Saumur¹⁵. Ils en ont tous retenu ce qui en constitue la particularité dogmatique, la doctrine de la triple alliance ; ou, plus précisément, la distinction des trois alliances qui ont successivement encadré la relation des hommes à Dieu. Il s'agit de l'alliance de nature (pour le Paradis), de l'alliance légale (donnée à Moïse), puis de l'alliance évangélique (apportée par le Christ). Un autre trait doit être souligné, très important pour comprendre la particularité de cette doctrine : l'alliance de nature n'est pas subsumable par les suivantes, elle survit au sein des alliances ultérieures. Cela explique et fonde la possibilité des fins propres du champ temporel et politique, gouverné précisément par la raison. Cette dernière, du fait de la subsistance de l'alliance de nature, constitue une puissance suffisante, non bien sûr pour assurer son salut (elle gouvernait un état de l'homme pour lequel cette alternative ne se posait pas), mais pour régler la vie commune des hommes ici-bas. La Chute n'a pas dépourvu totalement l'homme de ses capacités à se gouverner.

De ces positions dogmatiques apparemment très éloignées des considérations politiques, il serait donc possible de suivre, comme l'a fait François Laplanche pour la deuxième génération de Saumur (représentée par les maîtres des pasteurs qui nous occupent, à savoir Louis Cappel et Moyse Amyraut), « le mouvement général qui va de la distinction des Alliances à la séparation du spirituel et du temporel en passant par la critique du prophétisme protestant¹⁶ ».

Les conditions définies par l'édit de Nantes sont donc comprises par ces réformés français comme l'expression adéquate de cette nécessaire distinction entre religion et politique à laquelle sont désormais condamnés les hommes. À partir de cette position, il est possible de justifier une vie poli-

15. Pour plus de précisions, il convient de se référer à LAPLANCHE, 1986 ; il y analyse les positions dogmatiques et exégétiques (sur lesquelles nous allons revenir à travers leurs reprises) spécifiques de cette académie.

16. LAPLANCHE, 1986, p. 440.

tique respectant la fidélité réformée au roi de France. Cette position n'est pas nouvelle : en effet, depuis la « parenthèse monarchomane », selon l'expression de Laplanche, les réformés français professent, presque tous, une fidélité absolutiste. Mais la spécificité des réformés que nous venons de présenter, assimilable à la troisième génération de Saumur, tient à leur justification, leur systématisme théologique, ainsi qu'à leur définition d'un absolutisme borné, expression politique de leurs positions théologiques.

PIERRE JURIEU ENTRE ACCEPTATION ET CRITIQUE

Jurieu fut au Refuge un personnage important¹⁷. Héritier d'une grande famille de pasteurs¹⁸, il devint le gardien sourcilieux d'une orthodoxie qu'il estimait menacée tout autant par le relativisme de son ancien condisciple de l'académie de Sedan Pierre Bayle que par la rationalisation des motifs de la foi¹⁹. Mais son action se tournait également vers son ancien pays ; il soutint en particulier toutes les formes de lutte des réformés restés en France, y compris les soulèvements dans les Cévennes, dont le caractère illuminé ne lui faisait pas peur. Toutefois, avant d'incarner ce modèle intransigeant de lutteur infatigable et parfois peu regardant sur les méthodes, il fut aussi l'auteur, avant la Révocation, d'une série de textes prônant la coexistence pacifique et défendant la fidélité monarchique.

L'étude de ces textes et de l'évolution ultérieure du pasteur de Rotterdam va souligner encore, y compris *a contrario*, le rôle central du principe de distinction, dont il nous a semblé qu'il commandait les positions à l'égard des conditions définies par l'Édit ; sa défense ou sa critique dépendent de la reconnaissance de la spécificité du politique par rapport au religieux, ou au contraire de son refus. Tel est l'enjeu ultime des analyses des conditions de l'Édit menées par les pasteurs.

Défense de l'édit de Nantes dans les textes de 1680-1683

Les textes précédant de peu la Révocation ne constituent pas l'aspect le plus lu de l'œuvre de Jurieu, davantage connu pour ses critiques de la tolérance baylienne. Dans deux de ces textes principalement, à savoir

17. Pour plus de précisions biographiques, voir KNETSCH, 1969.

18. Il était le petit-fils de Pierre Du Moulin, le neveu de Louis Du Moulin. Sur le sens de cette appartenance à une caste, voir LABROUSSE, 1978.

19. KNETSCH, 1971.

La Politique du clergé de France, parue en 1681, et *Les Derniers Efforts de l'innocence affligée*, parus en 1682, on voit à l'œuvre le même type de systématique que celui étudié précédemment. C'est-à-dire une liaison entre la reconnaissance de la distinction, l'acceptation de l'absolutisme, l'affirmation de la loyauté et la pratique de la tolérance.

Les Derniers Efforts de l'innocence affligée sont composés d'un dialogue entre un réformé et l'un de ses amis catholiques. Jurieu part de la thèse, exprimée par le catholique, selon laquelle « vous ne passez pas dans l'esprit du roi pour de bons sujets », car « chacun sait que la diversité des religions est la source des divisions »²⁰. Cette accusation est relayée par la référence aux guerres de Religion. Jurieu va alors s'attaquer à ce principe selon lequel la religion et la politique doivent s'entremêler et aboutir à une nécessaire unification religieuse du corps politique. Son argumentation est double : la loyauté réformée n'est nullement problématique, plus même il est de l'intérêt du roi de les protéger ; ensuite les guerres de Religion ne sont pas vraiment religieuses, on ne saurait considérer leur ressort comme religieux.

Le loyalisme est sans cesse rappelé, de manière parfois paroxystique : « Nous portons notre amour pour sa Majesté jusqu'à l'adoration²¹. » Puis il est, à son tour, justifié de deux manières. C'est, d'abord, l'intérêt bien compris du roi de le conforter ; car c'est, en fait, la fidélité catholique qui est problématique (elle est en effet soumise à une autre fidélité plus impérieuse, qui la relie à Rome), de plus le risque de dépeuplement serait réel si les réformés étaient contraints de quitter la France, enfin le jeu des alliances diplomatiques commandent de ne pas mécontenter les alliés réformés. L'intérêt du roi indique donc assez qu'il devrait accepter, pour son bien et celui du royaume, la présence des réformés.

Mais l'argument décisif reste la critique du postulat de l'unification religieuse, nécessaire et inévitable, du corps politique. Il est « très faux qu'un État ne puisse être et paisible et heureux quand il souffre plusieurs religions²² ». Jurieu use alors habilement de références à l'histoire de Rome. Il précise également, et c'est essentiel, qu'il convient d'examiner cette question « selon les règles de la politique » :

« [...] je n'examine point si cette tolérance si générale est selon les principes de la religion, je ne le crois pas trop ; mais je soutiens hardiment que selon les règles de la politique cette tolérance est ce qui fait la force et les puissances de cette République²³. »

20. JURIEU, 1682, p. 23.

21. JURIEU, 1682, p. 20.

22. JURIEU, 1681, p. 142.

23. JURIEU, 1681, p. 147.

Le deuxième élément de réponse pour critiquer cette hypothèse d'une impossible coexistence se révèle dans l'analyse des guerres de Religion. Jurieu utilise un argument déjà employé au ^{xvi}^e siècle : « Ces guerres à les regarder dans leur principe et dans les intentions des grands qui ont été les premiers moteurs [sont] des guerres d'intérêt et d'État²⁴. » De ce fait, il oppose des considérations selon « l'esprit du monde », comme il convient, et l'examen selon les principes de religion. Ces guerres, il faut « les examiner sur les maximes et les règles de la morale du monde²⁵ ». À cette condition, on pourra se rendre compte que ces guerres ne sont nullement le terme inévitable et normal de la coexistence de différentes confessions en un seul royaume ; elles ne sont qu'un exemple de plus des luttes d'intérêt qui composent la vie des hommes.

Donc, il existe bien une dualité, une distinction qui appelle des modalités d'analyse différenciées. La prise en compte de « l'esprit du monde », des « règles de la politique » montre bien que la coexistence est possible, que la fidélité au roi n'est nullement problématique. À condition de ne pas se tromper de principe de lecture : il convient d'appréhender politiquement la politique, sans y mêler des considérations religieuses qui n'ont rien à y faire, sauf à cacher les vrais motifs d'intérêt.

Jurieu, contrairement à l'image qu'imposent ses œuvres ultérieures, apparaît alors comme un tenant de la même logique que celle de Claude, Du Bosc ou Merlat. C'est la distinction des sphères qui rend possibles et pensables la fidélité monarchique et la coexistence pacifique. Cette distinction est affirmée principalement à partir de la critique de l'unification théologico-politique. On retrouve donc le lien entre la distinction des sphères et l'absolutisme, l'affirmation d'une stricte indépendance : la tolérance y est prônée politiquement, même si elle reste théologiquement problématique. L'analyse de la réalité politique triomphe des tentations de confusion entre des champs qu'il faut apprendre à séparer.

On pourrait certes noter une part d'opportunisme politique de la part de Jurieu : le roi est toujours excusé dans l'espoir d'un infléchissement de sa politique, alors que les responsables des persécutions sont clairement identifiés comme étant les papistes. Dans le même temps, il faut souligner la clairvoyance de Jurieu qui conduit au pessimisme : il lui apparaît assez vite clairement que la coexistence théoriquement possible ne le sera pas pratiquement.

Après la Révocation (qui, chez Jurieu, marque une césure théorique importante), on ne peut manquer de constater une évolution du pasteur de

24. JURIEU, 1683, p. 516.

25. JURIEU, 1683, p. 504.

Rotterdam : de défenseur de la loyauté, il devient le fervent supporter de toutes les rébellions ; de défenseur de la séparation religion-politique, il devient fer de lance des droits religieux du souverain. Elisabeth Labrousse présente ces changements de façon à la fois psychologique et conjoncturaliste²⁶. Il serait peut-être possible de rendre compte de manière plus théorique de cette évolution ; mais ici nous nous contenterons de montrer cette opposition statique de deux logiques, afin de vérifier *a contrario* la thèse que nous défendons selon laquelle dès lors que la distinction est mise en cause, dès lors que le pouvoir souverain touche la religion, les cadres définis par l'Édit deviennent caducs.

Droit des souverains et droit de désobéissance des consciences

Jurieu commence par réaffirmer, dans les *Droits des deux souverains en matière de religion* (écrits en 1687 contre le *Commentaire philosophique* de Bayle), le droit du souverain : « Je pose comme une chose constante et certaine que les Princes se peuvent servir de leur autorité pour supprimer l'idolâtrie, l'hérésie et la superstition²⁷ ». Cette réarticulation des sphères religieuse et politique s'opère, en particulier, au niveau de la conscience individuelle, car « l'homme ne laisse pas d'être l'image de Dieu²⁸ », y compris le roi.

On retrouve alors ce que Labrousse appelle une conception théologico-politique de la réalité politique, conception qui renvoie, pour elle, aux conceptions médiévales²⁹. Dans les *Lettres pastorales*, Jurieu précise encore que « les droits de Dieu, les droits des peuples, les droits des Rois sont inséparables³⁰ ». Cela signe la remise en cause de l'indépendance politique des affaires religieuses, l'abandon de la distinction fondamentale adoptée par Claude, Du Bosc, Merlat ainsi que par ses propres premiers

26. LABROUSSE, 1978. Elle y note combien Jurieu doit être considéré avant tout comme un polémiste, par conséquent peu soucieux de systématisme et de cohérence, étant lié essentiellement à la conjoncture.

27. JURIEU, 1687, p. 286.

28. JURIEU, 1686, III^e année, 16^e lettre, p. 123 (comme la pagination des éditions est souvent aléatoire, nous citerons également le numéro et l'année de la lettre considérée). Les lettres 16 et 17 de la III^e année ont été rééditées par les soins de l'université de Caen dans la collection « Bibliothèque de philosophie politique et juridique ».

29. C'est in LABROUSSE, 1974, qu'elle mène cette analyse. Si nous souscrivons au constat d'une conception théologico-politique indéniable (la distinction des sphères est bien remise en cause par Jurieu), les termes d'un retour à une conception médiévale nous paraît moins juste ; sauf à prendre la notion de médiéval comme renvoyant uniquement à l'existence d'une réalité théologico-politique. Car les conceptions politiques que développe Jurieu, en particulier sa théorie de la souveraineté populaire, nous paraissent au contraire marquer une nouveauté par rapport aux conceptions médiévales. Nous préciserons ce point de désaccord plus loin.

30. JURIEU, 1686, III^e année, 16^e lettre, p. 123 ; il précise que les rois sont « les lieutenants de Dieu sur Terre ».

textes. Enfin, cela indique également la remise en cause induite des autres conséquences, en particulier quant à la tolérance³¹.

Par ailleurs, Jurieu fut l'une des seules personnalités du Refuge à soutenir sans hésitations les soulèvements des Cévennes, même au prix de leur dimension illuministe et prophétique. D'ailleurs, il publia également les fruits d'une lecture de l'Apocalypse³² assez éloignée des principes les plus orthodoxes, qui refusent de chercher dans les prophéties des Écritures des références aux événements contemporains. À travers ces pratiques aussi bien exégétiques que politiques, Jurieu semble alors renouer avec des principes qui postulent une relation directe avec Dieu. Les combattants cévenols, les lecteurs enthousiastes de l'Apocalypse témoignent d'un rapport censé être privilégié et direct avec Dieu, en opposition avec le régime de médiations mis en place par les héritiers de Saumur³³. Contrairement à ce qu'affirment les Saumurais, les hommes ne vivent pas sous le règne de la distance par rapport à Dieu et de la division des sphères ; il leur faut, au contraire, retrouver ce régime de proximité et d'unité que les prophètes ont incarné. Dans ce contexte, on pourrait s'attendre à ce que Jurieu défende des positions politiques de type prophétique, en soutenant ce qui constitue le modèle achevé de cette (ré)unification intime des sphères, la monarchie de droit divin.

Mais paradoxalement, au moins dans un premier temps, cette affirmation des droits du souverain ne s'accompagne pas d'une telle défense. En effet, dans les *Lettres pastorales* se trouve au contraire élaborée une théorie contractualiste de la souveraineté, dont on trouve d'ailleurs déjà une première formulation dès *Les Derniers Efforts de l'innocence affligée* à propos de l'analyse de l'édit de Nantes³⁴. Le titre même de la lettre 16 indique suffisamment le projet de Jurieu : « De la puissance des souverains, de son origine et de ses bornes ». L'analyse de l'origine populaire de ce pouvoir montre, en effet, qu'il ne saurait être question de le faire dériver directement de Dieu. Cette théorie contractualiste contient même une critique de la monarchie directe de droit divin : « Il n'existe pas de gouvernement de

31. On retrouve là l'aspect le plus connu d'un Jurieu intolérant, critique acerbe de Bayle, incarnant toute la raideur d'une orthodoxie aux abois.

32. Il publie en 1688 l'*Accomplissement des prophéties*, que Jean DELUMEAU introduit en le remplaçant dans son contexte historique, in rééd. Paris, Imprimerie nationale, 1994, préf.

33. Et ce, aussi bien quant aux principes exégétiques (Louis Cappel a mis en place les premiers principes d'une lecture historique de la Bible) que politiques (Moyse Amyraut condamne toute lecture prophétique conduisant à des soulèvements politiques inconsidérés). Le refus du modèle prophétique résume ces divers aspects ; on a vu comment il continuait d'être récusé par Claude et Du Bosc.

34. L'origine de ces deux lettres est conjoncturelle : il fallait donner aux réformés français des armes pour justifier les agissements de Guillaume d'Orange en Angleterre. Assimilés aux actes de ce dernier, ils étaient accusés d'être infidèles aux principes monarchiques, ferments de troubles dont il fallait se méfier. Jurieu se proposa alors de leur donner les armes théoriques pour se défendre, occasion de ces précisions théoriques sur la souveraineté.

droit divin³⁵ »; critique redoublée par l'affirmation de l'existence de bornes : « [...] cette origine des puissances humaines nous apprend aussi quelles sont leurs légitimes bornes³⁶. » Le « droit du souverain est [donc] d'institution³⁷ », institution dont l'étude montre qu'elle prend la forme d'un « pacte mutuel entre le peuple et le souverain³⁸ » : il ne peut donc exister de pacte d'esclavage. « La puissance sans borne est contre toutes sortes de lois divines et humaines³⁹. »

Car les justifications de ces bornes sont doubles, le vocabulaire des justifications passant sans cesse d'un registre, naturaliste et rationnel, à un autre, religieux. Elles relèvent à la fois d'un point de vue humain, d'un raisonnement naturaliste : comme le pouvoir est délégué à la suite d'un contrat, le monarque ne peut prétendre à un pouvoir sans bornes⁴⁰. Mais elles sont également d'ordre religieux : on ne peut donner ce que l'on ne possède pas. Or, comme la conscience n'appartient qu'à Dieu, il est impossible pour les sujets d'abdiquer quoi que ce soit dans ce domaine et pour le monarque de pénétrer de force dans ce sanctuaire. Cette existence de bornes induit immédiatement la notion de droit de résistance qui en est le corrélat immédiat. Cette prise de position, en faveur de ce spectre dont on n'accusait déjà que trop les réformés, fit du tort à Jurieu, et indirectement aux réformés français. Mais, au-delà de ces conséquences politiques, il convient de bien en saisir la cohérence avec le reste des positions de Jurieu. Compte tenu de la réarticulation entre religion et politique, il devenait urgent et nécessaire de prévoir une sorte de garantie, refuge ultime de la conscience face à l'irréparable. C'est en effet en raison de cette compénétration du religieux et du politique dans la personne du souverain que ce droit est si essentiel, au même titre que la théorie du contrat. Les lettres 16 et 17 de la III^e année des *Lettres pastorales* ne sont donc pas contradictoires avec les autres positions de Jurieu. Elles résultent de l'enjeu clairement compris que représente la critique du régime de distinction élaboré par Saumur. Jurieu doit dessiner un lieu inviolable capable de constituer le lieu du salut quelles que soient les avanies politiques.

35. JURIEU, 1686, III^e année, 16^e lettre, p. 122. Il faut donc comprendre l'affirmation selon laquelle « les rois sont les lieutenants de Dieu sur Terre » (*ibid.*, p. 123) de la manière suivante : les rois ne détiennent pas directement leur pouvoir de Dieu, mais ils en dépendent comme tout homme, tant la conscience des hommes n'appartient qu'à Dieu. Cette dépendance des rois s'explique à l'instar de celle de tous les hommes.

36. JURIEU, 1686, p. 123.

37. JURIEU, 1686, p. 124.

38. JURIEU, 1686.

39. JURIEU, 1686, p. 126.

40. Il faut apprendre à « distinguer le pouvoir absolu et le pouvoir sans bornes », voir JURIEU, 1686, p. 126.

Cette construction théorique, en particulier l'affirmation conjointe de l'origine populaire de la souveraineté et du droit de désobéissance⁴¹ (pour des motifs aussi bien politiques que religieux), nous paraît infirmer la thèse soutenue par Labrousse d'un simple retour à une conception médiévale, à un « schème médiéval d'une intime liaison entre société civile et société religieuse⁴² ». Il nous semble qu'il faut distinguer deux propositions : d'une part, la réarticulation religion/politique, indéniable, qui marque pour Labrousse le retour au schème médiéval ; d'autre part, l'affirmation de la souveraineté populaire originelle, qui induit la position contractualiste et la délimitation de bornes. Or, si le premier aspect peut effectivement faire penser au Moyen Âge, il n'en va pas de même pour le second. La critique que dresse Jurieu du gouvernement de droit divin signe une nouveauté. Cette dernière interdit toute confusion entre les thèses du pasteur de Rotterdam et les positions médiévales.

Compte tenu de ces précisions relatives à la souveraineté populaire, il convient de souligner combien Jurieu combat sur deux fronts à la fois pour définir les rapports entre politique et religion ; il peut ainsi se présenter comme partisan du juste milieu, soucieux « d'éviter les extrêmes⁴³ ». Il combat la thèse d'un rapport direct via la monarchie de droit divin, en combattant Bossuet ; mais il lui faut également combattre la thèse de la distinction en la personne de Bayle. Il précise alors polémiquement contre Bossuet que les droits de la vraie religion sont différents de ceux de la fausse, tout en affirmant l'existence de bornes, et contre Bayle que les droits de la conscience errante sont différents de ceux de la conscience orthodoxe. Ainsi peut-il conclure que « toute vérité suffisamment révélée, notifiée à l'esprit a droit d'exiger son consentement⁴⁴ ».

Les sphères religieuse et politique se trouvent donc réarticulées chez Jurieu. Le système théologico-politique met en place une cohérence inverse à celle que nous avons étudiée précédemment chez les héritiers de Saumur. Pour Jurieu, le débat n'est plus fonction de l'opposition principe politique/

41. La justification de ce droit de désobéissance résulte directement de l'existence de bornes, voir JURIEU, 1686, p. 123 : « Le peuple n'est pas obligé d'obéir au Prince qui commande des injustices. » Cette précision appartient à l'alinéa qui a posé la proposition cardinale « les peuples font les rois ». Il s'agit d'un droit de désobéissance plus que d'un droit de résistance ; de ce fait, les titres des ouvrages sont patents : les réformés ne sont autorisés qu'à pousser des « plaintes », ils sont « affligés », il faut les « consoler ». Toutefois, le dispositif théorique mis en place par Jurieu pourra par la suite servir de justification à une désobéissance plus active.

42. LABROUSSE, 1974, ici 1996, p. 189. Elle précise « ce qui montre bien que la pensée politique du XVII^e siècle est en fait théologico-politique » (*ibid.*, p. 163), relevant d'une culture dans laquelle « les deux catégories du religieux et du politique sont presque indiscernables », voir LABROUSSE, 1972, p. 424.

43. JURIEU, 1687, p. 273.

44. Il rappelle une maxime de saint Paul « nous ne pouvons rien contre la vérité », voir JURIEU, 1687, p. 292.

principe religieux, mais de l'opposition vérité/erreur. Il convient de ne pas renoncer à l'affirmation politique de la religion, de ne pas se contenter d'une existence mondaine et politique coupée de la Révélation ; sans toutefois sacrifier la conscience des sujets à celle, toujours potentiellement hétérodoxe, du souverain. La pérennité de la vérité de la conscience de tous a pour prix le risque du droit de désobéissance.

L'analyse de la diversité des réactions réformées a souligné la place centrale de la reconnaissance, ou de la critique, du principe de distinction des sphères religieuse et politique ; cela, en particulier, à travers la question des droits des souverains. La conjoncture même de la Révocation a rendu problématiques ce rapport et ces droits. Non seulement d'ailleurs entre catholiques et protestants, mais aussi entre protestants comme l'opposition tranchée entre Saumur et les dernières positions de Jurieu le montre assez.

Pour autant, doit-on faire des analyses réformées de l'Édit et de sa révocation une étape décisive de l'avènement de la modernité politique ? Nous ne saurions souscrire à un tel constat. D'abord, cela ressusciterait les analyses schématiques d'historiens libéraux protestants du début du siècle, pour lesquels le courant réformé aurait été le vecteur privilégié de la modernité, annonciateur de la Révolution française⁴⁵ ; ensuite, nous avons montré combien le protestantisme ne pouvait être analysé de manière globale ; enfin, l'analyse des discours souligne la genèse contournée et complexe des notions qui ultérieurement serviront de fondement à la définition contemporaine de la démocratie. De ce point de vue, il n'est jamais inutile de rappeler la critique qu'adresse Michel Foucault à l'histoire des idées dans *l'Archéologie du savoir* : elle cherche toujours la « ligne continue d'une évolution », là où au contraire il faut déchiffrer un jeu de ruptures et de conséquences inattendues. La logique de la découverte des concepts n'est jamais linéaire.

Pourtant, nous voudrions, pour conclure, souligner le fait que se joue néanmoins, dans les textes étudiés, un moment important pour la mise en place et la définition des notions constituant notre vocabulaire politique. Que cet épisode ne soit ni décisif ni intégrable dans une linéarité progressive ne doit pas, pour autant, conduire à le négliger. Les analyses politiques réformées, initiées par les circonstances, ne sont pas assimilables à un strict retour aux schèmes médiévaux. La définition des contours de la modernité se joue également dans ces textes⁴⁶. Nulle recherche d'exclusive dans cette

45. Comme exemple de cette vision, on peut citer DOUMERGUE, 1899-1927, ainsi que CARTIER, 1900.

46. Nous rejoignons, par cette thèse, les travaux consacrés par Isabelle Bouvignies aux discours monarchomaques. Elle y trouve également une conceptualisation innovante, posant par exemple la notion de droit de résistance, voir BOUVIGNIES, 1999. Les textes de la fin du XVII^e siècle relèvent du même courant novateur.

remarque : il serait absurde de faire de Jurieu ou de Claude les seuls inventeurs des concepts qui peuvent encore nous servir à penser le champ politique ; les travaux d'Yves-Charles Zarka, de Marcel Gauchet, de Michel Senellart ont suffisamment montré l'importance d'autres lieux (la raison d'État, la philosophie de Hobbes, la philosophie italienne des xv^e et xvi^e siècles). Il convient simplement de ne pas oublier la contribution des pasteurs réformés de la Révocation au-delà des situations conjoncturelles qui ont pu présider à leur élaboration.

Nicolas PIQUÉ
(décembre 1998).

LISTE DES RÉFÉRENCES

- BOST (Hubert), 1990, « Le rapport des réformés au pouvoir au xvii^e siècle », in Id., *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et fides.
- BOUVIGNIES (Isabelle), 1999, « Monarchomachie. Tyrannicide ou droit de résistance ? », in Nicolas PIQUÉ et Ghislain WATERLOT, éd., *Tolérance et réforme*, Paris, L'Harmattan.
- CARTIER (Alfred), 1900, *Les Idées politiques de Théodore de Bèze*, Genève, A. Julien.
- CLAUDE (Jean), 1683, *Réponse au livre de M. de Meaux*, Charenton.
- CLAUDE (J.), 1686, *Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France*, Cologne.
- DOUMERGUE (Émile), 1899-1927, *Jean Calvin*, Lausanne/Neuilly, G. Brédet/Éd. de la cause, 7 vol.
- DU BOSC (Pierre), 1692-1701, *Sermons*, Rotterdam, 4 vol.
- JURIEU (Pierre), 1681, *La Politique du clergé de France*, La Haye.
- JURIEU (P.), 1682, *Les Derniers Efforts de l'innocence affligée*, La Haye.
- JURIEU (P.), 1683, *Histoire du calvinisme*, La Haye.
- JURIEU (P.), 1686, *Lettres pastorales*, Rotterdam.
- JURIEU (P.), 1687, *Des droits des deux souverains en matière de religion*, Rotterdam.
- KNETSCH (Frederik Reinier Jacob), 1969, « Pierre Jurieu réfugié unique et caractéristique », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, 115.
- KNETSCH (F. R. J.), 1971, « Pierre Jurieu et Pierre Bayle », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, 117.
- LABROUSSE (Élisabeth), 1972, « La doctrine politique des huguenots, 1630-1685 », *Études théologiques et religieuses*, t. XLVII, p. 421-429.
- LABROUSSE (É.), 1974, « Les idées politiques du Refuge : Bayle et Jurieu », in *Aufbruch zur Moderne. Politisches Denken im Frankreich des 17. Jahrhunderts*, Munich, Paul List, p. 114-177, repr. in É. LABROUSSE, *Conscience et conviction. Études sur le xvii^e siècle*, Paris/Oxford, Universitas/The Voltaire Foundation, 1996.
- LABROUSSE (É.), 1978, « Notes sur Pierre Jurieu », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 3, p. 277-297.
- LAPLANCHE (François), 1986, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au xvii^e siècle*, Amsterdam/Maarssen, Academic Publishers Associated/Holland University Press.
- MERLAT (Élie), 1685, *Traité du pouvoir absolu des souverains pour servir d'instruction, de consolation et d'apologie aux Églises réformées de France qui sont affligées*, Cologne.
- YARDENI (Myriam), 1981, « Problèmes de fidélité chez les protestants français à l'époque de la Révocation », in Yves DURAND, dir., *Hommage à Roland Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'époque moderne*, Paris, Presses universitaires de France.

INFORMATION ET ESPACE PUBLIC

LA PRESSE PÉRIODIQUE EN FRANCE AU XVII^e SIÈCLE

Stéphane HAFFEMAYER

RÉSUMÉ : Depuis une vingtaine d'années, les spécialistes de la littérature du XVIII^e siècle ont accordé une attention croissante à l'étude de la presse d'Ancien Régime et mis en évidence la montée en puissance et le rôle révolutionnaire de l'imprimé auprès de l'opinion. À l'opposé de ce séduisant contexte culturel, la création de la presse au début du XVII^e siècle ne bénéficie pas d'un tel engouement. Dis-créditée pour sa servilité, l'information de la *Gazette* n'avait encore jamais fait l'objet d'une étude systématique et exhaustive. Pourtant, elle rencontra immédiatement un succès important, au point qu'elle suscita aussitôt des contrefaçons. À Grenoble, entre 1647 et 1663, les registres du libraire Nicolas dressent la liste de 171 abonnés fidèles à la lecture de sa réimpression lyonnaise. Cette passion du public pour la *Gazette* met en évidence le goût d'une nouvelle culture profane et nationale, ainsi qu'une conscience du politique que la lecture du périodique développe et enrichit. L'information place les actes du pouvoir sous le regard attentif des hommes et leur dévoile une certaine mécanique de la politique ; ce faisant, en concédant ce premier partage de l'information, elle ouvre un champ de réflexion et de critique qui finira par lui être fatal.

MOTS-CLÉS : presse, *Gazette*, information, Renaudot, Nicolas (libraire).

ABSTRACT : *For about twenty years, the specialists of XVIIIth-century literature gave ever increasing attention to the study of the press of the Ancien Régime and underlined the rise to prominence and the revolutionary role of print next to opinion. But the creation of the press at the beginning of the XVIIth century does not benefit from such interest. Discredited for its servility, the information in the Gazette has not yet been the subject of a systematic and exhaustive study. However, it immediately met with important success, so much so that it led to Pirate editions. In Grenoble, between 1647 and 1663, the registers of the Nicolas bookseller drew up the list of 171 subscribers loyal to the texts reprinted from Lyon. This public passion for the Gazette underlines the taste for a new profane and national culture, as well as an awareness of politics which reading the periodical developed and enriched. Information places the acts of power under the attentive glance of men and reveals to readers a certain mechanical form of politics. In so doing, by conceding this first sharing of information, it opens up a field of reflection and criticism which will end by being fatal for the monarch.*

KEYWORDS : press, *Gazette*, information, Renaudot, Nicolas (bookseller).

Revue de synthèse : 5^e série, année 2005/1, p. 109-137.

ZUSAMMENFASSUNG : In den letzten zwanzig Jahren haben die auf das 18. Jahrhundert spezialisierten Literaturwissenschaftler mit wachsender Aufmerksamkeit die Presse des Ancien Régime untersucht und auf die revolutionäre Rolle hingewiesen, die das gedruckte Wort auf die öffentliche Meinung ausgeübt hat. Im Gegensatz dazu haben die Anfänge des Zeitungswesens zu Beginn des 17. Jahrhunderts bisher kein derartiges Interesse gefunden. Die in der Gazette enthaltenen Informationen galten als unterwürfig und wurden noch nie zum Gegenstand einer systematischen und umfassenden Untersuchung gemacht. Die Gazette war jedoch von Anfang an sehr erfolgreich, so daß sogar Raubdrucke davon hergestellt wurden. Die Verzeichnisse des Buchhändlers Nicolas in Grenoble enthalten eine Liste mit den Namen von 171 treuen Abonnenten des in Lyon hergestellten Nachdrucks aus den Jahren 1647-1663. Das große Interesse der Öffentlichkeit an der Gazette ist ein Beleg für das Aufkommen einer neuen, weltlich orientierten nationalen Kultur und für ein wachsendes politisches Bewußtsein, das durch die Lektüre der Zeitung weiterentwickelt und bereichert wurde. Durch diese Information werden die Handlungen der Machthaber den Menschen deutlich gemacht, und die Leser können erkennen, wie die Politik funktioniert. Die Information führte zum Nachdenken und zur Kritik, was fatale Folgen für die Monarchie haben sollte.

STICHWÖRTER : Presse, Gazette, Nachricht, Renaudot, Nicolas (Buchhändler).

Stéphane HAFFEMAYER, né en 1965, agrégé d'histoire, docteur de l'université de Grenoble II en histoire moderne, étudie l'information en France au milieu du xvii^e siècle. Sa thèse, soutenue en 1998 à l'université de Grenoble II, s'intitule *L'Information dans la France du xvi^e siècle. La Gazette de Renaudot de 1647 à 1663* (Paris, Honoré Champion, 2002).

Adresse : UMR CNRS 5037, Institut Claude-Longeon, 35, rue du 11-Novembre, F-42023 Saint-Étienne Cedex 2.

Courrier électronique : STHAFF@wanadoo.fr

La création de la *Gazette*, premier périodique français par Théophraste Renaudot en 1631, et le vif succès qu'elle rencontra immédiatement dans la première moitié du xvii^e siècle posent le délicat problème des relations complexes entre l'information, le pouvoir et l'opinion. Certes, le rôle de la presse n'est plus à démontrer pour le xviii^e siècle ; de Tocqueville aux historiens de la presse, tous ceux qui se sont penchés sur le siècle de Voltaire ont été frappés par cette affirmation d'une opinion publique : Jürgen Habermas voit l'émergence d'une conscience politique au sein des réunions privées de la bourgeoisie¹ ; Keith Michael Baker donne à cette création des philosophes l'envergure d'un « tribunal » capable d'influencer et de faire plier les autorités². Dans ce débat où il ne peut être question d'opinion publique qu'en Angleterre à la fin du xvii^e siècle et en France au xviii^e siècle, l'histoire de la presse, dominée par une approche littéraire et dix-huitiémiste, ne s'est jusqu'à présent guère penchée sur la genèse de cette évolution libératrice, persuadée que les premiers périodiques ne sont, dans cette première moitié du xvii^e siècle, que les instruments d'une propagande servile entre les mains du pouvoir. De l'information au pouvoir, l'idée générale présente une problématique simplifiée à l'extrême, essentiellement binaire, dans laquelle l'opinion, qui ne dispose pas encore d'espace public d'expression, est reléguée au rang de catégorie discutable et contestée ; seule compte son éventuelle manipulation par le pouvoir monarchique. Dans cette perspective qui n'envisage le développement de la presse périodique que dans sa relation avec le pouvoir politique, il n'est que trop rarement question du rôle que la *Gazette* aurait pu jouer dans l'éducation et la formation de l'opinion. Pourtant, en dépit de la fadeur dont on l'a souvent affublé, le périodique suscitait bel et bien l'enthousiasme des érudits locaux, comme l'Aixoise Peireisc, ou bien les 171 lecteurs grenoblois fidèles à sa lecture entre 1647 et 1663³. On imagine mal qu'un tel engouement fut sans conséquences : de même que la traduction et la diffusion de la Bible en langue vulgaire au début du xvi^e siècle a entraîné une transformation de la pensée religieuse, la présentation régulière au public des nouvelles du monde a nourri sa curiosité et favorisé son éducation politique.

1. HABERMAS, 1986, p. 82.

2. BAKER, 1993.

3. MARTIN et LECOCQ, 1977. Ce dépouillement permettait d'établir un corpus de cent vingt-cinq abonnés à la *Gazette*, voir FEYEL, 1982, p. 42 ; MARTIN et CHARTIER, 1982-1984, t. I, p. 422. Un nouveau dépouillement des registres de Jean II Nicolas m'a permis de porter cet effectif à cent soixante et onze acheteurs de la *Gazette* entre 1647 et 1663, voir HAFFEMAYER, 1998, vol. I, p. 33-103.

Par conséquent, les enjeux d'une relecture et d'une nouvelle étude de la première presse périodique tenaient dans cette lacune paradoxale : dans sa présentation générique de la *Gazette*, l'historiographie s'accorde généralement pour faire de sa fondation par Renaudot en 1631 un acte majeur de la politique de propagande de Richelieu et, en quelques lignes péremptoires et souvent définitives, présente le périodique comme la voix continue du pouvoir. La prise en compte de l'épaisseur historique d'un tel monument ne devrait-elle pourtant pas en nuancer l'approche ? Jusqu'à aujourd'hui, le périodique est demeuré disqualifié par — osons l'anachronisme — cette estampille de presse gouvernementale, ce qui en a probablement longtemps justifié l'absence d'étude approfondie. Et c'est en cela que consiste précisément l'hiatus : de cette œuvre majeure dans la création et la diffusion d'une information régulière, aucune étude systématique n'avait encore livré les clefs. En 1984 encore, Michèle Fogel, dans la Table ronde organisée à Rome sur *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*⁴, affirme son incapacité à pouvoir entreprendre un livre de synthèse sur l'information sous l'Ancien Régime et adresse une demande d'enquête à propos de l'information régulière dispensée par la *Gazette*. Dix ans plus tard, un premier pan du voile est levé par la thèse de Gilles Feyel sur l'évolution de la presse d'information sous l'Ancien Régime, qui livre une étude à peu près complète de l'activité de Renaudot⁵. Mais en dehors de quelques sondages effectués sur les années 1636, 1640 et 1649, nous ne possédions encore aucune étude systématique du contenu de la *Gazette* pendant la période 1647-1663, celle que couvrent les registres du libraire Nicolas, principal pourvoyeur du périodique à Grenoble. Ces livres de compte remarquables, d'abord inventoriés par Henri-Jean Martin, mais dont le réexamen a récemment précisé l'effectif complet des lecteurs ainsi que leurs périodes d'abonnement, permettent de suivre avec précision l'évolution d'un lectorat dauphinois souvent très assidu à la lecture du périodique pendant ces dix-sept années. Un tel engouement provincial, que confirme le premier travail de Feyel sur la diffusion de la *Gazette* en province par le système des réimpressions autorisées, achève de nous persuader que si, en amont, les liens de la *Gazette* avec le pouvoir politique ne sont plus à démontrer, en revanche, en aval, les conséquences culturelles de la périodicité de l'information demeurent mal évaluées. Il y a bien là un fait social et culturel nouveau dont les mécanismes nous échappent, et dont les influences sur les mentalités restent à déterminer. De surcroît, une nouvelle analyse peut s'enrichir des nombreux travaux sur l'histoire de la lecture réalisés dans le sillage de Roger Chartier. Les modalités d'appropriation du texte, la notion

4. FOGEL, 1985, p. 325-336.

5. FEYEL, 1994.

de « lectures plurielles » peuvent admirablement s'appliquer à cette nouvelle forme d'expression littéraire qu'est alors l'information périodique. Aussi, pour en revenir à notre perspective de recherche, certes, elle peut paraître bien étroite, mais désormais clairement définie : au-delà de l'anatomie du périodique qu'offre l'analyse cartographique et thématique des vingt-deux mille pages de la période 1647-1663, nous pouvons suivre méthodiquement le cheminement de l'information, de son émission à sa réception, et tenter d'évaluer, du point de vue du lecteur, sa force de représentation. Ainsi considérée, qu'elle soit manipulée, tronquée ou à l'état brut, la nouvelle prend une coloration différente, plus positive, et la finalité de son étude devient alors celle de sa place dans l'univers mental de ses lecteurs.

Cela étant posé, notre réflexion doit également s'attaquer au problème de la grille d'analyse à appliquer à l'étude du périodique. Les recommandations des historiens de la presse qui ont, dans les années 1970⁶, formulé les axiomes d'une méthodologie de l'histoire de l'information ne sont ici guère applicables : le problème d'identification des sources, de leur tri, de leur manipulation, traduit une multiplicité de filtres qui rendent impossibles les grilles de lecture traditionnelles fondées sur l'étude de la personnalité des journalistes. À défaut d'études comparables, il apparaît nécessaire d'innover et de construire une nouvelle réflexion méthodologique à partir des seuls éléments disponibles. Partant de l'idée du modèle statistique élaboré par Feyel pour l'année 1640⁷, il est devenu évident que la constitution d'une base de données numérisées avec les vingt mille nouvelles délivrées par le périodique pendant cette période est la voie privilégiée qui permet de donner à une nouvelle analyse la rigueur scientifique nécessaire à toute relecture du contenu de la *Gazette*⁸. Cette innovation méthodologique est fructueuse à plusieurs titres.

Tout d'abord, en définissant les paramètres de l'information (localités émettrices, occurrences, quantité, volume, délai, etc.), elle offre l'avantage de fonder l'étude des périodiques d'Ancien Régime, souvent organisés d'après le même agencement rubrical des *corantos* hollandais, sur une approche statistique et comparative. Cette nouvelle méthode d'analyse promet des comparaisons fructueuses avec les autres gazettes européennes.

Ensuite, le brassage informatique des données permet de donner naissance à un concept clé de l'identité d'un périodique, celui de l'espace-temps de son information. Le nécessaire aboutissement cartographique à partir des données numérisées ouvre sur la restitution des grandes caracté-

6. ALBERT, 1975, p. 39-71.

7. FEYEL, 1994, vol. I, p. 225.

8. HAFFEMAYER, 1997, p. 69-91.

ristiques et l'évolution de cette géographie de l'information. Cela permet notamment de distinguer les centres de gravité de l'information européenne et les attractions majeures du périodique, en liaison avec celles de la politique étrangère. Grâce à une trentaine de cartes réalisées par ordinateur, on découvre la structure et l'évolution de cette Europe de l'actualité. Quant à l'étude du temps de l'information, elle pose le problème de l'existence de réseaux plus ou moins structurés et de la notion de système d'échange de nouvelles à l'intérieur de l'espace européen.

Partant de là, les questions soulevées par la mise au jour de cet espace-temps de l'information fournissent les grandes orientations d'une étude discursive et thématique du contenu des nouvelles. On s'y laisse surtout guider par le souci de comprendre les structures de cette information périodique, au contenu souvent très typé, parfois normalisé et répétitif. D'où une approche délibérément structuraliste et thématique.

Structuraliste, parce que l'information est nécessairement polysémique et qu'elle se soumet à des niveaux d'appropriation très divers. C'est pourquoi, en s'inspirant des travaux de Chartier, le recours à la notion de lectures plurielles et de niveaux d'information permet de démêler la diversité des fonctions de celle-ci. L'analyse prend le parti d'une vision stratifiée et hiérarchique de l'information : de ses strates supérieures, le monde de la cour et des valeurs nobiliaires, où l'information prend une fonction évidente de célébration et de représentation que l'on retrouve dans la littérature, aux étages inférieurs, plus proches des « canards » du xvi^e siècle, ceux du merveilleux miraculaire d'une presse encore mal dégagée de l'emprise des croyances et des superstitions populaires. On peut certes contester le choix arbitraire d'une telle stratification — Robert Mandrou nous a déjà avertis qu'on ne pouvait sans risque tenter de définir des niveaux culturels étanches au sein de la société française d'Ancien Régime⁹ — mais tout en se défendant de vouloir établir une ligne de démarcation bien nette entre les intérêts d'une culture savante et ceux d'une culture populaire, une telle approche permet de révéler avantageusement la nature syncrétique de l'information.

Cette approche structurelle de l'information débouche également sur une étude de sa rhétorique, et notamment de son système d'accréditation des nouvelles, dans un étirement entre le discours déontologique remarquable de modernité de Renaudot et le délicat problème des sources et des correspondants — à vrai dire, les renseignements que l'on peut tirer du périodique lui-même sont minces — mais ils permettent néanmoins d'établir que la *Gazette* s'inscrit dans un espace imprimé polémique et public largement ouvert sur l'Europe et dans un débat polyphonique avec les gazettes

9. MANDROU, 1985, p. 12.

rivales, des Pays-Bas espagnols, d'Italie, ou d'Allemagne. On peut voir là un argument supplémentaire, s'il en était besoin, en faveur d'une multiplication des études comparées sur les espaces d'information des autres périodiques.

De plus, en ce qui concerne l'approche thématique, la *Gazette* offre à ce point une conception du monde et des hommes, qu'il est tout à fait loisible de la fonder sur les notions essentielles qui sous-tendent son discours politique, l'ordre, le désordre, la guerre, la paix, ainsi que sur quelques événements majeurs de la période considérée, la Révolution anglaise, la Fronde, la première guerre anglo-hollandaise, etc.

Enfin, la finalité de toute étude de presse devant aboutir à une histoire des représentations mentales, on peut conclure par un essai d'analyse des perceptions géographiques ; à un premier niveau, se dégage la perception d'une Europe divisée mais fortement unie par un même ciment culturel — la *Gazette* circule à l'intérieur d'une « république des lettres » et semble s'adresser à une même communauté d'initiés ; le second niveau concerne des mondes non-européens d'abord destinés à l'évangélisation et à la colonisation, suivant une perspective foncièrement européocentriste.

Voilà pour les nouvelles perspectives de cette étude neuve de la *Gazette*. Quels résultats peut-on dégager d'un tel investissement ? De l'émission de la nouvelle à son impression ; de sa lecture à sa puissance de représentation... quelle est à la fois l'ampleur de ce nouveau phénomène social, et peut-on envisager quelques-unes de ses conséquences culturelles ? Ce fil conducteur permet de réunir d'ores et déjà le bouquet d'observations suivant.

Sans prétendre régler définitivement le délicat problème des sources d'information de la *Gazette*, la lecture exhaustive des nouvelles ouvre la porte à une étude typologique. Tout d'abord, les plus facilement identifiables concernent les pièces imprimées que se disputent tous les collectionneurs, fréquemment reproduites par le périodique : la première moitié du xvii^e siècle est une période de formidable essor de la production imprimée bien mise en évidence par Henri-Jean Martin¹⁰ : le journaliste Renaudot¹¹ se montre friand de ces relations des pays étrangers qu'il s'autorise volontiers à reproduire, se justifiant de leur appartenance préalable à l'espace public. À l'inverse, la publication d'une information manuscrite

10. MARTIN, 1969.

11. Le 29 novembre 1986, le colloque tenu à Paris pour le 4^e centenaire de sa naissance s'intitulait « Théophraste Renaudot, l'homme, le médecin, le journaliste ». Voir ALBERT, 1987. Dans son abondant discours éditorial, les réflexions du fondateur sur son métier lui font pleinement mériter cette appellation.

résulte d'un choix, d'un tri qui ne peut guère ignorer les foudres de la censure et Renaudot annonce souvent la nécessité de leur confirmation par d'autres sources¹². Ainsi, la *Gazette* et les autres périodiques européens sont à l'affût de ces pièces qui circulent par-delà les frontières. Ils se les disputent, se les partagent, et parfois même se copient les uns les autres : en novembre 1647, le *Mercure anglais* de Nicholas Bourne¹³, proparlementaire et modérément antiroyaliste inspire au mot près le texte des nouvelles de Londres publiées dans la *Gazette*¹⁴ qui, par ce biais, reproduit même des propos défavorables à la monarchie¹⁵ ! D'autres sources sont des relations officielles : les archives du ministère des Affaires étrangères contiennent certaines de ces relations de combats en Catalogne envoyées en 1654 et 1655 à Michel Le Tellier par le secrétaire du prince de Conti¹⁶ ; Renaudot les retouchait légèrement avant de les publier sous la forme d'« Extraordinaires. »

Mais à côté de ces circuits plus ou moins institutionnels, le fondateur de la *Gazette* s'était employé à recruter son propre réseau de correspondants, et cela, dès 1631, ainsi que le confirme une rapide analyse comparée avec les *Nouvelles ordinaires de divers endroits* des libraires Martin et Vendosme¹⁷. Ces correspondants sont bel et bien les premiers journalistes qui délivrent des récits parfois très singuliers comme cet ingénieux correspondant napolitain qui dissimulait dans une canne les récits qu'il faisait parvenir à la *Gazette*, fier de tromper ainsi la surveillance espagnole¹⁸. Car c'est cela aussi la singularité de l'information de notre premier périodique, qui cherche à instruire, mais aussi à séduire et à amuser son public. Cette variété des sources éclaire alors la nature de cette information, distincte de celle qui circule par la voie officielle. Cela se confirme à la lecture de la correspondance diplomatique anglaise conservée aux Affaires étrangères, qui met admirablement en lumière la comparaison, et la différence, entre le

12. Si les périodiques reproduisent volontiers les relations imprimées en Europe, les élites disposaient de réseaux d'information épistolaire parfois très performants. Voir, p. ex., ceux des frères Dupuy ou ceux d'Ismail Boulliau.

13. *Mercure anglais* 1 (7 juin 1644-17 déc. 1648), parution tous les jeudis, cahiers de 4 pages in 4°, voir Madeleine Fabre, in SGARD, 1991, J-V, p. 839.

14. Ministère des Affaires étrangères, *Correspondance politique*, Angleterre, microfilm n° 55, f° 381.

15. P. ex., la nouvelle de Londres du 9 mai 1647 tourne en dérision le pouvoir thaumaturgique de Charles I^{er} (*Gazette* du 18 mai 1647).

16. Ministère des Affaires étrangères, *Correspondance politique*, Espagne, n° 32, f°s 537-542 ; n° 33, f°s 409-413.

17. Bibliothèque de l'Arsenal, 4° Rés. H 8918 (2) : *Nouvelles ordinaires de divers endroits*, des libraires Martin et Vendosme, du n° 27 du 17 juillet 1631 (lettre A) au n° 49 du 19 décembre 1631. Ce périodique paraît le jeudi du 17 juillet au 11 septembre 1631, puis le vendredi, du 19 septembre au 19 décembre 1631, voir Gilles Feyel, in SGARD, 1991, J-V, p. 967-970.

18. *Extraordinaire* du 27 décembre 1647.

caractère public de l'information et celui, réservé au pouvoir et secret, du renseignement. Rien de commun entre les lettres de Pomponne et Pierre de Bellièvre en poste à Londres de 1646 à 1648 et l'information diffusée par le périodique : comparée aux sources officielles, l'information de la *Gazette* sait ainsi marquer sa spécificité, celle de la nouvelle, reliée à la fois à un marché — on pense à celui des *avizzi*, les nouvelles à la main en provenance de l'Italie¹⁹ — et à un réseau d'information depuis longtemps intégré à la « sphère de circulation » telle que la conçoit Karl Marx. D'une certaine manière, le périodique est l'expression, et le point d'aboutissement, d'un espace bien structuré sur la base des voies traditionnelles du monde des échanges. Mais au-delà de cette géographie apparemment immanente et séculaire des carrefours de l'information qui relie, depuis le Moyen Âge, les grandes villes de foire de la Flandre, de l'Empire et de l'Italie, le périodique tisse aussi la toile de son propre espace de l'information.

L'étude de la géographie des provenances traduit tout d'abord la très grande souplesse du périodique à l'égard de l'évolution de l'actualité européenne ; le système de la double publication, *Gazette* et *Nouvelles ordinaires*, au moyen d'une impression parfois dissociée dans le temps, compense habilement l'appauvrissement de certaines sources en temps de paix. Surtout, elle permet de mettre l'accent sur les principaux centres d'intérêt du périodique pendant cette période. Ainsi, la place de l'Angleterre paraît tout à fait essentielle, ce qui confirme largement l'étude de Philipp Knachel à propos de l'engouement français pour la Révolution anglaise pendant la Fronde²⁰. Compte tenu du volume d'imprimés anglais, souvent d'origine parlementaire, reproduits dans le périodique sous la forme d'*Extraordinaires*, l'Angleterre paraît déjà fasciner les Français, bien avant la vogue de l'anglomanie du xviii^e siècle²¹.

Autre champ géographique, de l'information ordinaire cette fois, l'Italie apparaît au sommet de la hiérarchie urbaine de l'Europe et au cœur des échanges de nouvelles provenant de tout le bassin méditerranéen. À ces raisons intrinsèques s'ajoutent les liens profonds tissés entre la France et l'Italie par l'immigration italienne aux xvi^e et xvii^e siècles²² et la puissante attraction politique et culturelle que la péninsule exerce depuis Charles VIII sur la cour de France. Depuis 1628 et la querelle de succession de Mantoue, l'Italie est devenue le théâtre privilégié de l'affrontement

19. DOOLEY et INFELISE, 1999.

20. KNACHEL, 1967.

21. 38 % des récits figurant dans les *Extraordinaires* proviennent d'outre-Manche, essentiellement de Londres, plus rarement d'Édimbourg. Mais la capitale anglaise nourrit aussi largement l'information ordinaire du périodique, dont elle occupe la troisième place, derrière Paris et Venise.

22. DUBOST, 1997.

franco-espagnol sur le continent. Autant l'information anglaise reflète la curiosité politique des Français à l'égard de la nature du pouvoir outre-Manche, autant l'information italienne se fait l'écho des priorités de la politique étrangère : jusqu'au traité des Pyrénées de 1659, les enjeux milanaï ou napolitains font l'objet d'une insertion régulière dans la *Gazette*.

Ces observations mettent en évidence le soutien de l'information destinée au public à la politique italienne ou allemande de Mazarin. À l'intérieur du royaume, la forte densité de nouvelles en provenance des frontières du Nord et de l'Est²³ traduit explicitement les inquiétudes qu'apportent les points faibles d'un territoire encerclé et menacé par les Habsbourg. De manière flagrante, l'information traduit davantage les faiblesses de l'espace que les dominations fermement assises ; en mettant constamment le lecteur au contact des limites fragiles et incertaines du royaume, elle alimente le sentiment national et facilite l'adhésion au projet unificateur de la monarchie.

Enfin, plus largement, un tel volume d'informations sur les événements majeurs de l'Europe vient nourrir une autre perception de l'espace. Déjà familier, depuis la Renaissance, d'une abondante littérature de voyage, le lecteur est, pour la première fois, grâce à l'information périodique, régulièrement confronté à la vie politique et militaire d'une Europe dont il mesure mieux, désormais, les enjeux géopolitiques. En 1660, c'est, à n'en pas douter, la vogue de l'information périodique qui permet aux Précieuses d'Antoine Baudeau de Somaize d'affirmer que le peuple tient dorénavant « Conseil d'estat aux coins des rues, & fur le Pont Neuf [...] & qu'il y gouuerne, non feulement la France ; mais encore l'Europe²⁴ ». Le discours éditorial de Renaudot, le succès provincial de la *Gazette*, réimprimée à Lyon (1633), Bordeaux (1638), Tours et Rouen (1646) confirment ce développement d'une sphère publique de l'information dans la première moitié du xvii^e siècle. Certes, techniquement, les périodiques auraient pu voir le jour beaucoup plus tôt, mais toute invention attend son heure pour se produire (Lucien Febvre) : l'imprimerie, le papier et la poste ne suffisent pas à expliquer l'essor de la presse périodique, il fallait une évolution psychosociale²⁵, une exigence publique d'information politique.

Le cas grenoblois est caractéristique de cette émergence, dans la première moitié du xvii^e siècle, d'une opinion provinciale disputée par les gazettes et façonnée par les progrès de la diffusion du livre. La fin de l'hégémonie politique de la noblesse au profit de la suprématie de la capi-

23. Sur 365 localités françaises émettrices de nouvelles entre 1647 et 1663, 110 proviennent du Nord et de l'Est du royaume, soit environ 30 % (20 % proviennent du Sud-Ouest, grâce à la forte stimulation informationnelle constituée par la Fronde condéenne).

24. SOMAIZE, 1660, p. 63-64.

25. VARIN D'AINVELLE, 1965.

tales²⁶, la montée en puissance de la judicature permise par la multiplication et la vénalité des offices²⁷, l'orientation des plus vieilles familles dauphinoises vers la carrière parlementaire²⁸, rejettent la vie guerrière et aventureuse en arrière-plan au profit de l'épanouissement d'un genre de vie plus aristocratique. L'étude des registres du libraire Nicolas confirme ce goût provincial pour une mode parisienne célébrée par l'hôtel de Rambouillet, cet attrait nouveau pour une préciosité de salon où les plaisirs de la conversation doivent nécessairement s'alimenter aux meilleures sources d'information. Dans ce groupe à la forte cohésion sociale, comment ne pas être frappé par le fait que la nomination d'un nouveau conseiller au Parlement s'accompagne fréquemment de son abonnement à la *Gazette*²⁹ ! La lecture des nouvelles apparaît alors comme le fait d'une sociabilité parlementaire qui réclame la connaissance de l'actualité politique. Commentaires et conversations autour de la *Gazette* prennent place au détour des séances du Parlement, médiatisant, pour la première fois, une certaine publicité de la vie politique.

Réputée pour son libertinage intellectuel et moral, la bonne société grenobloise goûte pendant la Fronde l'information avec délices, tant les pièces officielles imprimées par Renaudot à Saint-Germain que les mazarinades ou les gazettes italiennes. C'est en 1648, 1649 et 1652³⁰ précisément que culmine son goût pour le périodique dans lequel elle trouve les récits des troubles qui atteignent le royaume. Au total, sur les 455 clients du libraire, 171 (soit 38 %) ont lu la *Gazette*. Plus de la moitié de ces derniers (53 %) sont des officiers de la robe ou de la finance, le reste se partageant entre les armes (18, soit 10,6 %), la religion (16, soit 9,4 %) et une bourgeoisie urbaine mal perceptible, qui achète peu à crédit et absorbe probablement chaque semaine la quinzaine d'exemplaires restants. Ce dernier lectorat vague et diffus pourrait bien constituer 20 % du lectorat global. La fidélité du lectorat grenoblois est telle que de 1646 à 1663, Jean II Nicolas a régulièrement acheté à l'imprimeur lyonnais 50 exemplaires de la réimpression

26. Entre 1634 et 1639, le Conseil d'État impose à la noblesse la cadastration des terres et la réalité des tailles ; ce long procès l'opposait depuis 1540 au Tiers État. Le duc de Lesdiguières y voit la « ruine entière de la noblesse ». On considère que par cette mesure, l'autorité monarchique met fin à l'autonomie du Dauphiné, voir HICKEY, 1993.

27. À sa création, le parlement de Grenoble ne comptait que 7 conseillers et un président. Dans son *Eftat politique de la Ville de Grenoble pour 1698*, Guy ALLARD estime que la fonction administrative et judiciaire de la ville occupe près de 400 personnes, soit environ 2 % de la population.

28. Au milieu du xvii^e siècle, les charges de présidents, conseillers et secrétaires du roi sont avantageuses par rapport à celles des autres parlements, car elles anoblissent au premier degré, par vingt ans d'exercice ou mort en charge, voir VIRIEUX, 1986.

29. Ce dernier démarre souvent à la Saint-Martin (11 novembre), fête grenobloise essentielle avec processions religieuses à travers la ville, qui célèbre la rentrée du Parlement.

30. Les pics observés sont les suivants : 45 abonnés en décembre 1648, 44 en avril 1649, 41 en juillet et en août 1652.

lyonnaise d'un périodique qu'il était certain d'écouler, chaque semaine, sur le marché grenoblois. Lorsqu'il ne la vendait pas, la *Gazette* était lue dans sa boutique, son éphémère intérêt venant alors alimenter un court instant les conversations de quelques précieuses. Du côté des hommes, la lecture dans la boutique précède fréquemment la démarche plus individuelle de l'abonnement ; le 1^{er} août 1648, sept avocats se retrouvent ensemble chez le libraire Nicolas pour lire la *Gazette*.

Hormis quelques indications sur la fidélité à sa lecture, il est presque impossible de savoir comment les contemporains lisaient la *Gazette*. Composée de lecteurs généralement érudits, à la bibliothèque souvent bien fournie, cette élite parlementaire, parfois résistante à ce qui vient de la Cour³¹, même si elle adopte volontiers les goûts littéraires de la capitale³², a manifesté une étonnante fidélité à la lecture du périodique, parfois continuellement de 1647 à 1663. Pourtant, les livres de compte du libraire nous enseignent aussi cette autre réalité, à savoir que le périodique peut apparaître comme un produit commercial coûteux pour lequel les lecteurs rechignent à payer des frais de port trop élevés. Par conséquent, ce sont des lecteurs avertis, critiques et exigeants que le périodique doit satisfaire, d'où la nécessaire richesse et variété de son propos. Quant à l'idéologie absolutiste qu'il supporte nécessairement, il faut penser qu'elle n'entache pas tant la publication du discrédit que les historiens lui ont longtemps porté, car les élites n'étaient pas dupes, et leur capacité de résistance à son message est certes difficile à déceler, mais probablement bien réelle. On peut en voir un indice dans cet index artisanal compilé sur le recueil de l'année 1648 conservé à la bibliothèque municipale de Grenoble³³, qui ne consacre que 2 % de ses rubriques à l'information en provenance de la Cour, l'actualité étrangère ayant largement sa préférence (61 % des rubriques).

Le succès de la *Gazette* à Grenoble s'explique notamment par la formule très attractive de l'abonnement³⁴ proposée par le libraire grenoblois, qui a convaincu 76 % de ses acheteurs ! La majorité sont devenus des lecteurs assidus, abonnés pendant au moins deux ans ; en moyenne, ils y sont restés fidèles pendant plus de six ans et une dizaine d'irréductibles l'ont lue pendant plus de dix ans ! Assurément, même si la lecture du périodique méritait parfois ses plus vives critiques³⁵, l'initiative du libraire répondait à une

31. DEPPING, 1850-1855, vol. II, p. 78-87.

32. MARTIN et LECOCQ, 1977, vol. I, p. 83.

33. Bibliothèque municipale de Grenoble, F 18904.

34. À 12 livres l'année, la réimpression lyonnaise vendue à Grenoble est deux à trois fois moins chère qu'à Paris. Nous avons calculé qu'entre 1647 et 1663, les Parisiens qui achètent tous les numéros de la *Gazette* à la pièce doivent déboursier, suivant le nombre d'*Extraordinaires*, entre 24 et 33 livres ! À Grenoble, l'achat de la *Gazette* à la pièce « culmine » en août 1648 avec huit acheteurs (alors que 43 sont abonnés).

35. Les exemplaires conservés à la Bibliothèque municipale de Grenoble comportent de nombreuses mentions manuscrites dans la marge ; pendant la Fronde, quelques-unes révoquent

attente du public en matière d'information politique. Avant la « création » de l'opinion publique un siècle plus tard, il aura fallu cette évolution essentielle de la société d'Ancien Régime, soucieuse d'être informée : en cette première moitié du xvii^e siècle qui voit le développement de la presse périodique, l'émergence d'une opinion provinciale constitue probablement l'une des innovations majeures dans le rapport des hommes avec la politique.

Après celle de l'espace, l'étude du temps de l'information permet de mettre l'accent sur cette scansion régulière du temps de la nouvelle, la relative régularité de ses délais, conformément à celle de l'acheminement postal. Avec la *Gazette*, la précision chronologique de l'information devient un indispensable élément d'appréciation de sa qualité : à l'imprécision de la rumeur, le périodique s'efforce de substituer la rigoureuse exactitude du fait. Pourtant, avec un délai moyen absolu de près de dix-huit jours, on ne peut pas dire que le lecteur est rapidement informé des événements qui surviennent en Europe, sauf lorsque les nécessités de la politique l'exigent, comme dans le cas de l'incident diplomatique survenu à Rome en 1662³⁶. Dans l'ensemble, le lecteur français est bien plus rapidement informé que celui des *Nouvelles ordinaires de Londres*³⁷, mais certainement pas à la mesure des possibilités de l'acheminement postal³⁸. À l'évidence, entre la réception de la nouvelle et sa publication un laps de temps important s'écoule (le double, par exemple, dans le cas de l'Italie), qui, on peut l'imaginer, laisserait tout le temps à une censure tatillonne d'en expurger les éléments jugés sensibles, même si un tel temps de latence, souvent incompressible et à la régularité de métronome, fait indéniablement partie des contraintes du temps de publication. Cependant, l'allongement des délais de publication au début des années 1660 pourrait être l'un des aspects de la reprise en main du périodique par Mazarin et Louis XIV, même si la paix rend moins nécessaire la rapide publicité d'une information jugée « sensible ».

Il ressort également de cette analyse de la presse du milieu du siècle qu'en ce qui concerne la rédaction des nouvelles, les contraintes qui pesaient sur elles pendant la Fronde étaient bien plus légères qu'au temps

en doute le récit « officiel » d'un événement, comme, p. ex., celui du duel qui opposa Beaufort à Nemours le 30 juillet 1652.

36. Les Parisiens l'apprennent dans la nouvelle de Paris du 2 septembre, soit un délai de 13 jours, alors que le délai moyen de publication de l'information romaine dans la *Gazette* est de 28 jours.

37. Quelques sondages effectués sur les années 1650-1652 montrent des nouvelles de Stockholm ou de Copenhague plus vieilles de 15 à 20 jours dans les *Nouvelles ordinaires de Londres* que dans la *Gazette*.

38. VAILLÉ, 1949.

de la toute-puissance de Richelieu : dans son volubile discours éditorial, Renaudot a pris peu à peu de l'assurance, proteste hautement de la vérité de son information, et expose ce qu'il pense être les règles de son métier de journaliste. Sa conscience, son devoir d'historien qu'il place à l'égal de l'œuvre de Xénophon, Hérodote ou Tacite³⁹ sont si présents dans les préambules de ses *Extraordinaires* qu'on ne saurait y voir de simples réponses aux attaques de ses ennemis, d'autant qu'elles sont entourées d'une véritable réflexion sur — risquons encore l'anachronisme — la « déontologie » du journaliste, notamment la difficulté de produire un discours sur l'événement immédiat, sans le nécessaire recul qui permet de séparer l'information vérifiée de la rumeur infondée. Bon connaisseur des grandes chroniques du passé, Renaudot se veut aussi l'épigone des grandes histoires nationales qui ont célébré les règnes de Philippe le Bel à Henri IV. Dans ses *Extraordinaires*, le fondateur de la *Gazette* fait volontiers référence au chroniqueur de Louis XI et Charles VIII, Philippe de Commines, dont il s'efforce d'imiter les leçons de politique réaliste. Imitant la démarche des savants du xvii^e siècle qui se réclament de Copernic et Galilée, Renaudot entend vouloir poursuivre la vérité jusque dans le moindre détail. À de nombreuses reprises, il corrige son information et affirme que celle-ci doit être objective et échapper à toute emprise partisane. Ce souci de vérité ou d'équilibre l'amène fréquemment à reproduire les versions contradictoires d'un même événement, comme en témoigne la publication des irréductibles points de vue des protagonistes de la Révolution anglaise. Peut-être les rivalités clientélistes de la Fronde n'ont-elles pas été étrangères à cette prudence journalistique : dans son *Extraordinaire* du 17 mars 1651, Renaudot stigmatise ceux qui ne lui réclament des récits que pour les *syndiquer*. Cette affirmation réitérée d'un credo journalistique caractérise un certain goût aristocratique pour la pondération littéraire ; le fondateur de la *Gazette* entend porter sa plume avec panache, comme d'autres le feraient de leur épée, conformément à une sorte de code d'honneur littéraire et chevaleresque qui lui interdirait mensonges grossiers et propagande servile.

Cela étant dit, dans le cadre, notamment, de la guerre franco-espagnole, la *Gazette* n'est pas exempte de fréquents détournements de son information. Le travestissement de la nouvelle primitive, qui consiste à railler l'ennemi en adoptant sa voix déguisée et falsifiée rejoint une argumentation pamphlétaire commune avec les mazarinades. On retrouve dans le périodique les mêmes procédés littéraires que ceux de la littérature de combat et d'action étudiée par Christian Jouhaud et Hubert Carrier⁴⁰. Reconnais-

39. Pour les années 1640-1645 à Paris, Henri-Jean Martin a relevé une très forte augmentation du nombre de traductions des historiens latins, Tacite, César, Lucien, Thucydide, Xénophon, Tite-Live. Ces mêmes années voient également l'éclosion dans la capitale d'une littérature d'inspiration nettement plus nationale. Voir MARTIN, 1969, p. 601 et 607.

40. JOUHAUD, 1985, CARRIER, 1996.

sons néanmoins que ces manipulations sporadiques de l'information ne permettent pas de déceler une réelle « propagande » orchestrée par le pouvoir. L'absence de continuité et de construction du discours, la perception très diluée du public auquel elle s'adresse, ne permettent pas de voir dans la *Gazette* un projet cohérent de manipulation de l'opinion. Ainsi que le relevait déjà Jean-Pierre Seguin dans les occasionnels du xvi^e siècle⁴¹, il s'agit bien davantage d'une expression plus ou moins spontanée du sentiment national. L'information y perd en crédibilité ce que le lecteur gagne en satisfaction et en fierté, la politique étrangère étant probablement le domaine privilégié où la voix du pouvoir et le cœur des sujets se rejoignent dans un même élan national. On ne peut pas en dire autant des silences du périodique au sujet des défaites françaises face aux ennemis : autant, pendant la Fronde, lorsqu'il était assez libre de ses propos, Renaudot justifiait leur évocation par le devoir d'historien qui lui incombait — sans doute visait-il également à alerter l'opinion sur les dangers que les divisions frondeuses faisaient courir à l'intégrité du royaume —, autant l'après-Fronde et la ferme reprise en main du pouvoir par Mazarin et Louis XIV se traduisent par davantage de « blancs », comme la déroute devant Valenciennes en juillet 1656, dont les nouvelles anticipaient pourtant largement la victoire.

Malgré tout, en dépit de ces quelques silences gênés, le périodique délivre une information extrêmement diversifiée, conformément aux vœux de son fondateur qui, à l'origine, désirait s'adresser tant au soldat qu'au marchand, avant de se déclarer l'historiographe des « rois et des puissances de la terre », suivant l'expression même de Renaudot. L'étude des différents « niveaux » de l'information, de sa fonction de représentation du pouvoir, à sa fonction mercantile ou bien de son reflet des mentalités populaires, permet de montrer que la *Gazette* est également le lieu d'un syncrétisme culturel, un espace à lectures complémentaires et multiples, qui se prête à une pluralité d'appropriations.

D'un côté, en faisant écho aux propos des théoriciens de l'absolutisme, elle se rapproche du genre littéraire des histoires nationales de la première moitié du xvii^e siècle qui célèbrent le culte monarchique. Défenseur d'une morale publique, la fonction du périodique peut également s'apparenter à ces « Miroirs des princes » chargés, depuis le Moyen Âge, de rappeler aux souverains la pratique de quelques hautes vertus, au premier rang desquelles se tient naturellement la dévotion, dont importe au premier chef la manifestation publique. Grâce à une piété montrée en exemple, la famille

41. SEGUIN, 1961 et 1964. Premières pièces d'actualité imprimées dès la fin du xv^e siècle, les occasionnels quittent presque le paysage éditorial avec le monopole de Renaudot sur l'information. Avec un certain succès, le fondateur de la *Gazette* leur substitue ses *Extraordinaires*.

royale joue ainsi un rôle de premier plan dans l'offensive de la Contre-Réforme catholique.

À la veille de la Fronde, précédant la littérature panégyrique de la seconde moitié du siècle, l'information représente la fonction guerrière du jeune roi de huit ans, bientôt appelé à devenir ce « roi de guerre », « plus grand et plus belliqueux monarque du monde [...] victorieux, conquérant [...] ». Infatigable à la chasse, ce substitut physique et symbolique à la guerre, Louis XIV fait bientôt ses délices des travaux de la guerre, trouvant même l'air des camps plus agréable que celui de sa cour... Sans doute les valeurs véhiculées par cette information de représentation renvoient-elles davantage à l'imaginaire social des élites qu'à la réalité, un imaginaire relayé par un courant de littérature héroïque à l'idéal chevaleresque : les romans de Marin Le Roy de Gomberville ou de Gautier de Costes de La Calprenède ont fait du soldat courageux, généreux et galant, un stéréotype social dont la figure générale et abstraite se retrouve dans bien des *Extraordinaires*.

La fonction de célébration du périodique s'attarde aussi sur l'état de santé de la famille royale, véritable préoccupation politique ; la périodicité de l'information a lancé la mode des bulletins de santé en provenance de toute l'Europe, la moindre indisposition faisant aussitôt l'objet d'une publicité sans retenue. Manifestation de l'assistance divine et de la sacralité de la monarchie, la guérison s'accompagne de l'exposition du Saint-Sacrement dans les églises du royaume, de prière des quarante heures, de la célébration d'un *Te Deum* et symbolise la parfaite union de Dieu, du Roi et de son peuple. Parallèlement, la mort des souverains offre l'une des informations les plus « spectaculaires » de la *Gazette* à travers de somptueux récits des pompes funèbres. Les historiens de l'école cérémonialiste peuvent puiser là nombre de récits édifiants sur cette représentation lugubre et magnifique de la mort.

Par d'autres aspects, le périodique reflète aussi une culture savante pas toujours « déniaisée », que stigmatiserait à coup sûr la « Tétrade » étudiée par René Pintard (Gassendi, Gabriel Naudé, Élie Diodati, François de La Mothe Le Vayer)⁴². Mais au siècle de Descartes, science et magie se confondent encore et l'information périodique peine à se démarquer des prédictions astrologiques répandues par les almanachs. En dépit de ses réserves et de sa volonté affichée de rationalisation de l'information, de longs récits témoignent, à l'image des « canards » du xvi^e siècle étudiés par Seguin, du goût de l'esprit public pour les phénomènes célestes et les manifestations occultes. Malgré les découvertes de Copernic, Kepler et Galilée, la difficulté de bien distinguer l'astronomie de l'astrologie continuait à

42. PINTARD, 1983, p. 127-208.

semer la confusion dans les esprits de tous, comme en témoignent ces quelques astrologues présents dans l'entourage de Marie de Médicis. Déchiffrer l'avenir, comprendre le fonctionnement du monde, anticiper les bouleversements politiques, l'information périodique naissante a parfois elle aussi tenté d'anticiper l'événement : en 1654, elle présente comme une science cette astrologie d'almanach qui tente de découvrir les causes des « altérations du Ciel, defquelles l'on fait dépendre ces changements des Empires & des Monarchies » ; la nouvelle de Hambourg du 7 janvier 1650 rapporte que

« ces jours paffez, on leut ici les informations de deux prodiges arrivez : l'un, à Klinké à vne lieuë de cette ville, où plufieurs affeurent avoir veu couler du fang de deffus les ramparts dans les foffez fans aucune caufe naturelle : & l'autre, à Burckhorst pres de Bergdorf, où il eft auffi tombé quelques gouttes de fang des murailles du Corps de garde de cette ville là, à la veuë de tous les foldats qui y eftoyent : ce qui donne d'autant plus d'appréhenfion à tous les peuples de ce païs & de celui d'Holftein, que la plufpart des guerres qui ont tant tourmenté l'Alemagne depui fi long temps, ont prefque tousjours efté devancées de femblables prodiges⁴³ » ;

celle du 2 février 1654 affirme que la campagne du pays de Brunswick

« eft couverte en plufieurs endroits de fouris de diverfes couleurs & d'autres beftes femblables : ce qui fait appréhender aux habitans, outre la perte de leurs grains, que ce ne foit vn préface de nouveaux troubles en ces quartiers là : eftans auffi beaucoup épouvantez d'un Comete qui a paru en mefme temps dans le Marquifat de Brandebourg⁴⁴ ».

Il est plus que probable que le périodique se fait ici le relais des superstitions locales largement répandues par la littérature populaire.

D'autre part, les surprenants récits des prodiges advenus en Angleterre, empruntés au périodique royaliste le *Mercure pragmatique*⁴⁵, n'étaient pas dénués d'arrière-pensées politiques. L'exécution de Charles I^{er} a donné lieu à d'innombrables récits de prodiges survenus en Angleterre, souvent inspirés des mêmes thèmes ; ceux de la jeune fille ascétique et prophétesse, du bébé doué de paroles prophétiques, etc. étaient déjà en vogue dans les occasionnels et connaissaient un large succès européen depuis le xvi^e siècle. Parfois, ce sont les suicides qui provoquent l'inquiétude de la population : dans l'*Extraordinaire* du 17 avril 1656, l'acte désespéré est un funeste présage de bouleversements à venir :

43. *Nouvelles ordinaires* du 29 janvier 1650.

44. *Nouvelles ordinaires* du 21 février 1654.

45. Le *Mercurius pragmaticus*, de Samuel Sheppard, John Cleveland et Marchamont Nedham, fut publié à Londres de 1647 à 1650.

« [...] les violences que quelques perfonnes ont exercées fur elles-mefmes dans la ville de Londres, en s'oftant la vie, y tiennent dans vne grande confternation ceux qui fe reflechiffans fur les caufes de ces accidens, en apprehendent d'autant plus des fuites funeftes qu'ils ont difent ils, remarqué, que ces évenemens prodigieux ont efté d'ordinaire les avant coureurs d'eftranges revolutions dans les Eftats ou ils font arrivez. »

En somme, en dépit du message idéologique qu'ils contiennent parfois, ces récits rappellent à quel point le milieu du xvii^e siècle reste profondément animé d'un courant visionnaire d'inspiration baroque, fasciné par « l'étrange et le bizarre », ainsi que le relève Carrier à propos des mazari-nades. En dépit de sa marche en avant vers le rationalisme, c'est une période de transition avec une circulation diffuse d'interprétations astrologiques que ne dédaignent pas les princes eux-mêmes⁴⁶.

De même, lorsqu'il déroule, au fil de ses nouvelles, quelques vérités chrétiennes, le périodique rejoint le propos des manuels de piété dont la lecture est si répandue au milieu du xvii^e siècle et fait chœur avec les leçons chrétiennes contenues dans les manuels de la Bibliothèque bleue. À l'évidence, le périodique tire son originalité de ses multiples points communs avec les autres productions littéraires de l'époque, tout en ne se rattachant à aucune précisément.

Production littéraire, telle est bien l'identité de la *Gazette*, ce qui pose avec beaucoup d'ambiguïté naturellement, la manière dont elle rapporte les événements politiques, car ce sont bien les modalités d'un discours sur le fait politique, une représentation du politique qu'il faut étudier dans le périodique et non la vérité sur l'événement en lui-même, ce qui exigerait alors une rigoureuse lecture comparative. De ce point de vue, le périodique s'efforce aussi de produire une information rationalisée et normalisatrice fondée sur les valeurs qui font l'harmonie d'une société civile : la défense de l'ordre, la stigmatisation de tout désordre, la paix, la nécessaire loyauté envers son souverain, etc., sont les gages indispensables de la quiétude sociale et de la paix civile. S'agissant des événements intérieurs, le périodique délivre une information d'édification morale, à la fois laïque et religieuse, qui s'efforce de se substituer à un véritable discours politique. Mais à côté de ce conformisme obligé, le périodique ouvre bel et bien un espace public de la vie politique européenne, ne serait-ce qu'en soumettant la monarchie à l'exercice de la représentation périodique et en publiant les récits imprimés par les protagonistes des conflits européens. À ce sujet, l'étude de la *Gazette* réserve effectivement quelques surprises.

46. BÉLY, 1999, p. 108.

Tout d'abord, en délivrant d'innombrables faits bruts et dépouillés de tout commentaire, par exemple sur les faits de guerre dans l'Empire, elle répond parfaitement à l'attente de ses lecteurs, visiblement très demandeurs de cette information brève et précise, présentée avec toutes les apparences de l'objectivité. Dans le prolongement d'une tendance qui était déjà celle des occasionnels du xvi^e siècle à propos des guerres d'Italie, les milliers de faits de guerre constituent, de loin, la matière principale de l'information périodique. Ils concernent autant ce qui précède la guerre et l'annonce que ce qui la suit ; ce temps long de la guerre constitue une véritable manne éditoriale qui implique les lecteurs dans un déroulement assez large du conflit — pleinement devenu affaire publique —, des tensions qui le précèdent aux difficultés du retour à la paix qui s'ensuivent. L'ensemble forme un tableau baroque vigoureux et coloré des malheurs du temps, qui contraste singulièrement avec le discours éditorial qui s'évertue à en faire la grandeur et la gloire du prince. Semblable aux œuvres de Jacques Callot ou, un peu plus tard, à celles des « peintres de la réalité », l'information de la *Gazette* se nourrit de quotidien, de petites escarmouches sans importance auxquelles les garnisons se livrent pour assurer leur subsistance. À côté des récits construits que l'on trouve dans les *Extraordinaires*, fresques dignes du roman héroïque, qui célèbrent la figure générale et abstraite de la guerre victorieuse, les séquences de l'information ordinaire, comme autant d'isolats bruts, offrent l'image du désordre et de l'épouvante de la guerre. Les nouvelles s'indignent parfois de tel carnage, de tel acte de cruauté et justifient la révolte des habitants. Mais, lieu de spectacle permanent, l'information de guerre, haute en couleurs et contrastée, entre une grandeur née de l'Antiquité et l'horreur qu'elle inspire, répond parfaitement à la fascination des contemporains pour l'expression réaliste du feu des combats.

Mais c'est dans le domaine où on l'attendait le moins, dans celui de la politique, que l'étude du périodique se révèle la plus surprenante. La publication abondante et passionnée des pièces contradictoires de la Révolution anglaise plaçait d'emblée le lecteur dans le virulent débat politique qui mettait aux prises deux visions opposées du pouvoir, la vision corporative des parlementaires anglais qui invoquent une tradition consultative, et celle, domestique, des partisans de l'absolutisme monarchique qui fait du pouvoir du roi un pouvoir personnel, partagé avec quelques familiers : quelques imprimés anglais reproduits dans la *Gazette* en 1647 et 1648 étonnent par leur violence antimonarchique et leurs visées désacralisatrices, tels les virulents réquisitoires de la chambre des Communes contre la « trahison » de Charles I^{er} : d'après l'*Extraordinaire* du 15 avril 1649, la puissance royale de Charles I^{er} ne lui servit qu'à « opprimer & appauvrir les fujets, empiéter fur les juftes libertez & franchifes du peuple ». En

1653, le périodique reproduit cette lettre du colonel Robert Lilburne⁴⁷ à Cromwell, consécutive à la dissolution du Parlement, qui se félicite en ces termes de la chute de la monarchie :

« [...] quand nous penfons à l'abfynthe que nous avons avalé dans l'amère fervitude en laquelle nous eftions il y a peu d'années fous la tyrannie des puiffances Royales Epifcopales, qui s'eftoient fortifiées non feulement par le temps, mais par les Loix, par l'Évangile, par leurs nombreufes armées & par la multitude de leurs fortereffes [...] »⁴⁸.

De telles condamnations du pouvoir monarchique dans un périodique supposé entièrement acquis à la propagande monarchique ne laissent pas de surprendre et confirment la liberté de publication acquise par la *Gazette* entre la mort de Louis XIII et le règne personnel de Louis XIV. Sans doute Renaudot préférerait-il reproduire — quitte à la dénoncer — la propagande imprimée des adversaires de la monarchie, plutôt que de la voir se diffuser dans la clandestinité. Ce faisant, il lui assurait pourtant une large audience : l'affrontement outre-Manche entre partisans du contrôle de la monarchie et défenseurs de l'absolutisme passionnait certainement les parlementaires frondeurs, heureux de cette forme nouvelle de publicité du champ politique.

L'ouverture d'une telle brèche dans le débat politique fut-elle sans conséquences ? En 1967, Philipp Knachel, s'appuyant sur la lecture de la presse et les travaux de Georges Ascoli⁴⁹, soulignait à quel point la guerre civile avait été passionnément suivie par le public français⁵⁰. Notre étude confirme le rôle essentiel joué par la *Gazette* dans la diffusion de l'information anglaise sur le continent, précisément au plus fort de la Fronde parlementaire⁵¹. Sans renier les spécificités propres à chaque mouvement (notamment la profonde différence de nature entre les deux parlements), le rapprochement entre les deux actualités s'impose surtout en mai 1648, à ce moment clef de la révolte corporatiste⁵² des juges⁵³, concrétisée par l'arrêt d'union des cours souveraines, le 13 mai. Une semaine auparavant, le 5 mai, les lecteurs de la *Gazette* avaient pu lire pour la première fois, les quatre propositions parlementaires, ou *bills*, qui mettaient la monarchie anglaise sous tutelle et instaurent un régime parlementaire⁵⁴ ; par la suite,

47. Il était le frère de John Lilburne (1614-1657), souvent présenté, à tort, comme le chef du mouvement des « Niveleurs ».

48. *Extraordinaire* du 27 juin 1653.

49. ASCOLI, 1930.

50. KNACHEL, 1967.

51. En 1647, le périodique consacre 11,36 % de son information ordinaire aux événements anglais (soit 2 793 lignes) ; 14,86 % en 1648 (soit 3 644 lignes) et 11,67 % en 1649 (soit 2 833).

52. BONNEY, 1984.

53. LLOYD, 1971.

54. *Extraordinaire* du 5 mai 1648.

le périodique leur assura une importante publicité, y voyant la clé de l'accommodement définitif entre le roi et son parlement, notamment à l'issue des négociations de Newport, en octobre 1648⁵⁵. Des deux côtés de la Manche, les parlementaires réfléchissaient à une nouvelle définition juridique de leurs prérogatives, au détriment du pouvoir royal. Au moyen de la presse, le débat était porté sur la place publique...

Cette forte présence de l'actualité anglaise dans le cours des événements en France est fortement ressentie par les contemporains eux-mêmes. Les premiers, les *Mémoires* d'Olivier Lefèvre d'Ormesson⁵⁶ signalent que le partisan La Rallière accuse déjà, en septembre 1644, les parlementaires parisiens de chercher à imiter les parlementaires anglais, une « exagération manifeste » d'après Michel Pernot⁵⁷. Pourtant, Mazarin, en décembre 1648, dans ses carnets, effectue également ce rapprochement⁵⁸ et plus tard, le 1^{er} février 1651, ayant appris l'union récente des deux frondes, il compare publiquement devant les magistrats parisiens les frondeurs à Thomas Fairfax et à Cromwell⁵⁹ et les accuse de vouloir détruire la royauté. Propos exagérés, sans aucun doute, car les parlementaires parisiens sont loin de vouloir en venir à de pareilles extrémités, d'autant que l'exécution du roi a suscité un mouvement unanime de répulsion. Néanmoins, en 1648, s'il ne comprenait pas grand-chose au corporatisme des officiers, le cardinal se représente parfaitement l'enjeu politique de la situation, où, des quatre *bills* aux délibérations de la chambre Saint-Louis (30 juin-9 juillet 1648), parlementaires anglais et parisiens tentent de mettre la monarchie sous tutelle. En fait, c'est bien par l'intermédiaire de la lecture de la *Gazette* que l'actualité impose alors la comparaison, fondée ou pas, car l'exemple anglais, si abondamment traité, donne à réfléchir sur la capacité du pouvoir monarchique à évoluer, grâce à la confrontation; ainsi, en janvier 1649, à l'un des moments les plus dramatiques de la Fronde, la nouvelle de Londres du 14 janvier rapporte la déclaration de la Chambre des communes que « le pouvoir de faire des loix estoit entièrement entre leurs mains : & qu'elles pouvoient entrer en délibération sur quelque matière que ce fust sans le consentement ou jonction defdits Seigneurs⁶⁰ », affirmation révolutionnaire qui, dans ce contexte de Fronde parlementaire, présente aussi un enjeu politique national; le lecteur du recueil conservé à Grenoble ne s'y est pas trompé, qui l'a vigoureusement soulignée...

55. *Extraordinaire* du 22 octobre 1648.

56. CHÉRUÉL, 1879, vol. I, p. 214.

57. PERNOT, 1994, p. 66.

58. CHÉRUÉL, 1879, vol. III, p. 134-135 et 190-191. En outre, d'après cet historien, in *ibid.*, vol. IV, p. 227, plusieurs lettres de Mazarin représentent Gondî comme « un ennemi de la monarchie, un admirateur et un émule de Cromwell [qui] n'hésiterait pas à renverser le trône pour conquérir le pouvoir. »

59. PERNOT, 1994, p. 197; CHÉRUÉL, 1879, vol. IV, p. 255.

60. *Gazette* du 23 janvier 1649.

La question du contrôle de la monarchie apparaît également dans l'information provenant des *Ständestaaten* que la *Gazette* délivre régulièrement à ses lecteurs. Dans ces nouvelles en provenance du Danemark, de Suède, de Pologne ou de l'Empire, on est bien loin de l'absolutisme à la française. Le lecteur s'y familiarise avec le fonctionnement d'autres systèmes politiques dans lesquels les diètes ont le pouvoir de contrôler les finances et les projets militaires de la monarchie⁶¹. Cette information régulière sur les pouvoirs politiques d'une noblesse européenne jalouse de ses prérogatives n'a pu laisser insensibles tous ces gentilshommes français désireux de jouer un rôle dans l'État, comme cette noblesse beauceronne étudiée par Jean-Marie Constant, qui rejette l'absolutisme et souhaite ardemment une monarchie limitée, sur le modèle politique du *Ständestaat*, précisément⁶². Au total, l'actualité politique étrangère, quasiment muette sur son homologue espagnole, fait davantage ressortir la singularité de l'absolutisme à la française. En somme, la *Gazette* se nourrit du Politique et sa vocation, ainsi que son succès, dès l'origine, consistent à en restituer les confrontations, ce que ne permettrait pas une information limitée au culte du monarque.

Pendant la Fronde, la *Gazette* est contrainte de suivre la force des courants, tour à tour loyaliste, frondeuse, anti-mazarine, anti-condéenne... Après avoir commencé par nier platement la réalité de la fronde parlementaire, elle subit l'interruption de sa publication pendant la fuite de la famille royale à Saint-Germain entre janvier et avril 1649. La capitale est soumise au blocus imparfait des mercenaires allemands de l'armée de Condé à partir du 9 janvier et les courriers sont interrompus à partir du 18. Restés à Paris, les fils de Renaudot s'emploient à réunir les informations liées à la fronde des parlementaires, afin de compléter les nouvelles étrangères que la Cour continuait de recevoir à Saint-Germain⁶³ et de reprendre,

61. TOLLET, 1996.

62. CONSTANT, 1981 ; JOUANNA, 1989.

63. Le surintendant général des postes, Hiérosme de Nouveau, s'était également réfugié avec la Cour à Saint-Germain, laissant la capitale sans contrôle ; le 17 janvier, la Cour s'en inquiète, et Le Tellier, sur instruction de la reine, communique ses instructions aux maréchaux de Gramont, du Plessis-Praslin et au comte d'Estrées, voir Archives nationales, Guerre, A1 114, f° 38 : « La Reine ayant appris que tous courriers, messagers, et autres vont et viennent en toute liberté à Paris, de toutes les villes du Royaume et même du dehors, et cela étant contre son intention et contre le service du Roi, S.M. m'a commandé de vous faire savoir qu'elle désire que vous empêchiez par toutes voies que tous courriers, tant à pied qu'à cheval, ordinaires et extraordinaires, messagers, carrosses et autres voitures et gens quelconques n'entrent et ne sortent plus de Paris sans le passeport du roi à quoi elle se promet bien que vous apporterez toutes les précautions nécessaires. » Cela confirmerait l'interruption des courriers à partir du 18 janvier évoquée par Renaudot dans son *Extraordinaire* du 7 avril 1649. Le 19 février, une ordonnance enjoint l'arrestation des courriers dépourvus de passeport, voir Archives nationales, Guerre, A1 114, f° 135. Il faut attendre le 18 mars pour qu'une ordonnance rétablisse les postes et relais entre Paris et les autres villes du royaume, voir Bibliothèque nationale, Ms fr. 4179, f° 160 v°, et Archives nationales, Guerre, A1 114, f° 18 : cités par VAILLÉ, 1949, t. III, p. 42-44.

ultérieurement, la publication de la *Gazette*⁶⁴. Le plus étonnant est que Renaudot, afin de garder la mémoire de cette fronde parisienne, a conservé le ton frondeur des nouvelles, entre le 16 janvier et le 3 avril : au nom de la « liberté publique », les combattants de la cause commune placés sous la bannière du prince de Conti y célèbrent avec enthousiasme leurs victoires contre le « parti contraire ». Les femmes sont également de la partie, participant à la défense héroïque des parlements de Provence et de Normandie « préfontans des armes à ceux qui n'en avoyent point & les encourageans à bien faire : & entr'elles fut remarquée la fille d'un bourgeois qui demeura pendant 2 heures à l'entrée d'une rue avec une épée à chaque main jufques à ce que la barricade fust achevée⁶⁵ », un témoignage que le cardinal de Retz reprit dans ses *Mémoires* à propos du « siège » de la Bastille⁶⁶. Avec un enthousiasme baroque, le périodique exalte les exploits militaires de la fine fleur de la noblesse française, qui renoue avec sa vocation guerrière. Dans cette phase d'effacement de l'autorité centrale, les Grands comme Conti, Longueville, Beaufort, Luynes, Marcillac, La Mothe-Houdancourt, Elbeuf, Broglie, etc. s'imposent sur le devant de la scène et le périodique consacre leur gloire publique, traduisant l'émergence d'une multiplicité de prétentions personnelles, appuyées sur de vastes réseaux de clientèles. À l'inverse, l'information passe sous silence les noms de Gramont ou d'Harcourt, restés fidèles au camp royal. La paix de Saint-Germain du 1^{er} avril entre la Cour et les Frondeurs termine cette courte période frondeuse de la *Gazette*. Renaudot voulait certainement conserver la mémoire des faits survenus dans la capitale. Révélateurs d'une crise passagère de l'autorité monarchique, leur publication n'offrait plus guère de danger.

Dorénavant, le périodique prend avec vigueur la défense de la monarchie contre ses adversaires et se fait l'inconditionnel auxiliaire de la reconquête royale contre les Frondeurs. Trois jours après l'arrestation des princes le 18 janvier 1650, il en livre une étonnante justification dans un *Extraordinaire* de dix-neuf pages⁶⁷ exposant sur la place publique les profondes dissensions au sein de la famille royale : un véritable réquisitoire contre Condé, dont le lecteur est fait spectateur et juge. En dépit d'une profusion de grâces royales, de « fommes d'argent confidérables que nous lui avons données chaque année, & toutes les augmentations de penfions pour lui ou pour fa famille, & pour fes proches qu'il a demandées », le roi constate avec regret que « tout a efté inutile, nulle grace, nulle application, nulle confiance n'ayant efté capable de mettre des bornes au dereiglement de fon

64. FEYEL, 1994, p. 236-263.

65. *Gazette* du 13 février 1649.

66. RETZ, 1992, p. 109.

67. *Lettre du Roy envoyée au Parlement de Paris, fur le fujet de la détention de Mefieurs les Princes de Condé & de Conty & Duc de Longueville.*

Ambition », tout cela faisant « voir clairement par beaucoup de circonstances remarquables, à quel point il estoit poffédé du desir de la Souveraineté ». Plus grave, le texte termine en affirmant que son « deffein estoit d'affoiblir & de mettre [...] bas l'autorité Royale ».

Surprenant choix de communication de la monarchie ! Cette lettre du roi, dont on imagine mal que Mazarin ne fut pas l'artisan, étonne par sa vigueur et son exaspération ; par elle, l'autorité royale crève l'abcès des tensions et des humiliations encourues tous ces derniers mois du fait des prétentions princières. Surtout, elle prend, pour la première fois, le public à témoin d'une querelle politique du plus haut niveau, le faisant d'un coup arbitre de la chose publique. On est encore loin, naturellement, du « tribunal de l'opinion », mais en s'expliquant ainsi devant le pays, l'autorité royale quête aussi son approbation. Un tel engagement du pouvoir par la voie de l'imprimé, qui ne fait guère partie des modes d'expression cérémoniels habituels de la monarchie traduit à l'évidence un moment de crise profonde de l'absolutisme, auxquels *Te Deum* et lits de justice ne peuvent plus remédier. Cette urgence de se faire comprendre est à rapprocher, à un autre niveau certes, de l'appel du 12 juin 1709, lorsque Louis XIV s'adresse aux Français pour leur expliquer que la poursuite de la guerre est rendue nécessaire par les demandes inacceptables des alliés. Dans les deux cas, l'explication devant la nation est une rupture avec un système de gouvernement qui repose largement sur le principe du secret⁶⁸. Tel est du moins l'avis de l'avocat général au parlement de Paris Omer Talon dont les *Mémoires* défendent jalousement le principe du secret des *arcana imperii* ; la publicité accordée à cette lettre du 21 janvier 1650 soulevait son indignation et trahissait le nécessaire « mystère » de l'État dont la conduite doit être couverte par le silence⁶⁹.

Le texte connut un tel succès à Grenoble que le libraire Nicolas en commanda des contrefaçons à son imprimeur habituel, Pierre Frémont⁷⁰ ; on peut supposer qu'une partie du royaume y accorda une attention semblable. Cette convaincante énumération des excès de Condé fut-elle efficace ? Le périodique assure qu'à sa réception, le parlement de Rouen a chargé, le 25 janvier, ses députés d'assurer le roi de leur fidélité⁷¹ ; ajoutons à cela qu'à son arrivée à Dieppe le 22 janvier, les bourgeois refusent de suivre la duchesse de Longueville dans la révolte. Dorénavant, le périodique apparaît plus que jamais comme un soutien de la communication monarchique ; ainsi, la nouvelle de Paris, du 21 mai 1650, reprend le contenu de la déclaration royale du 9 mai considérant la duchesse de Lon-

68. KLAITS, 1976 ; PETITFILS, 1995, p. 635-640.

69. CORNETTE, 1998, p. 163-200. Voir, également, BURGUIÈRE et REVEL, dir., 1989, p. 268.

70. Archives départementales de l'Isère, Registres du libraire Nicolas, H 964, 15 v^o.

71. *Extraordinaire* du 25 janvier 1650.

gueville, les ducs de Bouillon, le maréchal de Turenne, le prince de Marcellac et tous leurs alliés comme

« déffobéiffans, perturbateurs du repos public, rebelles, ennemis de l'Eftat & criminels de léze Majefté au premier chef [...] décheus de tous honneurs, offices, penfions, prérogatives, privilèges & droits, leurs terres & autres biens confifquez, & enjoint aux Officiers du Roy & à fes gens de guerre d'y tenir la main & de leur courir fus ».

Évidemment, cet engagement du périodique n'est pas sans risques, notamment lors des retournements de situation : en mars 1651, alors que Mazarin s'est enfui pour Brühl après avoir dû libérer les princes au Havre le 13 février, la *Gazette* doit à nouveau faire allégeance aux princes triomphalement rentrés dans la capitale : le 18 mars, elle rend hommage à la duchesse de Longueville, entrée dans Paris une semaine auparavant, ainsi qu'à la princesse de Condé, « ces deux vertüeufes Amazones ayans fourni d'un bel exemple à toutes les dames, pour n'avoir rien du tout obmis pour la liberté de leurs illuftres Efpoux ».

Pendant la Fronde des princes, la *Gazette* mobilise puissamment une information nationale : davantage parisienne en 1649 et 1651, provinciale ensuite, accompagnant la reconquête du royaume. Il faut noter cependant que cette mobilisation s'est faite dans un balancement subtil entre la défense de la fidélité monarchique et de fréquentes concessions, notamment anti-mazarines, au point de vue parlementaire et frondeur : les thèmes du bannissement du cardinal, du roi « prisonnier » de son parrain étaient largement répandus dans l'opinion ; en les reprenant, la *Gazette* ne s'est guère préoccupée de la persuader du contraire, mais sans doute s'agissait-il également de soigner un lectorat critique et méfiant. Bref, cela n'était sans doute pas son intention, mais sans le savoir, le périodique, tantôt espace neutre de publication de pièces contradictoires, tantôt suiviste et soumis à la force des courants, instillait au fil de ses pages les éléments d'une réelle initiation à la mécanique de la politique, qui sortait ainsi de la sphère réservée des hommes de pouvoir pour aboutir sur la place publique.

En somme, en ce milieu de xvii^e siècle, la *Gazette* apparaît bien comme l'expression d'une dualité, à la fois manifestation de l'autorité monarchique, témoin de son affirmation et de la centralisation du pouvoir, mais, d'une manière beaucoup moins maîtrisée, elle est également une formidable concession à l'exigence publique d'une information politique. Fils de la poste, le périodique traduit certes l'attribution d'un monopole de la diffusion des nouvelles en faveur de Renaudot ; mais avec le développement de l'information imprimée périodique depuis les années 1620, c'est bien toute la société européenne qui manifeste alors sa soif de nouvelles.

L'octroi du privilège à Renaudot ne serait que la tentative du pouvoir d'en prendre le contrôle, la seule parade à une évolution culturelle inéluctable.

Ce faisant, en concédant ce premier partage de l'information, la création de la *Gazette* constitue une étape décisive dans la création d'une sphère publique de l'expression politique et dans les progrès d'une mentalité critique à l'égard de la politique. Cela est particulièrement vrai pour le milieu du xvii^e siècle, dans un contexte difficile pour le pouvoir, qui voit la « politisation générale de l'imprimé » évoquée par Jouhaud⁷², et qui permet à la *Gazette* de Renaudot de revendiquer parfois une certaine autonomie et d'adopter, à l'occasion, une certaine liberté de ton. Étienne Thuau avait relevé que le rationalisme politique de Richelieu était travaillé de solides contradictions, qu'à côté de la réintroduction du sacré autour de l'État, la séparation de la politique et de la religion alimentait les progrès d'un rationalisme concret et libérateur en faveur d'une société bourgeoise⁷³ : suivant le même processus, en plaçant les actes du pouvoir sous le regard attentif des hommes, la création de la presse va également à l'encontre de l'affirmation de l'absolutisme de droit divin, dont elle révèle pleinement, au moment de la Fronde, la crise passagère.

Du côté du lecteur, cette délivrance périodique d'une information politique, géographiquement élargie à l'ensemble de la vie politique européenne, représente bel et bien une nouveauté, une rupture culturelle, probablement déterminante dans la lente formation d'une opinion provinciale que vont se disputer des périodiques de plus en plus nombreux. C'est ce rôle d'éducation des lecteurs, désormais spectateurs de la politique qui permettra aux philosophes du xviii^e siècle d'inventer le concept d'opinion publique si dommageable, à terme, pour la cause de la monarchie.

Stéphane HAFEMAYER
(décembre 1999).

72. JOUHAUD, 1985, p. 27.

73. THUAU, 1966.

LISTE DES RÉFÉRENCES

- ALBERT (Pierre), 1975, « Remarques sur les recherches en histoire de la presse », *Bulletin de la Section d'histoire moderne et contemporaine*, 9, p. 39-72.
- ALBERT (P.), 1987, « Renaudot et le journalisme », *Cahiers de l'Institut français de presse*, 1, sept., p. 29-41.
- ASCOLI (Georges), 1930, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française au xvii^e siècle*, Évreux, Imprimerie Henri Devé, 2 vol., repr. Genève, Slatkine Reprints, 1971.
- BAKER (Keith Michael), 1993, *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au xviii^e siècle*, 1^{re} éd. Cambridge University Press, 1990, ici trad. franç. de l'anglais Louis EVRARD, Paris, Payot.
- BÉLY (Lucien), 1999, *La Société des princes, xvi^e-xvii^e siècle*, Paris, Fayard.
- BONNEY (Richard), 1984, « Fronde des officiers. Mouvement réformiste ou rébellion corporatiste ? », *Revue xvii^e siècle*, 145, p. 323-340.
- BURGUIÈRE (André) et REVEL (Jacques), dir., 1989, *Histoire de France. 2 : L'État et les pouvoirs*, dir. Jacques LE GOFF, Paris, Seuil.
- CARRIER (Hubert), 1996, *Les Muses guerrières. Les mazarinades et la vie littéraire au milieu du xvii^e siècle. Courants, genres, culture populaire et savante à l'époque de la Fronde*, Paris, Klincksieck.
- CHÉRUÉL (Adolphe), 1860-1861, *Journal d'Olivier Lefèvre d'Ormesson*, Paris, Imprimerie impériale (Collection de documents inédits sur l'histoire de France), 2 vol.
- CHÉRUÉL (A.), 1879, *Histoire de France pendant la minorité de Louis XIV*, Paris, Hachette, 4 vol.
- CONSTANT (Jean-Marie), 1981, *Nobles et paysans en Beauce aux xvi^e et xvii^e siècles*, Lille, Service de reproduction des thèses, université Lille III.
- CORNETTE (Jöel), 1998, « "Deux soleils en la France". L'événement dans la théorie et la pratique de l'État royal au temps de Pierre de Bérulle et de Gabriel Naudé », in Serge BERNSTEIN et Pierre MILZA, éd., *Axes et méthodes de l'histoire politique*, Paris, Presses universitaires de France.
- DEPPING (Georges-Bernard), 1850-1855, *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, Paris, Imprimerie impériale, 4 vol.
- DOOLEY (Brendan), 1999, « Les réseaux d'information à Rome au xvii^e siècle », et INFELISE (Mario), « Le marché des informations à Venise au xvii^e siècle », in *Gazettes et information politique sous l'Ancien Régime*. Actes du colloque international de Lyon, 5-7 juin 1997, org. par Henri DURANTON et Pierre RÉTAT, prés. par Keith M. BAKER, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne.
- DUBOST (Jean-François), 1997, *La France italienne, xvi^e-xvii^e siècle*, Paris, Aubier.
- FEYEL (Gilles), 1982, *La Gazette en province à travers ses réimpressions, 1631-1752*, Amsterdam/Maarssen, Academic Publishers Associated/Holland University Press.
- FEYEL (G.), 1994, *L'Annonce et la nouvelle. La presse d'information en France sous l'Ancien Régime (1630-1788)*, thèse multigraph., Paris, université Paris IV, 5 vol., Oxford, Voltaire Foundation, 2001.

- FOGEL (Michèle), 1985, « Propagande, communication, publication. Points de vue et demande d'enquête pour la France des xvi^e-xvii^e siècles », in *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*, actes de la table ronde organisée par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome, 15-17 oct. 1984, Rome, École française de Rome.
- HABERMAS (Jürgen), 1986, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, 1^{re} éd. all. 1962, trad. franç. Marc B. DE LAUNAY, Paris, Payot (Critique de la politique), 1978, ici rééd. Paris, Payot.
- HAFFEMAYER (Stéphane), 1997, « Les gazettes de l'Ancien Régime. Approche quantitative pour l'analyse d'un espace de l'information », *Histoire & Mesure*, vol. XII, 1-2, p. 69-91.
- HAFFEMAYER (S.), 1998, *Presse périodique et développement de l'information dans la France du milieu du xvi^e siècle. La « Gazette » et ses lecteurs dauphinois de 1647 à 1663*, thèse multigr., Grenoble, université de Grenoble II, 3 vol.
- HAFFEMAYER (S.), 2002, *L'Information dans la France du xvi^e siècle. La Gazette de Renaudot de 1647 à 1663*, Paris, Honoré Champion.
- HICKEY (Daniel), 1993, *Le Dauphiné devant la monarchie absolue. Le procès des tailles et la perte des libertés provinciales. 1540-1640*, 1^{re} éd. Toronto, University of Toronto Press, 1986, ici trad. de l'angl. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- JOUANNA (Arlette), 1989, *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard.
- JOUHAUD (Christian), 1985, *Les Mazarinades, la Fronde des mots*, Paris, Aubier Montaigne.
- KLAITS (Joseph), 1976, *Printed propaganda under Louis XIV. Absolute monarchy and public opinion*, Princeton, Princeton University Press.
- KNACHEL (Philipp), 1967, *England and the Fronde. The impact of the English Civil War and Revolution on France*, New York, Cornell University Press.
- LLOYD (Moote), 1971, *The Revolt of the judges. The Parlement of Paris and the Fronde (1643-1652)*, Princeton, Princeton University Press.
- MANDROU (Robert), 1985, *De la culture populaire aux xvi^e et xviii^e siècles*, 1^{re} éd. Paris, Stock, 1964, ici rééd. Paris, Imago.
- MARTIN (Henri-Jean), 1969, *Livre, pouvoirs et société à Paris au xvi^e siècle (1598-1701)*, Genève, Droz, 2. t.
- MARTIN (Henri-Jean) et LECOCQ (Martine), 1977, *Livres et lecteurs à Grenoble. Les registres du libraire Nicolas (1645-1688)*, Genève, Droz, 2 vol.
- MARTIN (Henri-Jean) et CHARTIER (Roger), dir., 1982-1984, *Histoire de l'édition française*. T. I : *Le livre conquérant*; t. II : *Le livre triomphant, 1660-1830*, Paris, Promodis.
- PERNOT (Michel), 1994, *La Fronde*, Paris, de Fallois.
- PETITFILS (Jean-Christian), 1995, *Louis XIV*, Paris, Perrin.
- PINTARD (René), 1983, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du xvi^e siècle*, 1^{re} éd. Paris, Boivin et Cie, 1943, ici repr. Genève, Slatkine.
- RETZ (cardinal de), 1992, *Mémoires*, Paris, Arléa.
- SEGUIN (Jean-Pierre), 1961, *L'Information en France de Louis XII à Henri II*, Genève, Droz.
- SEGUIN (J.-P.), 1964, *L'Information en France avant le périodique. 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- SGARD (Jean), dir., 1991, *Dictionnaire des journaux, 1600-1789*, Paris, Universitas, 2 vol.

- SOMAIZE (Antoine Baudeau de), 1660, *Les Véritables Précieuses*, Paris, J. Ribou.
- THUAU (Étienne), 1966, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Armand Colin.
- TOLLET (Daniel), dir., 1996, *L'Europe des diètes au xvii^e siècle*. Mélanges offerts à M. le professeur Jean Béranger, Paris, SEDES (Regards sur l'histoire).
- VAILLÉ (Eugène), 1949, *Histoire générale des postes françaises*, Paris, Presses universitaires de France, 3 t.
- VARIN D'AINVELLE (Madeleine), 1965, *La Presse en France. Genèse et évolution de ses fonctions psycho-sociales*, Paris, Presses universitaires de France.
- VIRIEUX (Maurice), 1986, *Le Parlement de Grenoble au xvii^e siècle*, thèse multi-graph., Paris, université Paris IV.

LIBERTINISME ET PHILOSOPHIE

Isabelle MOREAU

L'emploi des termes « libertin », « libertinisme », « libertinage », pour être attesté dans des textes de la fin du ^{xvi}^e siècle et de la première moitié du ^{xvii}^e siècle, n'offre pas de légitimité méthodologique *a priori* au chercheur désireux de trouver une catégorie endogène à l'histoire des idées. Ces dénominations, passablement floues en elles-mêmes, sont aujourd'hui en partie héritières de la tradition critique et fonctionnent, en tant que telles, sur des présupposés méthodologiques qui ne se recoupent pas toujours. On comprend qu'une telle question engage la définition de l'objet d'étude dans ses composantes comme dans ses manifestations historiques. Sans reprendre les différentes étapes d'un débat qui reste ouvert¹, il convient de préciser simplement que de la définition, étroite ou élargie, du phénomène libertin dépendent ses bornes chronologiques². À ce travail de délimitation et de périodisation éventuelle du corpus, s'ajoute une interrogation sur la *nature* de l'objet d'étude. Les termes « libertin » et « libertinage » ont perdu progressivement toute connotation philosophique et religieuse pour ne plus désigner, au ^{xviii}^e siècle, que l'extrême liberté et le dérèglement des mœurs. Constaté cette évolution sémantique n'indique rien quant à la spécificité historique de cet objet. Faut-il distinguer, ou au contraire réunir dans une communauté d'analyse, un « libertinage » qui s'exprime dans les textes et un « libertinage de mœurs », autrement dit, des pratiques et des

1. Sur l'histoire de ces termes, voir Henri BUSSON, « Les noms des incrédules au ^{xvi}^e siècle », *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance*, t. XVI, 1954, p. 274-283. Pour le mot « libertin », voir l'ouvrage fondateur de Gerhard SCHNEIDER, *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1970, ainsi que la contribution de Jean-Claude MARGOLIN, « Réflexions sur l'emploi du terme "libertin" au ^{xvi}^e siècle », in *Aspects du libertinisme au ^{xvi}^e siècle*, actes du colloque international de Sommières, Paris, Vrin, 1974, p. 1-33. Voir aussi Jean WIRTH, « Libertins et épicuriens. Aspects de l'irréligion au ^{xvi}^e siècle », *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance*, t. XXXIX, 1977, p. 601-627. Pour les sources chrétiennes de la notion et son emploi apologétique, voir l'ouvrage de Louise GODARD DE DONVILLE, *Le Libertin des origines à 1665. Un produit des apologistes*, Paris/Seattle/Tübingen, Papers on French Seventeenth-Century Literature (Biblio 17), 1989. On se reportera, enfin, à l'article de Françoise CHARLES-DAUBERT, « Le libertinage érudit. Problèmes de définition », *Libertinage et philosophie au ^{xvi}^e siècle*, I, 1996, p. 11-25.

2. Sur ces questions de périodisation, voir F. CHARLES-DAUBERT, « Libertinage et recherche contemporaine », *XVII^e siècle*, n° spécial « Littérature, libertinage et philosophie au ^{xvii}^e siècle », 149, oct.-déc. 1985, p. 409-432, en part. p. 416 *sq.*

conduites de vie qui ressortissent de l'histoire des mentalités ? Quant aux textes eux-mêmes, faut-il établir une distinction entre la littérature et les poésies satiriques qui fleurissent au début du xvi^e siècle³ et une forme plus philosophique de libertinage : « libertinage érudit » ou encore « libertinisme », selon la terminologie retenue, au risque de dissoudre l'identité du phénomène libertin dans l'appellation générique (et anachronique) de « libre penseur » ?

Si nous ne prétendons pas répondre à ces questions, nous entendons en revanche être claire sur ce qui fera l'objet de cet article : le mot de « libertinisme » entend désigner ici cet objet d'étude spécifique à l'histoire des idées, à la croisée des approches littéraire, philosophique et historique des textes : un objet textuel donc, caractérisé dans son rapport ambivalent à la philosophie⁴. Le libertinisme peut ainsi se définir comme l'expression littéraire et philosophique d'une mise en cause du savoir *doxal* en tant qu'il entraîne les croyances communes : l'hiatus instauré entre l'« esprit écarté » et le « vulgaire » recoupe l'opposition attendue entre privé et public. Il prend acte de l'ébranlement des certitudes consécutif aux découvertes scientifiques en physique, en astronomie ou en anthropologie, et use d'une raison et d'une méthode d'analyse où prévaut le versant critique et démystificateur, au détriment de toute construction systématique. Il est, enfin, l'expression d'un rapport antagoniste ou conflictuel à la religion : c'est une pensée irréligieuse — diverse en ses manifestations — qui entend se servir des systèmes philosophiques pour nourrir une polémique sceptique, antimétaphysique et antithéologique.

Parce que l'on ne peut réduire le phénomène libertin à une école de pensée ou à un corps de doctrine homogène, l'alliage des vocables « libertinisme » et « philosophie » ne va pas de soi. On ne peut que constater l'hétérogénéité des arguments employés ressortissant de systèmes philosophiques les plus divers — sans que, pour autant, cette absence d'unité au sein des sources inspiratrices permette d'en conclure à l'inanité philosophique de ce courant de pensée, encore moins à l'incohérence de ses « sectateurs ». Mais il faut souligner que le libertin, pour n'avoir pas adopté l'écriture systématique propre à une philosophie de concepts, ne se pense pas moins comme philosophe et revendique, comme pratique philosophique à part entière, un style d'écriture qui fait la part belle à la fiction (au sens le plus large de production de l'imagination). Autrement dit, le rapport du libertinisme à la philosophie ne se comprend qu'à la mode libertine, c'est-à-dire de biais, à l'aide de deux notions : notion de reprise, d'une part ; de détournement, de l'autre.

3. Frédéric LACHÈVRE, *Bibliographie des Recueils collectifs de poésie publiés de 1577 à 1700*, Paris, Honoré Champion, 1901-1906, 4 vol. ; Id., *Le Libertinage au xvi^e siècle. Disciples et successeurs de Théophile de Viau*, Paris, Honoré Champion, 1909-1924, 11 vol., repr. Genève, Slatkine, 1968.

4. Si la distinction entre libertinage de mœurs et libertinage érudit a pu fournir à certains critiques une légitimité (morale) à leur objet d'étude, aucun jugement de valeur n'entre ici en ligne de compte. Le choix d'un vocable en -isme permet de résorber, en partie, les ambiguïtés constatées. En partie, car le mot « libertinisme », apparu brièvement dans l'apologétique protestante à la fin du xvi^e siècle, à propos de sectes similaires à celles dénoncées par Calvin et Farel quelque cinquante ans plus tôt, est, en effet, utilisé par les spécialistes du xvi^e siècle pour désigner les divers courants hétérodoxes apparus dans la mouvance de ces « libertins spirituels » — équivoque fâcheuse : on comprendra qu'il est impératif de ne pas amalgamer hétérodoxie et irréligion lorsque l'on s'emploie à étudier la pensée antichrétienne au xvi^e siècle.

Reprise : le libertinisme au xvii^e siècle, s'il ne fait pas école au sens académique du terme, renvoie en revanche à une certaine façon de se référer à une culture commune, de sélectionner au sein de la tradition certains arguments, plutôt que d'autres, pour se les approprier. Il faut alors bien distinguer ce qui relève de telle ou telle doctrine philosophique (comprise comme un argumentaire spécifique qui fait système), de la survivance de tel ou tel de ses arguments au sein de discours qui lui sont hétérogènes, parce que relevant d'une autre finalité.

Détournement : puisant largement dans la culture du paganisme gréco-latin⁵, les libertins projettent en retour leurs propres convictions sur les penseurs qu'ils utilisent. L'érudition libertine, sur ce plan, parce qu'elle sert à dissimuler et à diffuser des thèmes qu'il aurait été difficile de proposer autrement, se présente aussi comme une lecture et une interprétation nouvelle de l'Antiquité, même par rapport aux perspectives de la Renaissance. Inversement, les systèmes philosophiques qui s'élaborent au même moment ne peuvent pas ne pas tenir compte des problèmes récurrents soulevés par ces lectures irrévérencieuses — non tant pour les penseurs antiques, d'ailleurs, qu'en regard d'une tradition multiséculaire parvenue à intégrer l'Antiquité dans le christianisme. Enfin, les arguments et références ainsi détournés se retrouvent logiquement dans d'autres domaines de la philosophie, pénètrent la réflexion politique et viennent nourrir une production peut-être plus ouvertement « littéraire » — pensons aux romans de Cyrano de Bergerac — sans être moins philosophique. C'est dans ce va-et-vient que se comprend le mieux, à notre avis, le rapport complexe entretenu entre libertinisme et philosophie : un rapport tout de tensions, mais non d'indifférence.

Pour prendre la mesure d'un tel phénomène au sein de l'histoire des idées, une approche pluridisciplinaire n'est pas seulement recommandée, elle est une nécessité. On ne peut que se féliciter de constater la très réelle mise en œuvre, ces dernières années, d'une telle « circulation de matière », au sein même de la recherche⁶. En effet, le relatif désintérêt de la recherche française en matière de libertinisme et d'irréligion — désintérêt constaté en 1985 par Françoise Charles-Daubert, face à une Italie qui semblait avoir pris le relais des travaux de René Pintard et de Henri Busson — n'est plus tout à fait de mise⁷. La France tend à rattraper son retard — en

5. Pour un parcours critique de ces lectures libertines qui privilégient les doxographes et les historiens, comme Diogène Laërce et Diodore de Sicile, les moralistes, comme Plutarque et Lucien, qui s'ouvrent aussi à la pensée d'Épicure et de Sextus Empiricus et relisent Aristote, Cicéron ou Pliny l'Ancien à la lumière de préoccupations nouvelles, on se reportera aux travaux de Tullio GREGORY, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

6. Nous avons choisi de nous concentrer sur les recherches anglo-saxonne, italienne et française, qui présentent, en ce domaine, des caractères particuliers.

7. Voir F. CHARLES-DAUBERT, *art. cit. supra* n. 2, p. 419. Sa bibliographie fait une large place aux ouvrages, articles, recueils d'articles et traductions produits par la recherche italienne. Pour les travaux pionniers qui ont donné à la recherche ses cadres d'étude, on se reportera aux ouvrages de Jean-Roger CHARBONNEL, *La Pensée italienne au xvi^e siècle et le courant libertin*, Paris, Honoré Champion, 1917 ; H. BUSSON, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933 ; René PINTARD, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du xvi^e siècle*, 1^{re} éd. Paris, Boivin, 1943, réimpr. Genève, Paris, Slatkine, 1983. Ajoutons, avec l'ouvrage de G. SCHNEIDER, *op. cit. supra* n. 1, les livres de John Stephenson SPINK : *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, Londres, The Athlone Press, 1960, trad.

collaboration avec une Italie toujours aussi productive. Un rapide tableau des dernières initiatives universitaires, éditoriales et scientifiques devrait en témoigner.

Sur le plan universitaire, outre la récente mise au programme de l'agrégation d'un auteur comme Charles Sorel, divers *séminaires* sont sources de publications ponctuelles :

Séminaire « Espace public, censure et diffusion clandestine des idées aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles », à la bibliothèque Herzog August de Wolfenbüttel, sous la direction d'Edoardo TORTAROLO, proposé dans le cadre de l'école d'été de Wolfenbüttel. À paraître, *Epikureismus vom Humanismus bis zur Aufklärung. Recht, Moral und Politik*, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 23-24 novembre 2000, sous la direction de Gianni PAGANINI et d'Edoardo TORTAROLO, Verceil, Università del Piemonte Orientale.

Séminaire « Littérature et philosophie au ^{xvii}^e siècle », sous l'égide du Centre d'étude de la langue et de la littérature françaises des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, organisé par Emmanuel BURY et Jean-Charles DARMON (depuis septembre 1996). Une première série de contributions a été publiée sous le titre « Littératures et philosophie au ^{xvii}^e siècle. Nouvelles perspectives », *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, XXXV, 49, 1998. À paraître, le collectif *Littérature et philosophie à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2002, regroupant des contributions de divers participants du séminaire depuis 1997.

Séminaire « Histoire intellectuelle de l'Europe moderne. Secret et tromperie à l'époque moderne. Pratiques libertines », École des hautes études en sciences sociales-Centre de recherches historiques-Groupe de recherches interdisciplinaires sur l'histoire littéraire, sous la direction de Jean-Pierre CAVAILLÉ.

Des colloques et journées d'études sont également organisés :

« Libertins et esprits forts du ^{xvii}^e siècle. Quels modes de lecture ? », journée annuelle d'études organisée par Pierre-François MOREAU (ENS Lyon) et Antony McKENNA (CNRS-UMR 5037), 26 avril 2001, École normale supérieure Lettres et Sciences humaines, Lyon, in *Libertinage et philosophie au ^{xvii}^e siècle*, 6, 2002.

« Le doute philosophique. Philosophie classique et littérature clandestine », Journée clandestine annuelle organisée par Geneviève ARTIGAS-MENANT (UMR 8599) et Antony McKENNA (UMR 5037), 18 mai 2001, université de Créteil Paris XII, *La Lettre clandestine*, 10, mai 2002.

« Descartes et les libertins », journées organisées par le Centre d'études cartésiennes, en collaboration avec le Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées (CERPHI, ENS Fontenay) et le Centro di Studi su Descartes e il Seicento (université de Lecce), université Paris IV, 9 et 10 juin 2000.

franç. de Paul MEIER, *La Libre Pensée française de Gassendi à Voltaire*, Paris, Éd. sociales, 1966, et de Giorgio SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, 1^{re} éd. Rome, 1950, Florence, La Nuova Italia, 1983.

Sources antiques de l'irréligion moderne. Le relais italien (xv^e-xvii^e siècles), journées d'études des 3 et 4 décembre 1999, université de Toulouse-Le Mirail, actes publiés par Didier FOUCAULT et Jean-Pierre CAVAILLÉ, Toulouse, Presses de l'université de Toulouse-Le Mirail (coll. de l'E.C.R.I.T.), 6, juin 2001.

« Scepticisme et clandestinité », Dublin, sous la direction de Miguel BENÍTEZ et Gianni PAGANINI, et « Les livres penseurs et leurs adversaires », Dublin, sous la direction de James DYBIKOVSKI, tables rondes organisées dans le cadre du congrès des Lumières, parues sous le titre général *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, Honoré Champion, 2002.

« Le délit d'opinion à l'époque moderne. Du philosophe au colporteur », colloque international, automne 2004, Paris IV, sous la direction d'Antony McKENNA, en collaboration avec Geneviève ARTIGAS-MENANT, université de Sorbonne-Paris IV, CNRS URA 96.

« La communication manuscrite et l'évolution des idées à l'époque moderne », colloque international, septembre 2003, université de Genève, sous la direction de Maria-Cristina PITASSI, en collaboration avec Sarah HUTTON, British Society for the History of Philosophy (non confirmé).

« Philosophie clandestine. Recherches récentes », table ronde, juillet 2003, Los Angeles, organisée dans le cadre du congrès des Lumières, sous la direction d'Antony McKENNA et de Richard POPKIN.

« Les Lumières radicales. La transformation philosophique entre 1650 et 1750 », colloque international, automne 2004, École normale supérieure Lettres et Sciences humaines, Lyon, sous la direction de Pierre-François MOREAU, Catherine SECRETAN, Laurent BOVE et Antony McKENNA, en collaboration avec Jonathan ISRAËL, Princeton, USA.

À côté de ces manifestations, il faut noter l'émergence de collections universitaires spécialisées. L'édition de texte connaît, quant à elle, un regain de faveur, même si beaucoup reste à faire. Les principaux textes de la littérature libertine sont loin d'être tous disponibles et nombre de textes italiens attendent encore leur traduction.

Publications périodiques :

La Lettre clandestine, bulletin d'information sur la littérature philosophique clandestine à l'âge classique, sous la direction d'Olivier BLOCH et d'Antony McKENNA, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne (parution annuelle depuis 1992, avec mise à jour bibliographique : 9 numéros parus).

Libertinage et philosophie au xvii^e siècle, sous la direction d'Antony McKENNA et de Pierre-François MOREAU, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne (6 numéros parus).

Éditions modernes, collections :

Libre pensée et littérature clandestine, sous la direction d'Antony McKenna, Oxford/Paris, Voltaire Foundation/Honoré Champion.

English deism and free-thought, sous la direction d'Antony McKenna, Oxford, Voltaire Foundation.

Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, sous la direction de Winfried SCHRÖDER, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Éditions de textes, liste indicative :

Libertins du xviii^e siècle, vol. I, édition établie, présentée et annotée par Jacques PRÉVOT, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1998. Textes édités : Théophile DE VIAU, [*Théophile en procès*]; Gabriel NAUDÉ, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*; Tristan L'HERMITE, *Le Page disgracié*; Pierre GASSENDI, *Traité de la philosophie d'Épicure*, III^e partie : *L'éthique ou la morale*; Charles DASSOUCY, *Les Aventures de M. Dassoucy*; CYRANO DE BERGERAC, *L'Autre Monde. Les États et Empires de la Lune, Les États et Empires du Soleil*; [anonyme], *L'École des filles*.

Theophrastus redivivus, edizione prima e critica del testo latino, a cura di Guido CANZIANI e Gianni PAGANINI, Florence, La Nuova Italia, 1981-1982, 2 vol., à présent diffusion Milan/Paris, Franco Angeli Editore/Vrin.

CYRANO DE BERGERAC, *Œuvres complètes*. T. I : *L'Autre Monde ou les États et Empires de la Lune; Les États et Empires du Soleil; Fragment de physique*, édition critique, textes établis et commentés par Madeleine ALCOVER; t. II : *Lettres. Entretiens pointus. Mazarinades*, édition critique, textes établis et commentés par Luciano ERBA pour les *Lettres* et les *Entretiens pointus* et par Hubert CARRIER pour les *Mazarinades*; t. III : *Théâtre*, édition critique, textes établis et commentés par André BLANC, Paris, Honoré Champion, 2000-2001.

Jacques Vallée DES BARREAUX, *La Vie et les œuvres complètes de Jacques Vallée des Barreaux (1599-1673)*, par Marie-Françoise BAVEREL-CROISSANT, Paris, Honoré Champion, 2001.

Gabriel NAUDÉ, *Considérations politiques sur les coups d'État*, édité par Louis MARIN, Paris, Les Éditions de Paris, 1988 (précédé de L. MARIN, *Pour une théorie baroque de l'action politique*, p. 7-65).

G. NAUDÉ, *Considerazioni politiche sui colpi di stato*, précédé d'une « "Introduzione" a Gabriel Naudé » d'Alberto PIAZZI (p. 3-93), Milan, Giuffrè, 1992.

G. NAUDÉ, *Considérations politiques sur les coups d'État*, édité par Françoise CHARLES-DAUBERT, Hildesheim, Olms, 1993.

Samuel SORBIÈRE, *Relation d'un voyage en Angleterre, où sont touchées plusieurs choses, qui regardent l'estat des Sciences, & de la Religion, & autres matieres curieuses*, fac-similé de l'édition de Cologne, Pierre Michel, 1666, présenté par Louis ROUX, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1980.

S. SORBIÈRE, *Discours sceptiques*, édition critique établie et présentée par Sophie GOUVERNEUR, Paris, Honoré Champion, 2002.

Giulio Cesare VANINI, *Opere*, a cura di Giovanni PAPULI e Francesco Paolo RAIMONDI, Galatina, Congedo Ed., 1990.

Concernant le domaine particulier des manuscrits philosophiques clandestins, nous nous permettons de renvoyer aux bibliographies de la revue *La Lettre clandestine*, régulièrement mises à jour par Alain MOTHU⁸.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Au vu des rapports complexes entretenus entre libertinisme et philosophie, nous avons choisi de présenter notre mise à jour bibliographique autour de quatre grands axes : libertinisme et politique, libertinisme et morale, libertinisme et religion, libertinisme et science. Cette méthode n'est pas sans présenter quelques inconvénients (risques de recoupement ; ouvrages transversaux), mais elle nous a paru la plus à même d'offrir un instrument utile à la recherche. Le classement au sein de chaque rubrique se fait par ordre alphabétique.

Commençons d'emblée par le renvoi à quelques travaux fondateurs. L'ouvrage de René PINTARD constitue toujours une référence incontournable et une mine d'érudition pour le chercheur. On se reportera avec profit à sa mise au point méthodologique : « Les problèmes de l'histoire du libertinage, notes et réflexions », préface à la réédition du *Libertinage érudit dans la première moitié du xvii^e siècle*⁹. La synthèse de Françoise CHARLES-DAUBERT, « Libertinage et recherche contemporaine¹⁰ », est un « état des recherches » des premières années du siècle aux années quatre-vingt et une mise au point bibliographique de première importance — nous ne

8. Citons en outre : *Le Matérialisme du xviii^e siècle et la littérature clandestine*, actes de la table ronde des 6 et 7 juin 1980, dir. Olivier BLOCH, Paris, Vrin, 1982 ; *De bonne main. La communication manuscrite au xviii^e siècle*, éd. François MOUREAU, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1993 ; *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli xvii e xviii*, dir. Guido CANZIANI, Milan, Franco Angeli, 1994 ; Miguel BENITEZ, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996 ; Antony McKENNA, « Les manuscrits philosophiques clandestins à l'âge classique. Bilan et perspectives de recherches », *XVII^e siècle*, 192, juil.-sept. 1996, p. 523-535 ; ainsi que *La Philosophie clandestine à l'âge classique*, éd. Antony McKENNA et Alain MOTHU, Paris, Universitas, 1997. On se reportera aussi à l'article de Gianni PAGANINI, « Haupttendenzen der clandestinen Philosophie », in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd I : *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, hrsg. v. Jean-Pierre SCHOBINGER. Teil 1 : *Allgemeine Themen*, § 5, Bâle, Schwabe, 1998, p. 121-196 (avec une bibliographie très complète). Enfin, voir la *Bibliographia clandestina*, éd. Alain MOTHU : <http://www.vc.unipmn.it/~mori/e-texts/bibclan.htm>

9. R. PINTARD, *op. cit. supra* n. 7, p. XIII-XLIII. Cette mise au point, « Les problèmes de l'histoire du libertinage », a paru également dans *XVII^e siècle*, 127, avr.-juin 1980, p. 131-161. Le numéro de cette revue est entièrement consacré au thème « Aspects et contours du libertinage ».

10. Voir *art. cit. supra* n. 2.

reprendrons pas ses analyses, sauf renvoi ponctuel dans le cours de notre article. Du côté de la recherche italienne, l'article de Tullio GREGORY, « Il libertinismo della prima metà del Seicento, stato attuale degli studi e prospettive di ricerca¹¹ », constitue une synthèse tout à fait suggestive. Il faut signaler, enfin, un panorama récent de la recherche établi par Martin MULSOW¹², et la bibliographie établie par Sergio ZOLI¹³.

Libertinisme et politique

Un lieu commun de l'historiographie veut que la position des libertins — généralement taxés de conservatisme — se réduise à l'absolutisme, laissant leur entreprise critique s'arrêter au seuil du politique¹⁴. On assiste aujourd'hui à une réévaluation des données du problème. Le rapport des libertins à l'élaboration d'une pensée politique de la raison d'État est plus complexe qu'il n'y paraît et doit être envisagé au sein d'un processus global de laïcisation de la doctrine du droit et de l'État. Leur position se trouve, en effet, à la croisée de plusieurs traditions : celle du naturalisme italien de la Renaissance de source aristotélicienne et padouane, tel qu'il est attribué aux écrits de Cardan et Vanini ; celle de Hobbes quant à la nécessité de l'obéissance à l'ordre politique ; celle de Machiavel, via Charron et Vanini, quant aux moyens frauduleux d'obtenir cette obéissance. Elle apparaît irréductible à une simple défense et illustration de l'ordre monarchique et l'on assiste, de fait, au sein de la recherche actuelle, à la prise en compte croissante de son potentiel critique.

La remarque vaut pour le scepticisme. La polarisation de l'attention sur le lien scepticisme-religion s'est faite au détriment d'une étude de la rupture introduite entre morale et politique : le sceptique libertin, en déniait tout fondement théologique à l'État, lui refuse aussi une quelconque signification éthique. Une telle optique permet, d'une part, de créer un espace de liberté privé pour le sage, mais ouvre la voie, d'autre part, à une représentation tout extérieure du rapport du citoyen

11. Paru d'abord in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, atti del convegno di studio di Genova, 30 ott.-1 nov. 1980, Florence, La Nuova Italia, 1981, cet article a été repris sous le titre « Le libertinisme dans la première moitié du xvii^e siècle », in T. GREGORY, *op. cit. supra* n. 5, p. 13-62. Voir, également, les ouvrages de Domenico BOSCO, *Metamorfosi del « libertinage »*. *La « ragione esigente » e le sue ragioni*, Milan, Vita e pensiero, 1982, et de Sergio BERTELLI, *Il Libertinismo in Europa*, Milan/Naples, Ricciardo Ricciardi, 1980, « Presentazione », p. 3-24.

12. Martin MULSOW, « Cartesianismus, Libertinismus und historische Kritik », *Philosophische Rundschau*, Bd XLII, 1995, p. 297-314 (nous n'avons pu encore le consulter à ce jour).

13. Sergio ZOLI, *L'Europa libertina (secc. xvi-xviii). Bibliografia generale*, Florence, Nardini, 1997.

14. L'article de Lorenzo BIANCHI, « Libertinisme et conservatisme politique. Le cas de Gabriel Naudé », voir *infra*, p. 147, constitue une bonne synthèse de la position traditionnelle sur le sujet : le conservatisme politique des libertins est indéniable et s'explique par la séparation instaurée entre le privé et le public, le sage et le vulgaire. Certes, mais que penser alors d'un libertin comme Cyrano ? Sans même parler du rapport complexe de cet auteur à la Fronde, il manifeste, via Sejanus, un goût certain pour le régicide (et le parricide) et multiplie les épisodes politiques et les allusions à la « République » dans ses romans — qui n'ont rien d'utopique...

à l'État, ce qui, en l'absence de lien contractuel, ne peut laisser intactes les assises du pouvoir étatique. Le rationalisme critique d'un Gabriel Naudé contribue tout autant à ruiner l'ancrage éthique et juridique du politique. En effet, la théorie machiavélienne de l'origine et de l'utilisation politique des religions est intimement liée, d'une part, à l'explication naturaliste d'événements considérés comme surnaturels, d'autre part, à la négation des valeurs qui assuraient, entre autres, la fondation éthique, théologique et rationnelle du politique. Au fondement transcendant des institutions se substitue une légitimité interne : l'unique souci de la paix et de la sûreté, tel qu'on le trouve chez Machiavel ou Spinoza, ou dans une certaine tradition aristotélicienne.

Cette réévaluation de la position libertine, où le conservatisme apparent (légitimé par la nécessité du maintien de l'ordre) va de pair avec une critique des prétentions du politique à chercher d'autre légitimité qu'en lui-même, n'est cependant qu'un des aspects d'une recherche qui mesure mieux aujourd'hui l'originalité de la dimension éthique propre à la position adoptée par le libertin face à la sphère publique — nous aborderons ce deuxième aspect dans la section suivante.

Ce secteur reste largement marqué par le dynamisme de la recherche italienne, forte d'une longue tradition de pensée en ce domaine. Il faut signaler d'emblée la grande bibliographie sur la raison d'État (1860-1993), parue dans *Bollettino dell'Archivio della Ragione di Stato* (Naples), vol. I, 1993, p. 15-92.

Anna Maria BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milan, Istituto di Studi Storico-politici, Facoltà di Scienze politiche, 11, 1966.

A. M. BATTISTA, « Come giudicano la "politica" libertini e moralisti nella Francia del Seicento », in *Il Libertinismo in Europa*, sous la direction de Sergio BERTELLI, Milan/Naples, Ricciardo Ricciardi, 1980, p. 25-80.

Lorenzo BIANCHI, « Il libertinismo in Italia nel XVII secolo. Aspetti e problemi », *Studi Storici* (Rome, Gramsci Istituto), 3, 1984, p. 659-677.

L. BIANCHI, « Libertinisme et conservatisme politique. Le cas de Gabriel Naudé », *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken*, 14^e-15^e Jaargang, 1986-1987, 4, 1987, Bruxelles, Vrije Universiteit, p. 385-404.

Olivier BLOCH, « La contestation libertine des normes et valeurs traditionnelles du *Theophrastus redivivus* au médecin Gaultier », in *Ordre et contestation au temps des Classiques*, édité par Roger DUCHÊNE et Pierre RONZEAUD, actes du 21^e colloque du CMR 17, Marseille, juin 1991, Paris/Seattle/Tübingen, Papers on French Seventeenth-Century Literature (Biblio 17), 1992, t. II, p. 307-320.

Jean-Pierre CAVAILLÉ, « Gabriel Naudé, *Les Considérations politiques sur les coups d'État*. Une simulation libertine du secret politique? », *Libertinage et philosophie au XVIII^e siècle*, 2, 1997, p. 105-129.

J.-P. CAVAILLÉ, *Louis Machon. Une apologie pour Machiavel*, Florence, Publication of the European University Institute, 4, 1998.

J.-P. CAVAILLÉ, « La Mothe Le Vayer, libertinage et politique dans le *Dialogue traitant de la politique sceptiquement* », in *Materia Actiosa. Antiquité, âge classique, Lumières*. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch, Paris, Honoré Champion (Champion-Varia), 2000, p. 121-143.

- J.-P. CAVAILLÉ, *Dis/simulations. Religion, morale et politique au xvii^e siècle. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto*, Paris, Honoré Champion, 2001.
- Françoise CHARLES-DAUBERT, « Le libertinage érudit et le problème du conservatisme politique », in *L'État baroque, 1610-1652*, sous la direction d'Henri MÉCHOULAN, Paris, Vrin, 1985, p. 179-203.
- F. CHARLES-DAUBERT, *Les Libertins érudits en France au xvii^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France (Philosophies), 1998, en part., p. 48-65 et 92-96.
- Vittor Ivo COMPARATO, « Il pensiero politico dei libertini », in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, sous la direction de Luigi FIRPO. Vol. IV : *L'Età moderna*, Turin, Unione tipografico-editrice torinese, 1980, p. 95-164.
- Jean-Charles DARMON, « Prudence politique et droit de propriété privée selon Bernier. Pour une analyse utilitariste de la décadence des États du Grand Mogol », *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, 3, 1999, p. 123-142. On se reportera à la section « Libertinisme et morale » (*infra*, p. 149-152) pour une bibliographie précise sur les thèmes de l'utilité et de l'intérêt, à la croisée des domaines politique et moral.
- Carlo DIONISOTTI, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Turin, Einaudi, 1980.
- Eugenio DI RIENZO, *La Morte del Carnevale. Religione e impostura nella Francia del Cinquecento*, Rome, Bulzoni, 1989.
- Nannerl O. KEOHANE, *Philosophy and the State in France. Renaissance to Enlightenment*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980, en part. la 2^e partie sur le rapport entre libertinisme et absolutisme, « Interest and Prudence. The State and the Sage », p. 119-237.
- Gianni PAGANINI, « Temps et histoire dans la pensée libertine », *Archives de philosophie*, t. XLIX, 1986, p. 583-602.
- G. PAGANINI, « "Legislatores" et "impostores". Le *Theophrastus redivivus* et la thèse de l'imposture des religions au milieu du xvii^e siècle », in *Sources antiques de l'irréligion moderne...*, *op. cit. supra* p. 143, p. 181-218.
- Adriano PESSINA, « Virtù e storia nella riflessione politica di Gabriel Naudé », *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, *op. cit. supra* n. 11, p. 287-295.
- Giuliano PROCACCI, « Un apologista machiavelliano del *Grand Siècle* : Louis Machon », in *Id.*, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Rome, Bari, Laterza, 1995.
- Michel SENELLART, *Les Arts de gouverner*, Paris, Seuil, 1994, en part., p. 230-244 sur Naudé.
- Giorgio SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, 1^{re} éd. Rome, 1950, 2^e éd. revue et augmentée avec une importante mise à jour bibliographique, Florence, La Nuova Italia, 1983.
- G. SPINI, « Alcuni appunti sui libertini italiani », in S. BERTELLI, *op. cit. supra* n. 11, p. 117-124.

Domenico TARANTO, « Libertinismo e assolutismo, un rapporto critico ? », *Il Pensiero Politico* (Florence), anno XXII, 2, 1989, p. 264-277.

D. TARANTO, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milan, Franco Angeli, 1994.

Yves-Charles ZARKA, « Raison d'État, maximes d'État et coups d'État chez Gabriel Naudé », in *Raison et déraison d'État*, sous la direction de Y.-C. ZARKA, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 151-169.

Libertinisme et morale

Le libertinisme, comme il a été dit, est inséparable d'un travail de relecture — travail de *reprise* et de *détournement* d'un fond commun constitué par les penseurs de l'Antiquité — qui entreprend de séparer définitivement christianisme et culture antique : cette dernière devient alors l'expression d'une raison parfaitement mondaine consciente de ses limites, le lieu où s'épanouit une sagesse tout humaine et une féconde réserve d'arguments contre les superstitions, les mythes et les traditions religieuses. La relecture de l'Antiquité a cet autre effet qu'elle transforme les doctrines philosophiques en recueils de lieux : la constitution de riches doxographies répond à l'exigence précise d'indiquer la diversité existant non seulement entre les différentes écoles philosophiques mais également au sein d'une nature humaine qui n'a plus rien d'homogène. Un tel procédé, en s'élevant contre les prétentions totalisantes de la raison dogmatique, conduit à un relativisme moral radical : d'une part, il combat efficacement la prétention humaine à se croire au centre de la création en dénonçant ses illusions anthropocentriques ; d'autre part, il ruine l'argument du consentement universel, sur lequel s'appuie la tradition chrétienne pour prouver la théologie naturelle, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, et le remplace par le règne tout-puissant de la coutume et de l'opinion. Le relativisme critique conduit ainsi à une réduction en termes historiques des religions comme des lois éthiques — qui n'ont, de fait, plus aucun fondement universel et transcendant.

Au croisement de ces diverses problématiques, Charron reste une référence incontournable : la *Sagesse*, qui connaît une vogue certaine au *xvii^e* siècle, est lue comme la défense et la mise en œuvre d'une sagesse entièrement humaine et d'un relativisme qui vise, à travers la critique des lois et des valeurs universelles, le dogmatisme, les superstitions, les religions. Mais si la dissociation entre éthique et religion se répercute sur la sphère politique¹⁵, on comprendra qu'elle renvoie également à des enjeux anthropologiques et éthiques spécifiques. Le « naturalisme » qui soutient les thèses libertines, au sens le plus large de disposition intellectuelle portant à référer toute cause à la nature, dessine l'horizon fini dans lequel s'intègre tout comportement humain et propose les cadres d'une éthique antistoïcienne liée à la recherche du plaisir ou du « divertissement » dans les limites de ce monde.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire les travaux les plus récents menés par tout un courant de la recherche sur les « passions libertines », sur leur statut et leur

15. Voir *supra*, p. 145.

rôle tant sur le plan des mœurs que sur le plan philosophique. On se reportera notamment au volume *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle* sur « Les passions libertines »¹⁶. L'analyse des passions y apparaît comme un aspect essentiel de la « réhabilitation de la nature humaine », nature innocente appelée à s'épanouir dans l'exercice de toutes ses facultés. Ainsi mises en avant, elles sont tout à la fois le fondement de la vie sociale et de la vie politique ; et ce qui en assure le fonctionnement — bon ou mauvais. Dévoquées, elles fondent les superstitions et suscitent la tyrannie. Ainsi l'une des théories qui donnaient de la religion une explication naturelle — en la rapportant à la crainte éprouvée par les premiers hommes — s'articule aussi à une réflexion d'ordre anthropologique : « La crainte serait la passion fondamentale à l'origine de la croyance aux dieux et à leur pouvoir¹⁷. » Nulle incompatibilité avec la théorie de l'imposture politique des religions : au contraire, puisqu'elle permet d'ancrer au cœur de la nature humaine cette force de la superstition qui assure aux politiques le caractère éminemment manipulable du « vulgaire ». Mais si la réflexion anthropologique sur les passions apparaît comme ce qui permet d'assurer une légitimité indéniable à une politique de l'ordre (légitimité de la coercition pour contenir ces ferments de désordre que sont les passions) et possède une utilité pratique réelle (c'est parce qu'il en a connaissance que le bon politique sait gouverner le peuple), elle ouvre aussi sur la définition d'une *éthique libertine* qui ne condamne pas les passions mais sait en jouer et s'en amuser, voire s'en servir au nom de la recherche de l'utile — passion fondamentale appelée à un brillant avenir. Partisan de l'ordre public, le sage saura élaborer pour son propre compte une éthique sachant subordonner le bien public à son bien propre, une éthique visant à l'accomplissement privé, individuel, de ces mêmes passions que le politique était censé réprimer, ou tout au moins, contenir¹⁸.

La démarche est intéressante, d'autant qu'elle donne une certaine consistance aux positions éthiques assumées par les libertins, souvent taxés, en ce domaine, d'opportunisme moral, voire d'inconséquence philosophique. Elle rejoint une tendance récente qui accorde une attention accrue à l'anthropologie sceptique, centrée sur l'irrésolution, et à l'éthique sceptique qui en découle — parties autant méconnues qu'injustement décriées de cette philosophie. Si le libertinisme ne peut se réduire à la seule philosophie sceptique, on ne peut qu'applaudir à une revalorisation philosophique de cet objet d'étude — nous pensons ici, notamment, aux récents travaux de Sylvia Giocanti sur le scepticisme de La Mothe Le Vayer. On observerait une démarche similaire pour un autre grand courant philosophique qui alimente le libertinisme : l'épicurisme. Si, sous l'impact des travaux d'Olivier Bloch et de Gianni Paganini, notamment, la spécificité de la théorie politique de Gassendi commence à apparaître à l'horizon des recherches actuelles, il importe d'évaluer, dans ses « marges » — chez Cyrano de Bergerac ou Saint-Évremond, par exemple —, ce que les références au Jardin permettent de thématiser. Nous renvoyons ici aux travaux

16. *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, 4, 2^e partie, 2000.

17. Pierre-François MOREAU, « La crainte a engendré les dieux », *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, 4, 2000, p. 147-153.

18. On se reportera notamment à l'article de Sophie GOUVERNEUR, « Samuel Sorbière, ou la réhabilitation libertine des passions », *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, 4, 2000, p. 183-197.

de Jean-Charles Darmon sur l'épicurisme et sa fortune philosophique et littéraire au XVII^e siècle. En matière de réflexion politique ou morale, les notions d'« intérêt » et d'« utilitas » apparaissent centrales, à la croisée de relectures antiques et d'anthropologies nouvelles. Là encore, le libertinisme offre un regard original sur une notion qui n'est plus perçue comme un principe vicieux en soi mais comme une donnée inévitable et naturelle, constitutive d'une économie raisonnée des plaisirs, pour le sage, et partie intégrante de la société juridico-politique et des pratiques de pouvoir qu'elle induit.

On se reportera aux études suivantes :

Anna Maria BATTISTA, « Morale "privée" et utilitarisme en France au XVII^e siècle », *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, herausgegeben von Roman SCHNUR, Berlin, Duncker und Humblot, 1975, p. 87-119.

Domenico BOSCO, *Morale della politica e individualismo nel Grand Siècle. Da Machiavelli a Bayle*, Milan, C.U.S.L., 1984.

Jean-Charles DARMON, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle en France. Études sur Gassendi, Cyrano, La Fontaine, Saint-Évremond*, Paris, Presses universitaires de France (Perspectives littéraires), 1998.

J.-C. DARMON, « Le gassendisme frivole de Saint-Évremond », in *Gassendi et l'Europe, 1592-1792*, édité par Sylvia MURR, Paris, Vrin, 1997, p. 57-70.

J.-C. DARMON, « Le Jardin et la Loi. De l'utilité comme fondement du droit et du politique chez Pierre Gassendi », *Littératures classiques*, numéro spécial, « Droit et littérature », textes recueillis et présentés par Christian BIET, 40, automne 2000, p. 53-73.

J.-C. DARMON, « Variations néo-épicuriennes sur l'utilité des lois dans l'histoire d'un peuple. L'exemple de Saint-Évremond », in *Le Droit à ses époques (de Pascal à Domat)*, université Blaise-Pascal, actes du colloque « Domat et sa postérité », Clermont-Ferrand, 19-21 septembre 1996, édité sous forme de CD-Rom, CERHAC, sous la direction de Dominique DESCOTES (UMR 5037).

J.-C. DARMON, « L'intérêt, la politique et l'histoire. Effets de sens néo-épicuriens », in *Entre Baroque et Lumières. Saint-Évremond (1614-1703)*, actes du colloque de Cerisy, 25-27 septembre 1998, textes réunis par Suzanne GUELLOUZ, Caen, Presses de l'université de Caen, 2000.

Sylvia GIOCANTI, « La perte du sens commun dans l'œuvre de La Mothe Le Vayer », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 1, 1996, p. 27-52.

S. GIOCANTI, « La Mothe Le Vayer. Modes de diversion sceptique », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 2, 1997, p. 33-48.

S. GIOCANTI, *Penser l'irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Paris, Honoré Champion, 2001.

Tullio GREGORY, *Etica e religione nella critica libertina*, Naples, Guida, 1986, p. 11-70, réédité sous le titre « Éthique et religion dans la critique libertine », in *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, op. cit. supra n. 5, p. 81-112.

Gianni PAGANINI, « L'anthropologie naturaliste d'un esprit fort. Thèmes et problèmes pomponaciens dans le *Theophrastus redivivus* », *XVII^e siècle*, 149, octobre-décembre 1985, p. 349-378.

G. PAGANINI, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991.

G. PAGANINI, « Libertins érudits. Des "libertins spirituels" aux "esprits forts" », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique CANTO-SPERBER, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 836-842.

Libertinisme et religion

L'extension polémique du mot « libertin » ne facilite pas une caractérisation claire de ce qu'il recouvre, en particulier dans son rapport à la religion. La recherche actuelle reste en partie tributaire des figures de « libertins » construites par les apologistes François Garasse et Marin Mersenne dans les années 1620 : si la *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1623) du père Garasse constitue un tournant majeur parce qu'elle assure la fortune du mot, elle entérine, du même coup, son usage critique — et son flottement sémantique. Le mot se prête, de fait, à maints glissements de sens et en vient à s'appliquer à tout individu voulant se libérer de quelque contrainte que ce soit. Or, il ne nous semble pas que l'on puisse, sans risque, confondre affranchissement et insoumission, et encore moins hétérodoxie et libertinage au *xvii^e* siècle.

On rappellera d'abord que l'impiété (insoumission, voire agressivité envers la religion et absence de foi) est, pour les apologistes du début du *xvii^e* siècle, une composante essentielle du libertin — c'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est « apprentif de l'athéisme ». Que l'on retrouve, par ailleurs, sous le « libertin » de l'apologétique, la figure du « persécuteur de la foi », patron et prototype, depuis Bède le Vénérable, de tous les ennemis de l'Église, n'implique pas qu'il faille dénier au référent toute réalité historique¹⁹.

Ensuite, si l'hétérodoxie se revendique comme seule orthodoxie relativement à une religion instituée perçue comme non légitime, l'irréligieux, au sens strict, se situe sur un autre plan. Nous avons ici l'une des pierres d'achoppement du discours critique, et pour nous, une composante essentielle du libertinisme au *xvii^e* siècle : la

19. La double étymologie, païenne et chrétienne, du mot « libertin » contribue au débat, selon que l'on met l'accent sur la dimension d'affranchissement, de liberté conquise, en se référant à l'étymologie latine et à son sens social et moral, ou que l'on rappelle derrière la figure du libertin celle de l'hérétique biblique. Voir les analyses de L. GODARD DE DONVILLE, *op. cit. supra* n. 1, p. 23-26 et chap. I et II. Le grand apport de cette thèse réside dans l'éclairage apporté aux sources chrétiennes de la notion, sources qui nous paraissent essentielles en ce qu'elles recentrent la figure du libertin sur son impiété, au détriment d'une revendication de liberté trop floue pour être réellement pertinente — nous ne la suivrons pas, cependant, dans ses conclusions : si l'apologétique finit par construire un véritable personnage de libertin, il nous paraît surprenant d'en inférer la non-existence du phénomène historique, même complexe et divers en ses manifestations.

possibilité d'une expression philosophique cohérente de positions antichrétiennes. Le débat, lancé dans les années quarante par Lucien Febvre²⁰, en réponse à la thèse d'Abel Lefranc qui faisait de Rabelais un libre penseur moderne, porte sur la possibilité de l'existence d'une incroyance qui dépasse le stade de l'expression brute du « désespoir ». La question touche, bien évidemment, au rapport entre tradition aristotélicienne, philosophies antiques concurrentes et développement d'un athéisme doctrinal au sein de la culture occidentale. Febvre renvoie à plus tard l'émergence de systèmes de pensée cohérents, argumentés et athées, par manque d'outillage conceptuel, faisant ainsi bon marché de l'influence de certains systèmes philosophiques antiques, de la philosophie padouane et de l'averroïsme. Cependant, si affirmatif pour le xvi^e siècle, du moins dans cet ouvrage, il se montre plus nuancé pour une époque postérieure. Et s'il prouve que le xvi^e siècle est « un siècle qui veut croire », Henri Busson, dès 1922, démontre que la Renaissance jette les bases du rationalisme et de l'athéisme en reprenant des penseurs de l'Antiquité païenne comme Lucien, Julien, Celse ou encore Averroès²¹.

Sans retracer l'histoire de ces débats, qui se poursuivent encore aujourd'hui, on peut simplement signaler les travaux menés par Paganini sur cette somme de l'athéisme que constitue le *Theophrastus redivivus*. Ils ont largement démontré, à notre avis, l'importance de la tradition naturaliste, nourrie d'aristotélisme averroïste et de machiavélisme, pour le libertinisme au xvii^e siècle : « [...] le *Theophrastus redivivus* est là pour attester que, si ni Averroès, ni Pomponazzi, ni Cardan, ni Machiavel, ni Bodin, ni Vanini ne furent aucunement athées au sens rigoureux et complet du mot, ce fut cependant en lisant leurs œuvres qu'on pouvait quand même le devenir, dans une acception véritable et philosophique (et même en écrivant latin, quoi qu'en dise Febvre), et surtout sans qu'il fallût attendre l'avènement du cartésianisme ou la montée de la vague spinoziste²². »

À l'articulation du libertinisme et de l'irrégion, se trouve aussi l'hypothèse fidéiste, autre pomme de discorde parmi les critiques. Cette hypothèse, dont la fortune doit beaucoup à la grande synthèse offerte par Richard Popkin²³, déplace le

20. Lucien FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au xvi^e siècle. La religion de Rabelais*, 1^{re} éd. 1942, Paris, Albin Michel (L'Évolution de l'humanité), 1968.

21. Voir H. BUSSON, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, 1^{re} éd. 1922, Paris, Vrin, 1957. Il a largement contribué au débat en incluant, dans les rééditions de son ouvrage (éd. de 1957 et de 1971) une critique des thèses de L. Febvre. Voir aussi, entre autres, Jean WIRTH, *art. cit. supra* n. 1 ; François BERRIOT, *Athéismes et athéistes au xvi^e siècle en France*, Paris, Cerf, 1984, 2 vol. Pour une évaluation très différente du problème, voir l'article de Paul Oskar KRISTELLER, « Le mythe de l'athéisme de la Renaissance », *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance*, t. XXXVII, 1975, p. 337-348 (trad. de « The myth of Renaissance atheism and the French tradition of free thought », *Journal of the History of Philosophy*, 1968, p. 233-343).

22. G. PAGANINI, « "Legislatores" et "impostores". Le *Theophrastus redivivus* et la thèse de l'imposture des religions au milieu du xvii^e siècle », in *Sources antiques de l'irrégion moderne...*, *op. cit. supra* p. 143, p. 181-218, citation p. 209.

23. Richard POPKIN, *The History of scepticism from Erasmus to Spinoza*, 1^{re} éd. *The History of scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum & C^o, 1960, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1979 pour l'éd. révisée et étendue retenue pour la trad. franç. par Christine HIVET, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

débat sur le terrain du scepticisme : pour Popkin, le scepticisme développé à l'égard des arguments rationnels concernant les vérités de foi n'est pas une preuve d'incroyance ; il sert plutôt à mettre la foi à l'abri de la discussion et donc de la discorde ; c'est pourquoi l'on ne peut douter de la sincérité des professions de foi qui accompagnent ces reprises du scepticisme antique. Sans entrer dans les détails de la querelle, qu'il nous suffise d'en pointer ici les enjeux principaux. Le phénomène libertin au xvii^e siècle ne peut en aucun cas se réduire à la seule expression d'une philosophie particulière, en l'occurrence le scepticisme moderne, mais on ne peut nier que cette dernière ne soit une des voies privilégiées du libertinisme. Sans remettre formellement en cause la possibilité d'un fidéisme sceptique « authentique »²⁴, il est impératif d'en éprouver la compatibilité avec les présupposés théoriques et méthodologiques adoptés : il n'est pas sûr que l'alliance entre scepticisme et foi aille toujours de soi au xvii^e siècle. Le fidéisme sceptique s'applique à distinguer la philosophie de la foi, tout en gardant le souci de penser l'une par rapport à l'autre : l'abdication de la raison se fait au profit de la foi, apte à mener le croyant à une certitude fiable. Rien de tel, en ce qui concerne un pyrrhonisme philosophique cohérent, qui fait de la difficulté de croire un obstacle insurmontable à la fermeté de la foi²⁵. À prendre en compte l'environnement historique, et non plus conceptuel, ajoutons que le geste fidéiste ne revêt pas la même signification avant et après l'offensive de la Contre-Réforme — ce qui pouvait légitimement s'inscrire dans la mouvance d'un évangélisme d'inspiration paulinienne, relève ensuite, nous semble-t-il, de la provocation pure. Tout scepticisme moderne n'est pas à comprendre comme une propédeutique à la foi.

L'enjeu de ces différents débats est important et touche à la cohérence et à la consistance philosophique des auteurs concernés. La bibliographie qui suit présente les ouvrages ressortissant aux différents partis en présence dans la réflexion historiographique actuelle :

Recherches sur le xvii^e siècle. T.VI : *Libertinage et incrédules (1665-1715)*, sous la direction d'André ROBINET, avec la collaboration de Pierre CLAIR, Paris, Éditions du CNRS, 1983.

Atheism from the Reformation to the Enlightenment, édité par David WOOTTON et Michael HUNTER, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Scepticism and irreligion in the 17th and 18th centuries, édité par Richard POPKIN et Arjo VANDERJAGT, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1993.

24. L'historien des idées, quoi qu'il en dise, ne peut juger de l'authenticité ou de la sincérité d'une posture relevant de la foi. Il ne peut qu'en évaluer la cohérence sur le plan des idées.

25. Le numéro 6, mars 1997, de la revue, *Documents, archives de travail et arguments*, éd. par le CERPHI (dir. P.-F. Moreau) École normale supérieure de Fontenay/Saint-Cloud, est consacré à l'*Histoire du scepticisme* de R. Popkin et comprend les articles suivants : Frédéric BRAHAMI, « L'articulation du scepticisme religieux et du scepticisme profane dans l'*Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, de R. Popkin » (p. 3-11) ; Sylvia GIOCANTI, « Histoire du fidéisme, histoire du scepticisme ? » (p. 13-28) ; Sophie ROUX, « Quelques remarques sur la catégorie de scepticisme modéré » (p. 29-46). Voir aussi les mises au point critiques dans « Histoire du scepticisme. De Sextus Empiricus à Richard H. Popkin », *Revue de synthèse*, t. CXIX, 4^e sér., 2-3, avril-sept. 1998 ; et les analyses de S. GIOCANTI concernant le scepticisme de La Mothe Le Vayer, dans son ouvrage *Penser l'irrésolution*, op. cit. supra p. 151. Voir enfin le recueil de P.-F. MOREAU, *Le Scepticisme au xvi^e et au xvii^e siècle*, Paris, Albin Michel (Le Retour des philosophes antiques à l'âge classique), 2001.

- Heterodoxy, Spinozism, and free-thought in early eighteenth-century Europe. Studies on the « Traité des trois imposteurs »*, édité par Silvia BERTI, Françoise CHARLES-DAUBERT et Richard POPKIN, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1996.
- Sources antiques de l'irrégion moderne. Le relais italien (xvi^e-xvii^e siècles)*, op. cit. supra p. 143, notamment l'article de Jean-Pierre CAVAILLÉ, « L'historiographie de l'irrégion. Le relais italien », p. 3-13, et celui de Gianni PAGANINI, « Le Theophrastus redivivus et la thèse de l'imposture des religions », p. 181-218, en particulier p. 206 sq., « Pour une histoire de l'athéisme à part entière ».
- François BERRIOT, *Athéismes et athéistes au xvi^e siècle en France*, Lille, Le Cerf, 1984, 2 vol.
- F. BERRIOT, *Spiritualités, hétérodoxies et imaginaires. Études sur le Moyen Âge et la Renaissance*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1994, en particulier partie III, « De la spiritualité à l'hétérodoxie ».
- Frédéric BRAHAMI, *Le Travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, Presses universitaires de France (Pratique théorique), 2001.
- Michael J. BUCKLEY, *At the origins of modern atheism*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1987 (compte rendu critique par Alan Charles KORS, dans *Eighteenth Century Studies*, vol. XXII, 4, 1989, p. 614-617; voir aussi James E. FORCE, « The origins of modern atheism », *Journal of the History of Ideas*, L, 1989, p. 152-153).
- Tullio GREGORY, « Theophrastus redivivus ». *Erudizione e ateismo nel Seicento*, Naples, Morano, 1979. Cette étude contient l'interprétation historique la plus riche et la plus documentée de l'ouvrage.
- Jean-Michel GROS, « Le masque du "scepticisme chrétien" chez La Mothe Le Vayer », *Libertinage et philosophie au xvi^e siècle*, 5, 2001.
- Jonathan ISRAËL, *The Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity (1650-1750)*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Alan Charles KORS, *Atheism in France, 1650-1729*, Princeton, Princeton University Press, 1990-1993, 2 vol.
- Hélène OSTROWIECKI, *Érudition et combat antireligieux au xvi^e siècle. Le cas du « Theophrastus redivivus »*, thèse de doctorat, Paris X-Nanterre, 1995.
- H. OSTROWIECKI, « La Bible des libertins », *XVII^e siècle*, 194, janv.-mars 1997, p. 43-56.
- Gianni PAGANINI, « Bonheur, passions et intérêts. L'héritage des libertins », in *L'État classique*, édité par Henri MÉCHOULAN et Joël CORNETTE, Paris, Vrin, 1996, p. 71-92.
- G. PAGANINI, « "Pyrrhonisme tout pur" ou "circoncis"? La dynamique du scepticisme chez La Mothe Le Vayer », *Libertinage et philosophie au xvi^e siècle*, 2, 1997, p. 7-31.
- Raymond TROUSSON, *Histoire de la libre pensée, des origines à 1789*, Bruxelles, Espaces de libertés (Éditions du Centre d'Action laïque), 1993.

David WOOTTON, « Lucien Febvre and the problem of early modern unbelief », *The Journal of Modern History*, vol. LX, 1988, p. 695-730, en particulier, p. 703-707.

Libertinisme et science

On ne peut penser le développement des savoirs indépendamment du vivier historique et culturel qui le nourrit. Une attitude implicitement positiviste a cependant longtemps prévalu, qui a considéré le libertinisme à l'aune de son érudition, tout en assimilant plus ou moins ouvertement modernité et cartésianisme, révolution scientifique et science mécaniste. Cette approche a conduit à séparer l'étude de la science classique, ses grands développements et ses principaux hérauts (Galilée, Descartes, Huygens, Newton), des manifestations érudites d'un libertinisme « englué » dans sa tradition. Or, il nous paraît réducteur de ne voir dans l'érudition qu'un passéisme de mauvais aloi, sans prendre en compte sa très réelle dynamique gnoséologique. L'ajustement ne peut se faire qu'à condition d'accepter que l'engagement « rationaliste » du libertinisme puisse parcourir d'autres chemins que ceux de la raison dogmatique et se développe dans la lignée de l'enseignement sceptique comme méthode d'analyse historique et empirique consciente des limites de la raison humaine, cet « instrument utile dans un horizon humain où connaître c'est décrire *historico stilo*, sans tentations systématiques et totalisantes²⁶ ». La remarque vaut pour les manuscrits philosophiques clandestins au tournant du siècle : si le phénomène est relativement tardif (hormis le cas du *Theophrastus*), la science que ces écrits véhiculent n'est pas forcément la plus avancée. Et, s'ils ne sont pas tous anti-cartésiens, ils poursuivent en revanche, pour la plupart, la tâche entreprise par le courant libertin : rétablir des traditions matérialistes, déistes ou athées, reliant — par-delà la coupure cartésienne — sources anciennes et hétérodoxie moderne.

La pratique constante de la reprise, en dévoilant un autre visage de l'Antiquité et de la Renaissance, mettait à disposition des curieux tous les instruments d'une polémique contre des échelles de valeur sanctifiées. Elle contribuait aussi à tracer l'inventaire des « erreurs » humaines entérinées par la tradition, non sans retrouver, au passage, un certain nombre de schèmes explicatifs de l'homme et du monde incompatibles avec l'enseignement aristotélo-thomiste. L'originalité de la posture libertine dans le champ de la connaissance tient pour beaucoup de cette double orientation d'ébranlement des certitudes et de redécouverte, et de mise à l'épreuve, des textes et des systèmes antiques, renaissants ou contemporains. Au sein de l'héritage antique, l'attention se porte de façon privilégiée sur les doxographes, les moralistes, les historiens et les géographes de l'Antiquité tardive ; on retrouve des auteurs oubliés, condamnés ou utilisés jusque-là différemment. Avec l'héritage renaissant, français et italien, c'est toute une tradition naturaliste qui se trouve réactivée, où confluent, de façon éclectique, thèmes aristotéliens et références stoïciennes, épicuriennes, sceptiques. Nous avons évoqué, à propos de la possibilité d'un athéisme doctrinal conséquent, les débats concernant l'héritage italien : ils intéressent égale-

26. T. GREGORY, *op. cit. supra* n. 5, p. 97.

ment le domaine épistémologique²⁷. Vanini, sur ce plan, doit être considéré comme une médiation essentielle entre le naturalisme de la Renaissance et le libertinisme européen. Gregory notait en 1980 qu'il restait à évaluer précisément son œuvre dans ses composantes internes comme dans sa fortune ultérieure ; les travaux se sont multipliés depuis, comblant en partie cette lacune.

S'il manque encore une véritable synthèse sur les choix de l'érudition libertine, un pas décisif a cependant été franchi à l'occasion de recherches menées sur la controverse qui opposa Descartes à Gassendi. Depuis quelques années, grâce aux travaux de Jean-Charles Darmon et de Sylvia Murr notamment, on mesure mieux l'importance de ce débat et son impact réel. Comme le souligne Pierre-François Moreau : « Derrière les deux protagonistes principaux du débat philosophique et scientifique au ^{xvii}^e siècle se profilent des adversaires acharnés : d'un côté, les rationalistes chrétiens défendent une certaine idée de la philosophie, fondée sur la séparation des deux substances de l'esprit et du corps, et une certaine idée de l'apologétique, fondée sur la démonstration de l'existence de Dieu. De l'autre côté, les disciples de Gassendi, le défenseur d'un épicurisme moderne, qu'ils soient chrétiens comme Pascal, ou hétérodoxes comme Cyrano, insistent sur le rôle du corps dans la fabrication de nos idées et par conséquent sur le statut primordial de l'imagination²⁸. » C'est toute une conception de la connaissance qui se dessine ici, où l'imagination joue un rôle essentiel comme voie d'exploration des possibles, afin de rendre compte au mieux des phénomènes observés : l'imagination est une des voies de la connaissance, elle est aussi première, préalable au travail de démystification. On comprendra que le lien entre libertinisme et science moderne ne soit alors ni direct ni univoque : les hypothèses scientifiques les plus modernes ne sont parfois retenues qu'en vertu des effets relativistes qu'elles induisent en matière de morale ou de savoir, ou parce qu'elles alimentent la crise des modèles anthropologiques traditionnels. Très souvent aussi, elles valent tout autant pour leur puissance évocatrice que pour leur potentiel scientifique : ainsi de l'hypothèse copernicienne qui fonctionne régulièrement, dans les textes libertins, à la fois comme un modèle critique et une matrice d'images.

Le relatif discrédit du libertinisme — souvent pensé en marge de la révolution scientifique — tient pour beaucoup à cette prééminence de l'imagination comme mode d'investigation du réel. Pourtant, la force et l'originalité de ce courant de pensée résident, d'une part, dans sa faculté de mettre en scène les « fables de la raison » pour mieux les confronter, d'autre part, dans le mode d'écriture qui en découle, plus littéraire que philosophique (au sens de construction systématique), mais non moins fécond, littérairement *et* philosophiquement.

« Aux sources du libertinage philosophique du ^{xvii}^e siècle. Giulio Cesare Vanini (1585-1619) », sous la direction de Jean-Pierre CAVAILLÉ et de Didier FOUCAULT, numéro spécial de *Kairos*, revue de la faculté de philosophie de l'université de Toulouse-Le Mirail, juin 1998.

27. Pour une position très critique sur le problème de l'héritage italien, voir les travaux de P. O. KRISTELLER : *art. cit. supra* n. 21 ; « Between the Italian Renaissance and the French Enlightenment. Gabriel Naudé as an editor », *Renaissance Quarterly*, 1979, p. 41-71 ; *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Genève, Droz, 1975, trad. Anne DENIS de *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1964.

28. P.-F. MOREAU, « Avant-propos », *Libertinage et philosophie au ^{xvii}^e siècle*, 4, 2000.

- Révolution scientifique et libertinage*, édité par Alain MOTHU et Antonella DEL PRETE, Turnhout, Belgique, Brepols, 2000.
- Materia actiosa*. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch, édité par Miguel BENITEZ, Antony MCKENNA, Gianni PAGANINI et Jean SALEM, Paris, Honoré Champion, 2000.
- Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 4, 1^{re} partie : « Gassendi et les gassendistes », 2000.
- Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, édité par Francesco Paolo RAIMONDI, atti del convegno di studi, Taurisano, 28-30 octobre 1999, Lecce, Congedo, 2000.
- Lorenzo BIANCHI, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milan, Franco Angeli, 1988.
- L. BIANCHI, « "Des novateurs modernes en la philosophie". Telesio tra eruditi e libertini nella Francia del Seicento », in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, a cura di Raffaele SIRRI e Maurizio TORRINI, Naples, Guida, 1992, p. 373-416.
- L. BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Naples, Bibliopolis, 1996 (le lecteur y trouvera une excellente mise au point bibliographique).
- L. BIANCHI, « Renaissance et libertinage chez Gabriel Naudé », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 2, 1997, p. 75-90.
- Luca BIANCHI, *L'Inizio dei tempi. Antichità et novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Florence, Olschki, 1987.
- Carlo BORGHERO, *La Certezza e la storia. Cartesianismo, pirronismo et conoscenza storica*, Milan, Franco Angeli, 1983. Sur le rapport entre adoption d'un modèle non mathématique de connaissance et conception sceptique de l'histoire selon Gassendi et La Mothe Le Vayer.
- Jean-Charles DARMON, *Philosophie épicurienne et littérature*, op. cit. supra p. 151.
- J.-C. DARMON, « Gassendi contre Spinoza selon Bayle. Ricochets de la critique de l'Âme du monde », *Archives de philosophie*, juillet-septembre 1994, p. 523-540.
- J.-C. DARMON, « Gassendi et la "rhétorique" de Descartes », *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, vol. XXXV, 49, 1998, p. 401-429.
- Didier FOUCAULT, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque. Giulio Cesare Vanini (Taurisano, 1585-Toulouse, 1619)*, thèse de doctorat nouveau régime, sous la direction d'Yves CASTAN, université de Toulouse-Le Mirail, U.F.R. d'Histoire, 1997, 3 vol.
- Tullio GREGORY, « Aristotelismo e libertinismo », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. LXI, 1982, p. 153-167, article traduit et réédité in *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, op. cit. supra n. 5, « Aristotélisme et libertinisme », p. 63-80.
- Thomas M. LENNON, *The Battle of the Gods and Giants. The legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993.

- Michel-Pierre LERNER, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, Naples, Bibliopolis (Lezioni della Scuola di Studi Superiori di Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 17), 1995.
- Sylvia MURR, « Bernier et le gassendisme », *Corpus*, numéro spécial « Bernier et les gassendistes », 20-21, 1992, p. 115-135.
- S. MURR, « Bernier et Gassendi. Une filiation déviationniste », in *Gassendi et l'Europe*, édité par S. MURR, actes du colloque international de Paris, « Gassendi et sa postérité (1592-1792) », Sorbonne, 6-10 octobre 1992, Paris, Vrin, 1997, p. 71-114.
- Maria Emanuela SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milan, Franco Angeli, 1988.
- Giorgio SPINI, *Ricerca dei libertini*, op. cit. supra p. 142, n. 7.
- Sylvie TAUSSIG, *Les Lettres latines de Gassendi. Traduction et annotation*, thèse dactylographiée, sous la direction de Jacques PRÉVOT, université de Paris X-Nanterre, 1995-1996.
- Sergio ZOLI, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo. L'« Oriente » dei libertini e le origini dell'Illuminismo. Studi e ricerche*, Bologne, Cappelli, 1989.

LIBERTINISME ET RHÉTORIQUE LIBERTINE

L'étude du libertinisme au XVII^e siècle rencontre plusieurs difficultés qui tiennent à la diversité de ses cadres d'analyse. Il ne peut se caractériser par sa seule irrégion, notion trop vague pour être réellement pertinente lorsqu'elle est coupée de ses racines philosophiques. Il ne peut non plus, pour sa grande diversité et son approche a-systématique des questions philosophiques, être assimilé à un système de pensée particulier. Le rapport tendu qu'il entretient à la philosophie tient pour beaucoup de cet état de fait. Mais le libertinisme, c'est aussi une écriture, marquée par un certain nombre de procédés rhétoriques et stylistiques, et un mode d'expression philosophique à part entière. Là est son originalité et là est, à notre avis, un angle d'approche fécond, encore largement inexploré.

Qu'on nous permette de conclure cette chronique déjà longue par le renvoi à quelques travaux sur le sujet :

- Jean-Pierre CAVAILLÉ, « L'art d'écrire des philosophes », *Critique*, 631, décembre 1999, p. 969-980, compte rendu des ouvrages de Gianluca MORI, *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999, et de Laurent JAFFRO, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- Jean-Charles DARMON, « Écriture polémique et libertinages de la pointe. Autour des *Lettres* de Cyrano de Bergerac », in *L'Écriture polémique*, textes réunis par Michel MURAT et Gilles DECLERQ, Paris/Genève, Champion/Slatkine, à paraître.

Joan DEJEAN, *Libertine strategies. Freedom and the novel in seventeenth-century France*, Columbus, Ohio State University Press, 1981.

Sophie GOUVERNEUR, « Le *Mascurat*. Un exemple d'écriture libertine », *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, 2, 1997, p. 131-143.

Isabelle MOREAU, « Pour un protocole de lecture libertine. *Pour ou contre les sorciers* de Cyrano de Bergerac », *La Lettre clandestine*, 9, 2000, p. 314-327.

I. MOREAU, « Gabriel Naudé. Une apologie de la *prudence* en matière de lecture », *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, 6, 2002.

Isabelle MOREAU,
Université Jean-Monnet, Saint-Étienne
Institut Claude-Longeon, MRASH
35, rue du 11-Novembre
42023 Saint-Étienne Cedex 2
(novembre 2001).

DE LA RÉFORME AUX GUERRES DE RELIGION

Denis CROUZET, *La Genèse de la Réforme française. 1520-1562*. Paris, SEDES, 1996. 17,5 × 24, 620 p. (Regards sur l'histoire).

La Genèse de la Réforme française, 1520-1562, tout en étant au départ destinée aux agrégatifs d'histoire, s'inscrit résolument dans l'œuvre de Denis Crouzet. Cet ouvrage est à la fois la mise au point de l'un des meilleurs spécialistes actuels de ces questions et un ouvrage pédagogique aux vues originales, dont la principale est la grande espérance eschatologique des réformés français. Sa construction reflète la conviction de l'auteur : l'histoire est « un immense champ heuristique, et donc un lieu de virtualités et de contradictions ». Ainsi l'ouvrage vise-t-il à proposer non seulement la réflexion de l'auteur mais également les principales thèses en présence, en vertu de la pluralité des interprétations possibles d'un même événement. Certes, il existe pour lui des versions plus plausibles que d'autres, et son ordre de présentation suit en conséquence un ordre croissant, lui-même intervenant souvent en dernier. La genèse de la Réforme française est étudiée en cinq chapitres, suivant un plan chronologique. Le premier expose le « cas Luther », selon l'expression de Jean Delumeau, et le « cas Lefèvre d'Étaples » ; le deuxième se concentre sur l'évangélisme ; le troisième sur Calvin ; le quatrième sur la diffusion progressive du calvinisme ; enfin, le cinquième chapitre présente les différentes thèses tentant d'expliquer les adhésions à la Réforme en France jusqu'en 1562, la genèse prenant fin avec l'édit du 17 janvier 1562 qui accorde aux réformés la liberté de culte (hors des villes closes, de jour seulement, sans port d'armes).

Le monde de la fin du ^{xv}^e et du début du ^{xvi}^e siècle est celui d'un Dieu toujours présent, soit miséricordieux, soit rappelant à l'ordre par le biais de *mirabilia*. Mais à partir de 1517, tous les messages divins sont liés à l'entrée en scène de Martin Luther. C'est donc en premier lieu sur la rupture opérée par le docteur de Wittenberg que Crouzet se concentre, en rappelant que Luther a réécrit sa vie et présenté sa réflexion de manière peut-être beaucoup plus évolutive qu'elle ne l'a été. Car le plus important (le salut par la justice de Dieu précède les œuvres) est déjà fixé avant 1517. L'auteur étudie la doctrine luthérienne et le « déphasage » qu'elle subit dans les controverses : tout se met à tourner autour de l'ecclésiologie sous le fait de la pression romaine alors que, selon lui, qui s'appuie sur les recherches de Heiko A. Oberman, « Luther avant d'être le destructeur d'une construction ecclésiologique

est le destructeur d'un système sotériologique » (p. 45). Luther rompt avec un univers mental d'angoisse devant la mort (p. 45-66). L'auteur relève les indices qui révèlent une sensibilité religieuse pour laquelle le moment précédant la mort est central. Or la mort pour Luther est délivrance. Il n'y a pas de jugement dans l'Aut-delà (p. 67). « Le jugement est avant », selon l'expression de Pierre Chaunu. La révolution luthérienne « détruit l'angoisse de la mort mais maintient l'angoisse eschatologique » (p. 68). C'est seulement avec Calvin que le désangoissement sera parachevé. Cependant, la réception de la « révolution » luthérienne en France doit être nuancée. En étudiant la diffusion des idées de Luther, Crouzet reprend la démonstration de Robert J. Knecht (*Francis I*, Cambridge, 1982) : les autorités ne réagissent pas de la même façon car, tandis que le roi lutte contre Luther, la Sorbonne concentre son action contre les humanistes (p. 86-87).

Dans l'étude du « cas Lefèvre d'Étaples », « théologien de la "synergie" de la grâce et de la liberté » (p. 95) sont soulignées les particularités par rapport à Luther (comme ce dernier, il estime la fin des Temps proche mais ne devant advenir que lors de la « réunion des fidèles dans le culte de l'Évangile ») et à Érasme (Lefèvre préfère un Christ métaphysique à un Christ souffrant, « crucifié couronné d'épines sanglantes », et sa quête est plus celle « d'une sainteté mystique » que d'une « *philosophia Christi* » accessible à tous). Enfin, Lefèvre, selon Augustin Renaudet, « jugeait encore le culte romain compatible avec le culte spirituel, si les fidèles vivaient réellement en esprit » (p. 102). Le chapitre se clôt sur le cas de Guillaume Briçonnet, évêque de Meaux, à la sensibilité religieuse optimiste et providencialiste, et montre à partir de la démonstration de Claude Blum (p. 108-110) que son diocèse « fonctionne un peu comme le laboratoire de l'imaginaire » que tente d'instituer le concordat de Bologne (p. 113).

Le deuxième chapitre porte sur « la période de détermination incertaine des partages religieux, qui s'étend jusqu'en 1535 ». Crouzet souligne que la Réforme française « ne peut se comprendre uniquement dans une construction oppositionnelle par rapport à l'Église établie ». Il étudie le réformisme du cercle des bibliens dans le diocèse de Meaux, dont l'ambition première est un Nouveau Testament accessible à tous les fidèles. Le caractère sacré de la mission des clercs est amplifié. L'exemple, développé par Thierry Wanegffelen, de Pierre Caroli, protégé de Marguerite de Navarre qui erre entre la France et Genève, tour à tour catholique ou réformé, montre « qu'il y a des hommes pour qui il est impossible [...] de se reconnaître dans le processus de [...] confessionnalisation qui est en gestation » (p. 157). L'auteur complète cette histoire d'un « christianisme non confessionnel », selon l'expression de Wanegffelen, en mettant en évidence « l'immense espérance en une réalisation du Christ » qui le sous-tend. « Ce qui caractérise les bibliens, par rapport aux luthériens comme aux catholiques romains, ce serait [...] une focalisation de la foi vers la Parole de Dieu et une tendance à minimiser, voire occulter les traditions humaines » (p. 159). Il met en évidence les évolutions profondes qui « raidissent » l'évangélisme jusqu'à la dispersion du groupe de Meaux (p. 178-237). En parallèle, il étudie l'attitude de la monarchie face aux « luthériens », dont le refus de l'eucharistie remet en cause l'idéologie même de la monarchie fondée sur une dimension eucharistique de la personne royale. Cette opposition se cristallise lors des deux affaires des Placards (p. 229-237). Cependant, selon Crouzet, François I^{er} ne renonce jamais à une réunion des Églises.

Le troisième chapitre s'arrête sur le cas Calvin en proposant les quatre thèses qui s'opposent sur sa conversion : celle de François Wendel, de Pierre Chaunu, de l'américain William J. Bouwsma et de Bernard Cottret (p. 242-246). De ce dernier, l'auteur retient cette ambition : l'historien doit « essayer de découvrir Calvin dans le mouvement même d'une autobiographie ». Après avoir étudié le parcours plutôt commun de Jean Calvin jusqu'en 1536, il se consacre à l'étude de l'*Institution de la religion chrétienne* (p. 253-258). Puis il s'interroge sur ce qui oppose le « système calvinien » à celui de Luther : alors que, pour ce dernier, « le don gratuit de la foi » est reçu lorsque l'homme prend conscience de sa déchéance, pour Calvin c'est « la perception de la majesté de Dieu » qui fait comprendre à l'homme son état de pécheur, préalable incontournable à « la suivie de la sagesse de Dieu » (p. 270). Quant aux évangéliques, Calvin s'en distingue, selon Chaunu et Blum, en affirmant que « l'homme demeure dans l'ordre du péché par delà la Rédemption [...] et [que] c'est le Christ, seul, qui sauve » (p. 273). Car la « souveraineté de Dieu » entre 1534 et 1562 est loin d'être uniquement calvinienne. Crouzet se penche sur la spiritualité des évangéliques : ainsi Rabelais, contrairement à Luther et à Calvin, croit en la coopération de l'homme et de Dieu et ne voit pas en l'homme un « bénéficiaire passif » (p. 328).

Le quatrième chapitre étudie la progressive domination par Calvin de la spiritualité hétérodoxe en France. En premier lieu, sont retracés les « chemins de l'hérésie », expression forgée par Eugénie Droz : l'imprimé, la parole, la violence iconoclaste, « pédagogie destinée à dire la corruption de la piété qu'est la religion papiste », comme l'a montré Olivier Christin (p. 376). L'auteur souligne également la colossale entreprise d'impression que représente l'établissement du Psautier. À la diffusion de la doctrine calviniste répond une répression dont le profil se modifie : Crouzet établit une chronologie précise (p. 398-399) et étudie la « sécularisation » du crime d'hérésie, la censure (pour laquelle collabore faculté de théologie et monarchie) et la « chasse aux paroles ». La collaboration entre la monarchie et la Sorbonne culmine en 1543 dans l'élaboration d'un credo catholique, dirigé contre les calvinistes et destiné à clore la sphère de la piété (p. 404), credo auquel Calvin s'empresse de répondre. L'inégalité spatiale de la répression (p. 406-412) est soulignée : l'auteur rappelle que les autorités prennent parfois conscience que le martyr peut être aussi risqué que la clémence. Alors que du côté catholique les mises à mort se veulent des anticipations du châtiment infernal, la mort chez les réformés est une libération et le martyr, un « signe de victoire imminente » (p. 433). Le calvinisme s'impose donc comme une force de plus en plus importante, non seulement face aux autorités catholiques mais aussi face aux autres voies hétérodoxes que la prise de contrôle calvinienne des communautés de prières va faire disparaître. Avec l'éviction des paroles « impures », impures selon la tradition genevoise, avec la lutte contre la prise de parole des anabaptistes, des libertins spirituels, des défrôqués, s'est déroulée selon Crouzet la destruction de tout un univers religieux pluriel qu'on ne connaîtra jamais plus que par bribes. Mais le remplacement des communautés de prières par des Églises dressées, le choix de l'institutionnalisation vient d'une pression de la base (p. 452), d'un « désir de cène » (p. 457). L'extension croissante du mouvement, notamment par le biais d'adhésions nobiliaires, aboutit à la tenue du premier synode national (mai 1559) dont l'auteur expose la confession de foi, la discipline ecclésiastique et les mises en application (p. 465-469). À la fin

du chapitre est soulignée la tension régicide présente dans la dynamique calviniste des temps des troubles de religion.

Le cinquième et dernier chapitre propose une mise en perspective de différentes hypothèses qui visent à expliquer le choix d'une adhésion à la Réforme. L'auteur analyse d'abord l'hypothèse soulignant les conditions socio-économiques d'une conversion à partir du modèle Hauser (équation Réforme = pauvreté) et ses critiques les plus récentes. Puis il passe en revue les thèses plaçant en position dominante la matrice socioculturelle, en exposant entre autres la thèse de Mack P. Holt sur la non-réception des idées huguenotes par les vigneron motivée par l'adéquation des rites de cette communauté avec les rites catholiques (p. 508-509). Une troisième voie interprétative insiste soit sur le poids du milieu géohistorique (par exemple, les différentes « Normandies » étudiées par David Nicholls), soit sur celui des spécificités locales : il s'agit de porter l'attention sur les conditions particulières à chaque espace d'essor des idées nouvelles (p. 523). Enfin, une dernière tendance historiographique se préoccupe de l'« adéquation Réforme et politique », en s'appuyant sur des monographies régionales, telle celle sur le Limousin par Michel Cassan (p. 527-546). Puis trois interprétations de l'engagement politique nobiliaire sont présentées : le « devoir de révolte » (Arlette Jouanna), la stratégie d'avancement personnel, le besoin sacré de guerre, la guerre étant vécue comme une rencontre avec Dieu (p. 539).

L'ouvrage se referme sur une période de grande exaltation de la part des réformés. Le « règne de l'Évangile » paraît imminent. L'échec de la répression est patent dans les années 1560-1562. Il mène à une tentative de « décriminalisation de l'hérésie » (p. 572-592) qui trouve son aboutissement dans l'édit de janvier 1562. Crouzet clôt ici sa genèse, une autre histoire commence.

La lecture de cet ouvrage permet ainsi d'avoir une première bonne connaissance de travaux récents et originaux et de découvrir, en particulier, l'historiographie anglo-saxonne la plus récente. Lisible par tous, cette genèse livre les meilleurs outils pour découvrir un xvi^e siècle tellement complexe.

Erica LEHMANN

Denis CROUZET, *La Sagesse et le malheur. Michel de L'Hospital, chancelier de France*. Seyssel, Champ Vallon, 1998. 15,5 × 24, 608 p., sources et travaux (Époques).

Imposant et empesé par la statuaire académique du xix^e siècle, Michel de L'Hospital monte à jamais la garde au pied du Palais-Bourbon. Il y scrute de son œil de pierre le pont et la place dits de la Concorde, guettant à travers le flux des voitures un nouveau 6-février, ou un second 21-janvier... L'image historiographique du chancelier est aussi pétrifiée, et conventionnelle, encore que fort contradictoire ; cet homme d'État respectable et voué à l'échec est-il venu trop tôt ou trop tard ? Fut-il un catholique sincère, un protestant caché, un sectateur de la seule raison d'État, ou un prophète de la déesse Raison ?

Derrière l'image, il fallait chercher l'homme. Robert Descimon avait entamé cette démarche en présentant une réédition de quatre harangues politiques du chancelier (Michel de L'Hospital, *Discours pour la majorité de Charles IX...*, Paris, Imprimerie nationale, 1993). Denis Crouzet s'y emploie aujourd'hui dans un de ces gros ouvrages dont il a le secret, et avec le trousseau des clefs d'analyse qu'il a forgées dans ses précédents livres : le primat du religieux au xvi^e siècle et son a-modernité, la violence sacrée, les conceptions opposées du temps vécu, les notions de virtuel et d'imaginaire, le rôle des masques dans la politique-ballet... Avec aussi une connaissance intime des écrits du chancelier, en prose et en vers, en latin et en français, et (est-il besoin de le préciser?) de tous les courants intellectuels, politiques et philosophiques qui traversent alors l'Europe de Rome à Édimbourg. Après avoir étudié tant de violents (du chevalier Bayard aux moines ligueurs), l'historien scrute aujourd'hui le champion de l'antiviolence (qui n'est pas à confondre avec l'actuelle *non-violence*).

L'entreprise de Crouzet n'est pas et ne se veut pas une biographie anecdotique ou intellectuelle de L'Hospital, mais « une manière d'introspection externe, dont il faut avouer d'emblée toute l'artificialité ». Parti pris tout à la fois audacieux et prudent ! Qui va de pair avec la pauvreté des sources sur le personnage même, et la volonté de celui-ci de n'exister que comme homme public (aux yeux des hommes, du moins).

Libre à nous de spéculer sur l'expérience initiale que fut pour ce grand commis de la royauté et ce fervent de l'amitié la loyauté-trahison de son père, fidèle du connétable de Bourbon contre François I^{er}. Ou l'expérience de tolérance intellectuelle et culturelle qu'il connut quand il étudia à Padoue, juste après la mort de Pomponazzi. Crouzet s'en tient au corpus des œuvres signées par l'auteur (mais pas toujours imprimées de son vivant), et aux grands édits dont il est l'inspirateur et le commentateur, sinon le rédacteur.

Le vécu de L'Hospital n'apparaît que s'il fut pour lui occasion d'une méditation morale qu'il rédige en vers latins ou en prose française (qu'il s'agisse d'une tempête subie sur le Pô en crue, ou de la quête d'une nourrice pour allaiter son petit-fils). Car la source étudiée nous mène au cœur religieux d'un homme du xvi^e siècle. Au lieu de voir l'homme privé épaissir et éventuellement expliquer l'homme public, on voit dans ce livre l'homme intérieur sous-tendre et animer l'homme politique.

L'Hospital est défini par Crouzet comme tenant d'un « évangélisme cicéronien ». Il est avant tout un chrétien fervent. Peu porté sur les controverses dogmatiques (manifestations de l'orgueil humain et sources de conflits inhumains). Il médite inlassablement sur les malheurs individuels et collectifs (les pires étant les violences commises au nom de la religion). Il voit dans les malheurs autant de signes des temps, signes tout à la fois de l'ire de Dieu et de sa bonté. Mais il ne se place pas pour les interpréter hors du continu temporel, à l'instant du Jugement comme les papistes, à l'instant indépassable de l'Incarnation comme les huguenots. Il vit le temps « en une continuité longue » où le malheur est appel à la confiance, à l'espérance austère mais drue en une « possible bonification du présent », une « bonification des hommes », miracle auquel coopèrent le libre arbitre des hommes et la providence de Dieu.

L'Homme est fragile, fini et faillible. S'il en a conscience (et le malheur a ici vertu pédagogique), s'il ne se prend pas pour un surhomme, il est apte à aider

l'Homme-Dieu dans l'entreprise du salut. C'est dans cette perspective qu'il y a un bon usage de la politique, un rôle positif des magistrats et des rois : « La politique est un outil du sacré. » Ainsi, une législation n'est pas juste parce qu'elle reflète l'idée éternelle de Justice. Elle l'est parce qu'elle donne dans une conjoncture déterminée les moyens nécessaires pour qu'un groupe humain concret accède à la justice.

C'est dans cette perspective qu'il convient d'interpréter l'édit de tolérance de janvier 1562. Le roi n'est divin et absolu que dans la mesure où il assume pleinement sa finitude d'homme (L'Hospital est bien loin du néoplatonisme cher aux Valois). Le roi n'a pas à choisir entre deux religions qui se veulent exclusives. Il n'a pas non plus à être un « moyenneur », mais un médiateur, un modérateur. Un compromis médiocre serait une solution dépourvue d'inspiration divine, alors qu'il a vocation à donner à la société les moyens de reconstituer son tissu et à Dieu de lui rendre l'harmonie de la foi. Pour cela, il doit user de ruse et de dissimulation (comme le Christ lui-même dans sa prédication) : ne condamnant personne, ne donnant tort à personne, mais garantissant à tous la sécurité, il apaise les rancœurs, il désarme les antagonistes, il rétablit la moralité dans la Cité, il contribue au retour dans les âmes de l'espérance et de la charité sans lesquelles il n'y a pas de foi. Et la « vraie religion » sera alors à la fois restaurée et réformée.

Cette présentation est très schématique et arbitrairement réductrice. Peut-il en être autrement pour un livre dont le défaut essentiel est une trop grande richesse d'information et d'analyse ? On doit regretter trop de développements longs, savants et fins sur l'attitude intellectuelle, morale et politique de tel ou tel. Certes, l'auteur s'emploie régulièrement à justifier la présence de ces développements par l'idée que les attitudes proches ou antithétiques de celles du chancelier aident à cerner la sienne propre. Mais il n'arrive pas toujours à convaincre de leur utilité ici (indépendamment de leur qualité intrinsèque). Ainsi, on comprend pleinement la place importante dévolue à Cicéron (et aux feux croisés des lectures qu'on en fait au xvi^e et au xx^e siècle). Ou celle d'Érasme (et on mesure à ce propos le chemin parcouru depuis le maître livre de Marcel Bataillon) : il s'agit moins de mesurer l'influence du penseur de Rotterdam sur un lecteur français d'une autre génération que d'approcher la pensée profonde et pas toujours explicite ou simple de l'un par la formulation exemplaire de l'autre, en tant que membre éminent de la même famille spirituelle. On admet le rapprochement avec Rabelais (éloigné par le statut social et le registre d'expression, mais voisin par les convictions et peut-être par le vécu d'un même événement). On l'apprécie hautement pour Machiavel, le machiavélisme et l'antimachiavélisme, car il y a là un débat politique et moral essentiel du temps, et Crouzet a bien discerné que le Chancelier y a une place capitale même s'il n'en est pas l'un des protagonistes reconnus. Mais les pages consacrées à l'évangélisme de Marguerite d'Angoulême, à la pensée et à la pratique politique de Calvin et de Théodore de Bèze, et bien d'autres ? Et les notes supposées infrapaginales et qui remplissent parfois de leurs caractères serrés plusieurs pages entières : consacrées à l'interprétation allégorique d'un tableau de François Clouet, ou à l'histoire complexe d'une possédée du diable, à une interprétation contemporaine de la Saint-Barthélemy, ou à la stigmatisation de la société de cour dans la *Soltane* de Bounin ? Ce sont autant d'articles ou de notices qu'on lirait ailleurs avec le plus grand intérêt, mais qui n'enrichissent pas vraiment l'économie de ce livre.

Il est un autre thème qui pourrait encore plus être considéré comme hors de propos. Ce sont les pages (p. 456 *sqq.*) où Crouzet médite sur la méthode historique et sur son métier d'historien. Critiquer la pertinence de la présence ici de telles pages serait ne rien comprendre au livre lui-même. Car ces pages sont le cœur même de l'ouvrage, sa raison d'être, et d'être ce qu'il est. Entreprendre cette histoire « virtuelle » d'un juriste humaniste qui pratiquait une pensée « paradoxique » dans une société où régnait la dissimulation et un univers d'intertextualité triomphante, relève de la mission impossible. La vouloir, et la mener à bien supposent une patience passionnée à combiner des fantasmes cohérents. Cette histoire fabulée est aussi une confession véridique. Et l'historien ne rend (ou ne prête) vie au Chancelier que s'il lui donne de sa vie. S'il reconnaît (ou établit ?) une ressemblance, une parenté entre son héros et lui-même. Et, à l'accent, on se demande parfois lequel des deux est le porte-parole de l'autre. Ainsi dans l'ultime phrase qui clôt *La Sagesse et le malheur* : « L'Histoire est toujours, par-delà le malheur, par-delà toutes les atrocités et tous les crimes, espérance. »

François BILLACOIS

Brigitte BIOT, *Barthélemy Aneau, régent de la Renaissance lyonnaise*. Paris, Honoré Champion, 1996. 15 × 23,5, 540 p., bibliogr., index, ill. (Bibliothèque littéraire de la Renaissance, 33).

Barthélemy ANEAU, *Alector ou le coq. Histoire fabuleuse*. Éd. par Marie-Madeleine FONTAINE. Genève, Droz, 1996. 11,5 × 18, CXXVII-312 p. et 699 p., index, bibliogr. (Textes littéraires français, 469).

Il est intéressant de noter une concomitance de publications sur Barthélemy Aneau, connu comme régent du collège de la Trinité (voir le livre de Georgette de Groër, *Réforme et Contre-Réforme en France. Le collège de la Trinité à Lyon*, Paris, 1995, p. 29-39). Le projet de Brigitte Biot est de réhabiliter un lettré de la Renaissance lyonnaise qui, après avoir été sauvagement assassiné par la foule en tant qu'hérétique en 1561, s'est vu relégué par la postérité au rang de « rimailleur » de bas étage, fermé aux innovations de ses contemporains. Après avoir présenté sa vie, elle étudie l'œuvre du dramaturge, poète, traducteur, échoier et romancier que fut Aneau. Cette démarche est fort éloignée de celle de Marie-Madeleine Fontaine qui affirme dans son introduction à *Alector* que « la vie de Barthélemy Aneau manque assurément d'intérêt pour un lecteur du ^{xx}e siècle » et préfère se consacrer à l'édition de son grand œuvre, *Alector ou le coq*.

Les deux auteurs divergent d'ailleurs sur d'autres points. Le livre de Biot s'ouvre sur les « Visages et décors d'une jeunesse méconnue » (chap. 1). Né à Bourges dans une famille modeste en 1505 selon Biot (en 1510 selon Fontaine, p. cv-cvi), Aneau reçoit cependant une éducation très soignée, entre à l'université de sa ville natale et

y aurait suivi les cours d'André Alciat dont il a traduit ensuite les *Emblemata*. Fontaine affirme, quant à elle (p. cvi-cvii), que l'élogieux accueil d'Aneau au célèbre professeur à Bourges ne prouve pas qu'il en a suivi les cours.

Le chapitre II de la thèse de Biot (p. 55-67) est consacrée à un exposé sur le Lyon commercial et industriel de la première moitié du XVI^e siècle. La présentation des différents cercles humanistes lyonnais tente de circonscrire les milieux dans lesquels Aneau a évolué, ce dernier ayant laissé peu de témoignages de ses amitiés. Ainsi, dans les ateliers d'imprimeurs, en particulier dans celui de Gryphe, Aneau croise Étienne Dolet, Guillaume et Maurice Scève, Clément Marot, François Rabelais, et Biot tente de déterminer la qualité de leurs liens avec le futur régent et éventuellement leur influence sur son œuvre (ce qu'elle reprendra dans les deux dernières parties de son étude). Poursuivant une même ambition, Fontaine, dans sa « biobibliographie » (p. 857-934), livre beaucoup d'informations : y sont retenus « les éléments biographiques induits des travaux publiés du vivant d'Aneau », et ce dans l'ordre chronologique de leur publication.

Le chapitre IV de la thèse de Biot propose un commentaire du projet pédagogique d'Aneau (fourni intégralement en annexe p. 457-461), devenu régent du collège de la Trinité, tout en soulignant les parentés avec celui d'Érasme. L'auteur en conclut qu'un pédagogue aussi « merveilleusement libéral » qu'Aneau ne peut être un « piètre pédant ». Cette première partie biographique se clôt sur le portrait d'Aneau notable lyonnais : Biot répond par l'affirmative mais sans le prouver à la question débattue de la participation d'Aneau à l'organisation de l'Entrée d'Henri II dans la ville. Fontaine la suit sur ce point.

La deuxième partie a pour objet de démontrer l'ouverture d'esprit d'Aneau en tant qu'auteur littéraire, bien que ce dernier n'ait pas cherché à comprendre l'ambition du jeune Joachim Du Bellay et ait préféré critiquer sa *Défense et illustration de la langue française* (1549-1550) en se concentrant sur des points de détail (p. 225-254). Pour sa première œuvre théâtrale, Aneau adopte la forme médiévale du mystère, tout en la modifiant. Il crée ainsi une œuvre inclassable qui n'aura pas de postérité. Cette pièce, le *Chant natal* (1539), est également une œuvre musicale fort influencée par le style de Clément Marot et sa pratique du *contrafactum*. Comme Marot et les poètes « évangéliques » (Marguerite de Navarre, Eustorg de Beaulieu), Aneau utilise des airs populaires mais en modifie les vers pour leur donner un sens sacré : « La fermeté de nous deux tant aimée » devient « Nativité de nous tant réclamée ». Faire une pièce en musique, à une époque où cet art est peu estimé sinon par Ronsard, Maurice Scève ou encore les néoplatoniciens tel Marsile Ficin qui prescrit la musique pour chasser le désordre de l'âme, témoigne d'une certaine indépendance. Avec sa seconde pièce, *Lyon Merchant* (1541), Aneau souhaite ressusciter un genre dramatique de l'Antiquité, la « satire ». Il préfigure donc l'idéal du poète selon Du Bellay. Cependant, personne ne l'a suivi dans cette entreprise de restauration. Biot détecte dans cette pièce, traitant des grands événements européens depuis 1524 et constituant un éloge de Lyon et du parlement de Paris, une première manifestation de l'idéal politique d'Aneau (une monarchie pondérée) qui évolue vingt ans plus tard dans *Alector* en rêve d'une démocratie à l'antique (p. 210). Une étude de l'amélioration de la qualité de la poésie d'Aneau entre 1549 et 1552 achève cette deuxième partie.

Enfin, la dernière partie de la thèse veut éclairer la nature de l'« hérésie » d'Aneau. En premier lieu, son adoption du *contrafactum* aurait conduit certains à le situer dans le camp des « réformés ». D'autre part, Biot affirme qu'Aneau est considéré hérétique dans les années 1560, bien qu'il ne renie pas l'orthodoxie, parce qu'il a des préoccupations mystiques nourries par les écrits des philosophes et des alchimistes. Biot éclaire les motivations de ceux (la foule lyonnaise, les Jésuites) qui ont fait d'Aneau un « réformé », en invoquant la rivalité avec les membres de la compagnie de Jésus qui sont parvenus en 1565 à prendre la direction du collège de la Trinité. Et finalement, en étudiant la mystique d'Aneau telle qu'elle s'offre dans *Alector*, l'auteur trace le portrait d'un homme peu concerné par les débats de ses contemporains sur la façon de vivre sa foi. Fontaine souligne le caractère quelque peu anachronique du personnage : Aneau « se croyait encore à l'apogée de la pédagogie humaniste, celle où l'on pensait pouvoir généraliser tranquillement l'enseignement d'un Ficin ou d'un Politien ».

Ces deux travaux viennent ainsi à point pour compléter la bibliographie concernant Aneau. L'édition critique d'*Alector* facilitera la poursuite et l'approfondissement des recherches sur ce romancier si longtemps négligé.

Erica LEHMANN

Monluc, d'Aubigné, deux épées, deux plumes. Actes du colloque « Monluc, d'Aubigné. Les événements en Aquitaine après 1560 », organisé par la Société française d'étude du seizième siècle et le centre Matteo-Bandello d'Agen, tenu à Agen, Estillac, Casteljaloux, Nérac, les 4-6 octobre 1996, textes réunis par Jean CUBELIER DE BEYNAC et Claude-Gilbert DUBOIS, av.-pr. de Marie-Thérèse FRANÇOIS-PONCET, postf. de Madeleine LAZARE. Agen, Centre Matteo-Bandello, 1999. 15 × 21, 296 p., index.

Ce colloque a permis de réunir plusieurs communications consacrées aux guerres de Religion en Aquitaine et à deux capitaines, l'un catholique, l'autre protestant, qui passèrent de longues années à guerroyer entre le Poitou et les Pyrénées. Ces régions furent en effet le théâtre de conflits extrêmement violents, car la communauté réformée y était nombreuse et disposait d'appuis solides, dans la noblesse et parmi les notables urbains. La lutte y fut militaire, bien sûr, mais aussi intellectuelle. Elle se poursuivit d'ailleurs avec âpreté dans les ouvrages qui parurent au cours du *xvii^e* siècle, par exemple dans *Les Antiquitez d'Agen*, qui furent publiées en 1605 par Jean Darnalt. Michel Cassan souligne en effet que cet avocat au parlement de Bordeaux consacra de longues pages à exalter la foi chrétienne pour mieux condamner les hérésies, notamment le calvinisme. En dépit de l'édit de Nantes et de son application rigoureuse sous le règne d'Henri IV, les blessures confessionnelles étaient toujours béantes dans le quart Sud-Ouest du royaume.

À première vue, tout oppose le Gascon Blaise de Monluc (1502-1577) et le Saintongeais Agrippa d'Aubigné (1552-1630). Madeleine Lazare rappelle que Monluc appartenait à une famille de noblesse désargentée, et qu'il n'eut pas la chance de

bénéficier d'un précepteur. D'Aubigné, au contraire, reçut une éducation très soignée : dès l'âge de six ans, il lisait « aux quatre langues » grâce à des maîtres formés à l'humanisme le plus raffiné. Monluc était fermement attaché au catholicisme, par goût personnel, par tradition familiale et par respect pour l'autorité, tandis que d'Aubigné avait été élevé par son père dans la conviction qu'il devait lutter pour la Réforme et instaurer ici-bas le royaume de Dieu en faisant si besoin le don de sa vie. Pourtant, au-delà de ces divergences, les similitudes entre les deux personnages sont nombreuses. Ils nourrissaient notamment une véritable passion pour la guerre, à laquelle ils s'étaient initiés dès l'adolescence. Robert Knecht montre ainsi que Monluc expérimenta de nouvelles techniques de fortification ; il construisit par exemple plusieurs remparts en terre, qui étaient destinés à réduire l'impact des boulets adverses. De même, il prit toujours soin d'observer attentivement les lignes ennemies avant de lancer un assaut, afin d'exploiter au mieux leurs faiblesses. De son côté, d'Aubigné joua un rôle décisif pendant les campagnes des années 1577-1584, qu'il décrivit avec force détails dans son œuvre. S'il fit preuve de beaucoup d'habileté pour se mettre en valeur, il représenta néanmoins, selon Gilbert Schrenck, un atout précieux pour le roi de Navarre, qui sut utiliser au mieux ses qualités de stratège.

Tous deux eurent conscience qu'ils vivaient des événements exceptionnels. Chacun à leur façon, ils cherchèrent à les raconter afin d'en conserver la trace pour édifier les générations futures. Anne-Marie Cocula démontre toutefois que les *Commentaires* de Monluc ne visaient pas le même objectif que *L'Histoire universelle* de d'Aubigné. En effet, le premier se posait avant tout comme un mémorialiste, alors que le second faisait œuvre d'historien. Le capitaine catholique, qui avait été accusé des pires violences, tenta un plaidoyer *pro domo*, tandis que le protestant choisit d'écrire son livre lentement, pendant une vingtaine d'années, afin qu'il pût être lu pendant des siècles à l'avenir. Monluc s'inscrivait donc dans une actualité encore brûlante, alors que d'Aubigné bénéficiait déjà d'un certain recul. Pourtant, leur rapport à la violence n'était pas très différent. Pour James J. Supple, Monluc était proche de La Boétie, car il redoutait comme lui tous les désordres nés des troubles religieux. Enfant de notable, proche des princes huguenots, d'Aubigné n'avait, lui non plus, rien d'un révolutionnaire : pour lui, la violence devait simplement être utilisée à bon escient, afin de faire triompher le règne de Dieu tout en respectant certaines règles. Sa pensée peut ainsi être comparée à celle de François de La Noue, autre grand capitaine protestant, qui exalta dans ses *Discours* les guerres d'Italie pour mieux dénoncer la sauvagerie inédite des guerres de Religion. Le récit de la guerre permettait donc d'affirmer sa conception du monde, tout en inscrivant son action personnelle dans le dessein de Dieu. Chez Monluc, la narration possédait une triple vertu : elle racontait un haut fait d'armes, elle présentait l'auteur sous son meilleur jour et démontrait la justesse de sa cause. À titre d'exemple, Claude-Gilbert Dubois analyse un épisode de 1569, au cours duquel un moulin à la dérive, sur la Garonne, détruisit un pont de bateaux qui avait été bâti par les protestants. Pour Monluc, cet événement n'était dû ni au hasard, ni à la chance : il prouvait simplement que Dieu était aux côtés des catholiques pour les aider à balayer l'hérésie comme un fétu de paille. Même si d'Aubigné tendait plutôt à inscrire les guerres de Religion dans une vaste *Histoire universelle*, il n'oublia pas, lui non plus, de narrer ses propres aventures. Il fit ainsi dire à son imprimeur « qu'ayant commencé son premier siège dans Orléans en 1562, et esté soldat 54 ans, capitaine 50, mestre de

camp 44, et mareschal de camp 32 années, [...] il auroit esté trop lasche ou trop malheureux s'il n'avoit à répondre en son nom de plusieurs exploits ». Comme chez Monluc, l'écriture était donc, pour d'Aubigné, un moyen de parler à la première personne, de réaffirmer son engagement et de le justifier aux yeux de Dieu et des hommes.

Dans cette perspective, nos deux capitaines étaient sans doute inspirés par la vie de Bayard, dont les exploits avaient été écrits et publiés dès 1527 par Symphorien Champier. Pour les catholiques comme Monluc, le chevalier sans peur et sans reproche avait prouvé que l'homme était capable de faire son salut par lui-même, en joignant les œuvres à la foi. Mais pour les protestants comme d'Aubigné, Bayard était également, depuis un demi-siècle, un modèle concentrant en sa personne toutes les vertus nobiliaires. La geste de Bayard en Italie, qui connut un grand succès dans toute la noblesse, inspira donc les gentilshommes qui, comme eux, cherchaient des repères parce qu'ils se sentaient engagés dans une croisade contre les faux dogmes. Ce colloque, qui présente à la fois leurs violences et la représentation qu'ils s'en faisaient, nous invite donc à multiplier les comparaisons entre tous les capitaines des guerres de Religion, catholiques ou protestants, qui écrivirent des Mémoires ou dont les faits et gestes furent racontés par leurs contemporains.

Laurent BOURQUIN

Olivier PONCET, *Pomponne de Bellièvre (1529-1607). Un homme d'État au temps des guerres de Religion*. Préf. Bernard BARBICHE. Paris, École des chartes, 1998. 16 × 24, XIV-490 p., tabl., pl., bibliogr., index (Mémoires et documents de l'École des chartes, 50).

Comme le fait remarquer Bernard Barbiche dans sa préface, Pomponne de Bellièvre n'est généralement mentionné dans les manuels d'histoire que parce qu'il s'opposa à Sully, entre 1602 et 1604, à propos de la création de la paulette. Or la thèse d'Olivier Poncet vient légitimement tirer de l'oubli ce personnage, qui eut une très longue carrière et joua un rôle majeur dans le gouvernement royal au cours de la deuxième moitié du XVI^e siècle.

Né en 1529, il était le fils cadet de Claude Bellièvre, un brillant juriste issu d'une famille de notaires lyonnais, qui avait étudié à Pavie et à Turin. Conseiller de sa ville en 1523-1524 et 1528-1529, Claude connut une belle ascension en devenant l'avocat du roi en la sénéchaussée de Lyon et bailliage de Mâcon (1532), procureur général au parlement de Grenoble (1536) et premier président de ce parlement (1541). Du côté de sa mère, Louise Faye, on trouvait également de solides magistrats, comme Barthélemy Faye, l'oncle de Pomponne, qui exerçait une charge de conseiller au parlement de Paris. Ces appuis familiaux furent décisifs au début de sa carrière lorsqu'il fut nommé, le 27 juin 1554, conseiller au parlement de Chambéry. Comme son père et son oncle, Pomponne de Bellièvre était donc d'abord un grand magistrat, dont la compétence juridique fut le premier atout.

Son itinéraire le conduisit pourtant loin de la magistrature, car il se mit à exercer assez tôt des charges diplomatiques et financières. Pour Poncet, le personnage était

d'une exceptionnelle polyvalence, assez singulière à son époque pour attirer l'attention du roi de France. En 1557, il contribua ainsi à pacifier une révolte qui avait été attisée dans sa région par Philippe II. Trois ans plus tard, il fut nommé lieutenant général du présidial de Laon, c'est-à-dire le chef de la justice dans une province frontalière sensible, où le maintien de l'ordre était crucial pour assurer la protection de l'Île-de-France. En 1564, il fut envoyé en Suisse pour être l'ambassadeur du roi de France auprès des cantons, afin d'y recruter des mercenaires et de distribuer de l'argent aux Liges.

C'est au cours des années 1560 que Pomponne de Bellièvre sut capter la confiance de Catherine de Médicis, à tel point qu'elle lui demanda en 1573 d'accompagner comme conseiller le duc d'Anjou, qui venait d'être élu roi par la diète polonaise. Ce séjour en Pologne fut sans doute une étape très importante dans sa carrière, car il fit partie des quelques fidèles qui restèrent auprès du futur Henri III de bout en bout, jusqu'à son retour en France, à la mort de Charles IX en 1574. Après avoir gagné la confiance de la reine mère, Pomponne sut donc gagner celle du jeune souverain, qui l'envoya en mission diplomatique dans le Palatinat (1576), en Languedoc et en Guyenne (1581). Dès le début du règne, il fut choisi pour être son surintendant des finances, en 1574. Cette charge était une grande nouveauté car, à l'époque de Charles IX, cette administration relevait directement du Conseil des finances, créé en 1563. La nomination de Pomponne de Bellièvre comme surintendant traduisait donc un souci d'efficacité très neuf : Henri III entendait placer là un homme de confiance non seulement parce qu'il s'agissait d'un poste stratégique, mais aussi parce qu'il voulait en prendre lui-même les commandes. La collaboration du roi et du surintendant fut donc très étroite, à tel point qu'il reste difficile, selon Poncet, « de déterminer l'influence réelle de Bellièvre dans les orientations financières du règne ».

Les attributions que l'on donnait à Pomponne l'éloignaient ainsi des carrières juridiques, même s'il occupa, de 1576 à 1580, la présidence du parlement de Paris. Sans forcer le trait, on peut donc considérer que dans la deuxième moitié des années 1570, il fut à la fois et en même temps diplomate, financier et magistrat... Pourtant, Pomponne de Bellièvre connut une brutale disgrâce en 1588. Après la journée des Barricades du 12 mai, Henri III perdit en effet le contrôle de sa capitale et tenta de reprendre l'initiative en convoquant les États généraux. Afin d'offrir aux députés un gage de sa bonne foi, il décida, la mort dans l'âme, de se séparer de ses plus anciens conseillers, comme Cheverny, Villeroy, Brulart et Bellièvre. D'après Poncet, ce départ traduisait toutefois un substantiel changement de ligne politique, car Bellièvre ne fut pas rappelé après l'assassinat des Guises et la clôture des États.

Il connut ainsi une longue traversée du désert, qui ne s'acheva qu'en 1592 : à cette époque, il prêta en effet sa plume à Henri IV pour réclamer dans un libelle la levée de l'excommunication pontificale qui pesait sur le monarque. Au cours de l'été 1593, il récidiva en publiant un *Advis aux Français* qui justifiait la conversion du roi au catholicisme. Henri IV apprécia donc rapidement les multiples talents de Bellièvre, qui fut envoyé à Lyon en juin 1594 afin de s'assurer de la fidélité des notables qu'il connaissait si bien. En novembre 1594, il entra dans le nouveau Conseil des finances, et put incarner avec quelques autres une certaine continuité du personnel politique entre les Valois et les Bourbons. C'est à la mort de Cheverny, en 1599, que Pomponne de Bellièvre connut la consécration suprême : il le remplaça

comme chancelier et devint l'un des premiers personnages du gouvernement, aux côtés de Sully, qui se chargeait quant à lui des finances.

En tant que chancelier, Pomponne de Bellièvre s'en tint à une ligne extrêmement prudente, à tel point qu'il fit taire ses convictions personnelles pour soutenir les mesures qui lui semblaient les plus raisonnables. Même s'il était, par exemple, favorable à la publication officielle des décrets du concile de Trente, il n'alla pas jusqu'à la réclamer parce qu'il était convaincu que le gallicanisme était trop puissant dans le pays, et que les décisions tridentines ne seraient jamais acceptées par le clergé et les juges. De même, s'il était personnellement hostile aux Jésuites, il préféra ne pas s'opposer à leur retour en 1603. Bellièvre agit ainsi en loyal serviteur de l'État, jusqu'à recueillir les témoignages à charge dans le procès Biron, en 1602. Mais à cette époque, il commença à s'opposer de plus en plus nettement à Sully, en particulier au sujet de la fameuse paulette, cette taxe que le surintendant des finances envisageait de faire payer aux officiers pour les autoriser, en échange, à transmettre librement leur charge à leurs héritiers. Pomponne de Bellièvre y était violemment hostile, parce qu'il estimait que cette mesure empêcherait à l'avenir le roi de choisir librement ses collaborateurs. Toute suppression d'office serait d'ailleurs impossible, puisqu'elle supposerait de rembourser les propriétaires. Il pensait aussi qu'ils seraient fatalement moins compétents, car leur fortune serait un critère déterminant dans leur carrière. Il prédisait même une augmentation du prix des charges, qui deviendraient si chères qu'elles ne pourraient plus être achetées que par des spéculateurs, excluant les familles de magistrats traditionnels. Ses arguments ne furent pas entendus par le roi, qui préféra suivre les avis de Sully en décembre 1604. Cet échec précipita sa chute définitive : il fut progressivement mis à l'écart, et en octobre 1605, le roi décida de confier les sceaux à Nicolas Brulart de Sillery. Pomponne de Bellièvre mourut deux ans plus tard, le 9 septembre 1607.

Plutôt que de tracer un portrait culturel, politique ou religieux de Pomponne de Bellièvre, Poncet a préféré insister sur son parcours social. Grâce à un patient travail de collecte des archives au département des Manuscrits de la Bibliothèque nationale et au Minutier central, il a mis en évidence le réseau familial et les protections dont le héros de son livre sut profiter tout au long de sa vie. Son oncle, Barthélemy Faye, était en effet un ami personnel de Michel de L'Hospital, qui joua peut-être un rôle dans sa nomination au présidial de Laon, en 1560, et dans son envoi en Suisse, en 1564. Il fut ensuite protégé par Jean de Morvilliers, à qui Catherine de Médicis confia les sceaux en 1568, après la disgrâce de L'Hospital. Plus tard, il fut soutenu par les membres de sa famille au cours des difficiles années 1588-1592. Porté par les espoirs de tout un clan, Pomponne fut ainsi aidé par son cousin Jacques Faye, président à mortier au parlement de Paris transféré à Tours.

Protégé par tout un réseau familial et amical, Pomponne de Bellièvre sut également faire profiter les autres de sa réussite. Dès le milieu des années 1560, il devint par exemple l'ami de Jean Grangier, le trésorier des ligues suisses, qui fut nommé grâce à lui ambassadeur en Suisse, puis maître d'hôtel ordinaire du roi et secrétaire de la Chambre. Pomponne de Bellièvre entretenait d'excellents rapports avec des protestants comme Jean et Jacques de La Fin, deux huguenots du Bourbonnais qui vivaient dans l'entourage de François d'Anjou. En 1575, ils permirent de négocier la paix avec le prince de Condé, et en échange, ils obtinrent des terres de la part du roi de France. Bellièvre intervint même en personne pour qu'ils puissent recevoir

d'autres récompenses. Du côté catholique, il sut également conserver de bonnes relations avec des prélats intransigeants, comme Pierre d'Épinac, qui fut archevêque de Lyon entre 1573 et 1599. Il alla même jusqu'à louer sa résidence parisienne, en mars 1589, à deux ligueurs, Étienne Gallinet et Denis de Roissieu, tous deux commissaires et intendants généraux des vivres et armées de la Ligue, pour éviter que sa demeure ne fût pillée après la mort des Guises.

Cette dernière anecdote permet de mettre en évidence le pragmatisme de Pomponne de Bellièvre, qui ne s'attardait pas sur la confession de ses interlocuteurs lorsqu'ils pouvaient lui être d'une quelconque utilité. Il était pourtant très attaché à la religion de ses pères, convaincu que les guerres civiles étaient néfastes pour tout le royaume. Il proposa même, en 1586, d'organiser une grande croisade contre les Turcs afin de réconcilier les Français, les Anglais et les Espagnols, quelles que fussent leurs confessions. Mais sur le plan politique, Pomponne de Bellièvre restait préoccupé avant tout par la stabilité de l'État et son autonomie. L'homme était donc un vrai « politique », proche de la pensée de Michel de L'Hospital telle qu'elle a été restituée par Denis Crouzet dans *La Sagesse et le malheur* (Seysssel, 1998).

Laurent BOURQUIN

Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes, 1598. Éd. Michel GRANDJEAN et Bernard ROUSSEL, collab. François Bos et Béatrice PERREGAUX ALLISSON. Genève, Labor et Fides, 1998. 15 × 23, 544 p., index (Histoire et société, 37).

Pour une large part fruit d'un enseignement donné dans les facultés de théologie des universités de Suisse romande, ce recueil de vingt-six contributions est un apport de premier ordre aux débats historiographiques suscités par l'interprétation de ce texte majeur qu'est l'édit de Nantes. Son titre indique la rupture opérée avec une lecture traditionnelle ayant érigé l'Édit en acte fondateur de la tolérance, au prix d'une méconnaissance ou d'un aveuglement sur la signification effective de cette notion par les hommes du xvi^e siècle.

Les contributions ont été distribuées en six chapitres, envisageant successivement la date de l'Édit rapportée de façon démonstrative au 30 avril et non au 13 par Jean-Louis Bourgeon, sa rédaction, son contexte, ses interprétations et son historiographie. Le dernier volet s'écarte de cette trame pour inscrire le texte dans son environnement européen.

Olivier Christin rappelle combien l'édit de Nantes n'est qu'une des nombreuses paix de religion proclamées au xvi^e siècle. En effet, confrontés à l'éclatement confessionnel de leurs territoires, les princes et leurs juristes ont inventé les règles d'une cohabitation pacifique de leurs sujets. Avec les paix de Cappel (1531) ou d'Augsbourg (1555) analysée par Bernard Vogler, ils ont promu les notions du bien commun, de l'intérêt de l'État, de la *Res publica*, qui se retrouvent dans l'édit de Nantes. Des débats accompagnant chaque publication de paix comme des actes de Lazarus von Schwendi dans l'Empire ou du chancelier Michel de L'Hospital en France, émerge l'idée de la concorde civile que Claire Grandet retrouve à travers

l'analyse des fêtes commémoratives de la paix de Westphalie à Augsbourg de 1648 à 1660. Mario Turchetti à partir d'une analyse du libelle *De la concorde de l'État* restitue l'arrière-plan politique de l'Édit et montre comment Henri IV voulait instaurer la concorde et la paix civile avant d'envisager la réunification religieuse de ses sujets. Marianne Carbonnier-Burkard rencontre ces visées dans les préambules des édits français publiés dans les années 1560. Un canevas identique, repérable d'un texte à l'autre, développe un argumentaire en trois points. Premièrement, le trouble des consciences individuelles a induit un désordre généralisé dans le pays. Deuxièmement, le roi qui doit protéger ses sujets et leur garantir la paix a décidé après mûre réflexion de recourir à l'Édit. Sa teneur — troisième acte — est insatisfaisante puisque la division religieuse est admise, mais cette réponse douloureuse à une situation de détresse est un moindre mal, préférable à l'état de guerre qu'elle cherche à éteindre. À la condition que chacun obéisse au Prince qui voit son pouvoir théoriquement conforté.

Cette solution en forme de reconnaissance de la confession des réformés a couru 287 mois sur 435 entre 1559 et 1598. Philip Benedict a établi ces résultats qui suggèrent une cohabitation quotidienne des protestants et des catholiques. Certes, « la saison des Saint-Barthélemy », d'après la formule de Jules Michelet, a montré les limites de cette option, mais l'on peut aussi se demander si cette coexistence provisoire et fréquemment reconduite n'a pas servi d'apprentissage à la tolérance de l'Autre et contribué à l'acceptation de l'édit de Nantes.

L'homme qui le rédigea, Pierre Forget de Fresnes, fait l'objet d'une analyse de Robert Descimon. Il retrace l'ascension lignagère et personnelle de ce secrétaire d'État nommé par Henri III, le passage en trois générations de la marchandise tourangelles au service du Prince. Un mariage tardif ouvre les portes de l'aristocratie et couronne une ascension rapide, comme le *xvi^e* siècle en permet. Ce serviteur de l'État a mis en forme un texte élaboré au cours de rudes tractations entre Henri IV et ses anciens coreligionnaires de 1593 à 1598. Un homme domine cette séquence : Philippe Duplessis-Mornay auquel trois articles sont consacrés. Olivier Fatio scrute l'immense érudition du gouverneur de Saumur et rappelle qu'il fut un théologien. Hugues Daussy souligne son rôle d'intermédiaire entre les réformés qui respectent sa science, son attachement à la foi réformée et le roi qui lui accorde depuis longtemps sa confiance et se loue de son pragmatisme et de sa modération. Fidèle au Prince et à la Religion, Duplessis-Mornay est à la fois, ainsi que l'analyse Nicolas Fornerod un homme d'État soucieux de conciliation entre chrétiens et un réformé capable de rédiger des textes prêtant à polémique. Son portrait s'en trouve brouillé, sauf à penser que sa position médiatrice ressort à cette dualité entre sagesse politique et prosélytisme protestant. Ces postures antinomiques lui vaudraient l'attention du roi et la confiance de ses coreligionnaires, toutes deux si précieuses lors des délicates négociations de l'Édit. Le texte, contesté par de grands nobles huguenots « carnassiers » (Janine Garrisson), précède de quelques jours la signature de la paix de Vervins et Béatrice Nicolier procède à un rapprochement heureux des deux décisions imposées par Henri IV. Le roi aurait déclaré la guerre à l'Espagne pour se défaire de la Ligue, desserrer l'emprise de son envahissant voisin mais, une fois vainqueur, être en mesure de contraindre les protestants à accepter ses volontés. La paix de Vervins aurait donc permis à Henri IV d'imposer l'édit de Nantes, à moindres frais, à ses anciens coreligionnaires.

Péniblement négocié, l'Édit entre en application avec de grandes difficultés. Le cas de la Provence, où le parlement regimbe pendant deux ans (Gabriel Audisio), le montre. S'ouvre alors une autre période de l'histoire de l'Édit et des relations entre catholiques et protestants, brossée par une demi-douzaine de contributions. Gottfried Hammann résume les enjeux de la pleine application de l'Édit auprès de la société, à savoir la nécessaire occultation du passé, l'amnistie-amnésie afin de désamorcer l'agressivité des parties hier adverses et investies d'une coresponsabilité des troubles. Françoise Chevalier, Raymond Mentzer, dans le prolongement de l'analyse des synodes nationaux de 1594-1598 menée par Bernard Roussel, déclinent la médiocre exécution de l'Édit, les difficultés éprouvées par les protestants, les tensions entre les communautés pouvant dégénérer en procès. Marc Venard, Bertrand Haan, Alain Tallon envisagent la réception de l'Édit du côté catholique et romain. Certes, l'Église et la papauté condamnent la décision et vitupèrent contre la tolérance. Mais, à l'image du nonce Santa Croce en France au début des années 1560, l'Église demande la suppression d'un texte qu'elle cherche à utiliser pour organiser ses lignes de défense et de contre-attaque. L'édit de Nantes devient alors un acte fondateur de la reconquête catholique officielle, comme le souligne Venard, en rupture avec le discours historiographique habituel. Seuls François Garrisson en 1950 et Élisabeth Rabut en 1987 avaient signalé cette dimension de l'Édit. David El Kenz, au terme d'une réflexion portant sur l'institutionnalisation de la communauté réformée de 1563 à 1598 interprète l'édit de Nantes comme un carcan. La survie du calvinisme institué est garantie mais sa vigueur et sa vocation universaliste sont contournées et la situation risque d'être une source d'affaiblissement sensible.

À peine révoqué, l'Édit devient objet d'histoire (Hubert Bost). Le pasteur d'Alençon, Élie Benoist exilé à Delft, écrit sa grande œuvre, l'*Histoire de l'édit de Nantes*. Il veut transmettre le souvenir des réformés et réfuter les allégations déversées sur eux. L'ouvrage voudrait être d'histoire, mais rédigé à chaud, il est parasité par la défense du petit troupeau et Benoist fait de l'Édit rompu un traité conclu entre le roi et ses sujets là où il n'y a qu'un acte de la toute-puissance régaliennne. La production intellectuelle de ses successeurs des années 1787-1948, analysée par Patrick Harismendy révèle une forte polarisation parisienne de la production historique. La province est méconnue et le discours brille par un surinvestissement éclatant du politique à côté de la faible part du religieux. Les interprétations de l'Édit surtout véhiculées par des pasteurs-historiens jusqu'au xx^e siècle portent sur le droit des minorités, l'essence républicaine du protestantisme ou le rapport entre le texte et l'égalité naturelle des hommes devant Dieu. Quant à l'historiographie catholique du xix^e siècle, elle fait l'objet d'une contribution de Guy Bedouelle, fondée sur l'analyse des prises de position des catholiques face aux célébrations du troisième centenaire de l'Édit. L'auteur distingue les ecclésiastiques qui fustigent l'Édit et ceux qui, reprenant la variation dialectique de la thèse et de l'hypothèse, affirment que l'Édit est une chose affreuse mais qu'en raison des circonstances, il n'était qu'un moindre mal. En somme, l'on retrouve à trois cents ans de distance, les variations du nonce Santo Croce ou du pape Clément VIII qui se déclare crucifié par l'Édit tout en cherchant comment l'utiliser pour contrer le protestantisme.

C'est ce qui eut lieu et conduisit Bernard Cottret à parler de la réussite de l'Édit. Le texte a atteint son but avoué : instaurer la coexistence religieuse des catholiques et des réformés ; il a aussi atteint un objectif inavoué : faciliter la victoire de la religion

romaine sur le calvinisme. Ainsi, l'Édit que J.-H. Mariéjol assimilait au porche d'entrée dans l'ère de la tolérance se révèle finalement favorable à l'intolérance. L'intitulé du recueil prend alors tout son sens, mais à condition de rappeler combien l'Édit fut instrumentalisé par les églises catholique et protestante tout au long du XVII^e siècle. Toutes deux voulaient édifier une société confessionnelle. Leur concurrence était inéluctable et la conflictualité fut vive entre des chrétiens qui ne surent ou ne purent s'opposer aux visées de leurs clergés. Le temps de l'Édit, hier vu avec les lunettes de la tolérance, lu aujourd'hui au plus près des faits, apparaît, selon l'expression d'Élisabeth Labrousse, comme un temps de guerre froide après la guerre chaude.

Michel CASSAN

Tolérance et intolérance. De l'édit de Nantes à nos jours. Dir. Guy SAUPIN, préf. Jean-Marc AYRAULT et Edmond HERVÉ. Rennes, Apogée, Presses universitaires de Rennes, 1998. 22 × 30, 128 p., ill. en noir et en coul., bibliogr.

L'ouvrage est un exemple réussi des effets croisés de la commémoration historique et du mécénat politique. En effet, la célébration du quatrième centenaire de l'édit de Nantes, l'aide matérielle des municipalités nantaise et rennaise ont permis à Guy Saupin de réunir une équipe d'historiens universitaires et de nous offrir ce livre. Formellement, l'ouvrage est magnifique. Sa mise en page est soignée et accompagnée d'une iconographie abondante puisée à des sources connues — tableaux sulpiciens, caricatures de Daumier, premières pages de journaux, mais aussi souvent ignorées comme les vitraux des églises vendéennes. Cette illustration ne se contente pas d'être agréable à regarder. Elle est judicieusement choisie, accompagnée de légendes copieuses et constitue l'un des aspects les plus remarquables du livre. Les huit contributions ont été rangées selon un plan chronologique, articulé autour des dates charnières évidentes, 1598, 1685, 1787, 1789-1791, 1905. D'un chapitre à l'autre, l'ouvrage aborde la thématique de la liberté de conscience, de la pluralité confessionnelle, des choix des pouvoirs politiques vis-à-vis des minorités religieuses et au premier chef, des protestants. Cela conduit à de fréquents et amples dépassements du registre de la tolérance et de l'intolérance et à la narration des événements survenus entre puissances catholiques et protestants du XVI^e siècle à l'époque contemporaine. Ce choix satisfera les attentes d'un large public éclairé disposant ainsi d'une synthèse close par le dense essai de Jean Baubérot qui replace dans leur épaisseur historique des questionnements contemporains tels que le port de marqueurs confessionnels, le statut actuel des minorités religieuses ou les rapports entre tolérance et liberté(s). On peut regretter toutefois l'absence d'une chronologie commentée des événements et des principaux écrits suscités du XVI^e siècle au XX^e siècle par les notions de concorde, tolérance, liberté de conscience ou de culte, mais cette courte réserve ne doit pas nous empêcher d'apprécier un livre clair, solide, de facture classique.

Michel CASSAN

RELIGION ET POLITIQUE

La Paix. Introd., choix de textes, comment., vade-mecum et bibliogr. par Mai LEQUAN. Paris, Flammarion, 1998. 10,8 × 17,8, 253 p., bibliogr. (GF-Corpus).

Le dernier opus en date de la collection « Corpus » éditée par Garnier-Flammarion se présente, comme ses prédécesseurs, sous la forme d'une anthologie de textes philosophiques rassemblés en vertu de leur commun pouvoir d'élucidation d'un concept fédérateur. Constitué suivant une perspective diachronique (les auteurs représentés vont d'Héraclite à Habermas), l'ensemble des extraits en question est précédé d'une introduction synthétique d'une trentaine de pages et suivi d'une brève présentation explicative de certaines notions-clés rencontrées dans les œuvres abordées ou susceptibles d'en affiner la compréhension, les entrées les plus classiques (« Souveraineté », « Cosmopolitisme », « Droit naturel »...) figurant aux côtés de termes plus inhabituels tels « Agonistique », « Joute », ou encore « Ataraxie ». Exception faite d'un cas isolé de formulation inutilement ambiguë (l'emploi malencontreux de l'expression « droit du sol » dans l'entrée « Nation », p. 229), ce « vade-mecum » constitue un instrument pédagogique de grande qualité. Outre l'introduction générale, l'ouvrage comprend également un commentaire succinct de chacun des textes choisis, ainsi qu'une précieuse bibliographie complémentaire. Il est organisé en trois parties intitulées « Le rapport de la guerre à la paix », « Qu'est-ce que la paix idéale ? » et « Le pacifisme juridique ou la paix par le droit ».

Ce découpage thématique a pour effet de mettre d'emblée en évidence l'un des principaux traits distinctifs de la démarche adoptée par Mai Lequan, soit le refus d'une approche réductionniste qui n'appréhenderait la paix que dans sa relativité, à travers l'opposition binaire qui la lie au pôle conceptuel opposé qu'est la guerre. La dévolution du traitement de ce dernier aspect à une et une seule des trois parties indique bien que le pari ici engagé consiste au contraire à penser la paix indépendamment de cette dichotomie structurante, comme un objet doté d'une relative autonomie et pourvu de déterminations *positives* que l'analyste aurait pour mission de dégager.

Les diverses facettes du rapport dialectique entre guerre et paix ne sont toutefois pas négligées : l'ouvrage rend ainsi compte de l'opposition entre les auteurs qui

mettent l'accent sur la propension belliqueuse de la nature humaine (Machiavel, Nietzsche) et les tenants de la primauté ontologique, et morale de la paix, érigée en valeur suprême (saint Augustin, Érasme), en soulignant que, pour ces irénistes, la paix est la précondition dont dépend la valeur effective de l'ensemble des biens désirables et constitue tout à la fois la finalité naturelle de la guerre (en tant qu'état projeté) et son milieu englobant, l'arrière-fond par rapport auquel celle-ci apparaît comme un phénomène distinct et significatif : « Ainsi donc, comme il y a vie sans douleur et qu'il ne peut y avoir de douleur sans vie, de même il y a paix sans guerre, mais il ne peut y avoir guerre sans une sorte de paix, non pas en tant que la guerre est guerre, mais en tant qu'elle a pour acteurs ou pour théâtre certains êtres, certaines natures qui ne seraient nullement, qui ne sauraient subsister sans une paix quelconque [...] » (saint Augustin, cité p. 99-100). Cependant, dans une perspective stratégique, la pérennisation de la paix en tant qu'état actualisé nécessite vraisemblablement l'acceptation par les acteurs en présence de l'éventualité de la guerre, la non-prise en compte du risque permanent de l'occurrence d'un conflit armé, irréductible car induit simplement par la coexistence d'une pluralité d'entités politiques souveraines non nécessairement unanimes (Hegel, p. 134 ; Aron, p. 199), pouvant avoir pour conséquence d'en précipiter l'avènement (p. 21, 184). La guerre demeurerait donc en définitive l'horizon indépassable de la paix, et *vice versa*.

Mais l'auteur prend le contre-pied de la tradition hobbesienne et clausewitzienne : cette dernière réduit implicitement la paix à la désignation de tout état consécutif à la cessation d'un affrontement armé et tendrait ainsi à opérer un amalgame entre celle-ci et les notions voisines de « trêve » et d'« armistice », situées sur un continuum mais différenciées quant à la durée (limitée ou théoriquement illimitée) de la suspension des hostilités et le contenu des anticipations et orientations présumées des protagonistes concernant la tournure des événements futurs (p. 21, 215). Lequan refuse donc de s'en tenir à cette division simplificatrice de l'espace qualitatif des modalités de relation entre États. L'emploi du terme « paix » pour qualifier l'ensemble des situations de non-guerre relèverait selon elle d'un usage langagier abusif vis-à-vis duquel l'analyse conceptuelle serait tenue de prendre ses distances, une approche plus rigoureuse conduisant à mettre en évidence au moins quatre prédicats consubstantiels au noyau sémantique de l'idée de paix :

1° *Une dimension normative*, qui se traduit par l'établissement d'une relation d'ordre juridique, « l'essence de la paix ne [pouvant] apparaître à la simple lumière de l'expérience » (p. 12).

2° *Le maintien d'un degré minimal d'altérité* : la paix présuppose la reconnaissance de certaines différences persistantes entre les instances considérées, non leur éradication. Elle exclut toute exigence d'identité absolue. À cet égard, l'asymétrie observable entre les deux actes de discours que sont la déclaration de guerre et la déclaration de paix est significative : alors que la première est de nature performative, la paix ne saurait en revanche être établie par le seul effet d'une proclamation unilatérale ; sur le plan formel, son avènement requiert la conclusion d'un accord posant « une réciprocité des volontés » (p. 13) et, par implication, la pluralité de celles-ci. De manière analogue, à l'intérieur d'une même entité politique, la notion de paix civile fait évidemment référence non à la suppression des conflits mais à leur intégration dans un ordonnancement juridique, à leur institutionnalisation au moyen d'un système de procédures préétablies à fonction canalisatrice.

3° *Une dimension volontariste* : loin de se réduire à un état de passivité et de relâchement, la paix doit être envisagée comme le produit d'une activité d'*institution*, sa continuité temporelle ne pouvant être obtenue qu'au moyen d'un *processus* de pacification toujours renouvelé au sein de la collectivité de référence. De manière générale, elle « présuppose ou instaure une communauté d'action réciproque entre les hommes » (p. 13). Comme le montre Rousseau, la paix, au même titre que la guerre, ne peut donc se concevoir que dans un contexte de socialisation, en raison de la persévérance des sujets en présence dans une modalité déterminée de relation qu'elle implique, qui fait défaut dans l'état de nature. Ce qui nous amène à la quatrième et dernière de ses caractéristiques :

4° *Une durée en principe illimitée* : de Kant à Derrida, nombreux sont les auteurs qui soulignent l'exigence de pérennité inhérente au concept même de paix, la notion de « paix perpétuelle » apparaissant ainsi quasiment pléonastique.

La conjonction de ces quatre attributs essentiels conduit ainsi Lequan à définir la paix comme « un état durable institué volontairement par différentes personnes au moyen d'un contrat éthico-juridique » (p. 13).

Reste alors à examiner les modèles concurrents ayant pour objectif de garantir effectivement la permanence de la paix entre les États. L'auteur s'attache ici en particulier à la perspective kantienne, qui fait l'objet d'une présentation fine et nuancée, mais ce au prix d'un traitement quelque peu expéditif (p. 40-41 notamment) de la position adverse défendue par les tenants de la politique de l'équilibre et d'une approche dite « réaliste » des relations internationales, incarnée notamment par des auteurs néo-hobbesiens extérieurs à la discipline philosophique tels Hans Morgenthau et Kenneth Waltz. Elle met l'accent à juste titre sur le rôle joué par l'analogie établie entre les modalités d'institution de la paix civile et de la paix « cosmopolitique » dans l'élaboration du projet kantien d'Union entre les États, ainsi que sur les hésitations de Kant concernant la forme institutionnelle à donner à celle-ci (confédération horizontale à fonction coordinatrice rassemblant des entités politiques dont la souveraineté demeurerait essentiellement inentamée ou structure fédérale à caractère vertical pourvu d'un degré d'intégration supérieur). Enfin, Lequan entreprend également l'analyse de la notion de « paix intérieure » (p. 29-38), qui désigne « un double mouvement de retrait en soi et d'accueil d'une vérité incommensurable, de repli et d'ouverture au verbe divin [...], [une] force centripète opposée à la force centrifuge qu'exercent les passions » (p. 31), pour aboutir à la conclusion que l'expression en question, tout comme celle de « paix perpétuelle » précédemment évoquée, s'apparente en réalité à un pléonasme : c'est en effet dans ce mouvement d'intériorisation que résiderait l'essence même de la paix.

Exercice de clarification conceptuelle parfaitement maîtrisé et animé par un souci constant de pédagogie, l'ouvrage apparaît, de manière générale, comme un modèle du genre. L'introduction de Lequan est à ce point dense et rigoureuse qu'elle exerce parfois l'effet paradoxal de faire apparaître les extraits retenus, souvent très brefs du fait des contraintes imparties par le format de l'ouvrage, comme quasiment superflus. Aussi les rares réserves que l'on peut être tenté de formuler ont-elles trait davantage aux contraintes en question qu'à un défaut de conception imputable à l'auteur.

À cet égard, certains partis pris méthodologiques imposés par le principe même de la collection dans laquelle le livre s'inscrit qui tend, par construction, à postuler

l'unité du concept étudié par-delà la diversité de ses acceptions, appellent néanmoins une remarque spécifique. Le choix préalable d'une approche extensive conduisant à accorder *a priori* une importance égale aux différents contextes d'occurrence du terme « paix », qui se manifeste notamment par le fait de consacrer près d'un tiers de l'introduction à la notion de « paix intérieure », donne parfois le sentiment que l'analyse conceptuelle à laquelle se livre Lequan est en réalité sous-tendue par la nécessité perçue de discerner à toute force le substrat ontologique commun, dont l'existence est tenue pour acquise, qui viendrait ainsi justifier l'usage consistant à désigner par le même vocable de « paix » une expérience harmonieuse de nature individuelle et une forme déterminée de rapport entre des entités politiques, en écartant d'emblée l'hypothèse que l'une ne puisse apparaître en définitive que comme une métaphore de l'autre, intrinsèquement dépourvue de valeur conceptuelle, et ce au risque de tomber dans le piège du nominalisme. Si l'auteur inclut à bon escient un texte de Nietzsche particulièrement féroce qui dénonce comme un ennoblissement illusoire le fait de baptiser « paix de l'âme » ce qui ne s'avérerait être en définitive qu'un état de bien-être sensoriel (p. 79-80), la conception même de l'ouvrage reflète le rejet de cette position radicale. Or cette orientation plus ou moins explicite apparaît problématique dans la mesure où Lequan ne s'interdit nullement en d'autres occasions de souligner l'inadéquation des usages de la langue commune (tel celui d'englober par défaut sous la dénomination de « paix » l'ensemble des cas de figure caractérisés par l'absence d'affrontement armé) par rapport à l'essence véritable de la notion employée, qu'une approche philosophique rigoureuse permettrait de dégager : on observe ainsi une asymétrie dans le rapport de l'analyse conceptuelle aux usages langagiers, le critère en fonction duquel l'auteur en vient à opter tantôt pour la déférence aux usages en question (la « paix intérieure » est bien une forme de « paix »), tantôt pour leur remise en cause (la paix ne saurait se réduire à l'absence de guerre) n'apparaissant pas toujours entièrement transparent. En définitive, le choix évoqué semble être déterminé par la logique même du projet éditorial, qui comporte une dimension inévitablement artificielle ; c'est bien la figure imposée consistant à isoler la paix comme objet d'analyse autonome qui invite l'auteur à donner au concept en question une extension maximale, ce que Lequan elle-même suggère lucidement dès la première page de l'introduction : c'est parce qu'« il n'y a rien à dire de la paix *en tant que telle* [...] si la paix n'est que le contraire logique de la guerre » qu'il convient de « faire *comme si* [la paix] ne s'épuisait pas dans sa relation à la guerre » (souligné par l'auteur). En d'autres termes, la direction privilégiée dans l'analyse conceptuelle, loin d'être le produit exclusif d'une nécessité inhérente à l'enchaînement argumentatif, est partiellement dictée par la donnée externe que constitue le découpage thématique initialement opéré, qui exerce en lui-même des effets d'intellection spécifiques. Dans les limites du genre, l'ouvrage représente, on l'aura compris, une admirable réussite.

Jean DAGEN, *Entre Épicure et Vauvenargues. Principes et formes de la pensée morale*. Paris, Honoré Champion, 1999. 16,5 × 24, 445 p., index, fig. (Moralia, I).

Les auteurs de ce volume se proposent d'éclairer la diversité des formes que prend la littérature morale à l'époque classique et néoclassique, et de montrer la non-pertinence de sa réduction au moralisme. Les trois premiers articles analysent le problème du fondement de la morale.

Jean-Charles Darmon met ainsi au jour un rapport spéculaire entre littérature et science expérimentale, à travers la médiation de la revendication de ses droits par l'apparence. L'apparence est en effet un concept dont l'ambivalence apparaît chez Gassendi dans la dernière *Exercitationes* du livre II dans la mesure où l'usage qu'il fait des tropes de la sceptique montre qu'elle est à la fois ce qui détruit tout discours dogmatique sur l'homme et le monde ainsi que tout point de vue unique et unitaire, et ce qui permet de construire un discours expérimental sur ces mêmes objets, ainsi qu'« un protocole de déplacement du point de vue ». L'usage antiaristotélicien de ces tropes met donc à mal le concept de « nature humaine » mais légitime l'efficacité d'une catégorie comme celle de la ressemblance pour la penser. Comment éviter les deux écueils que sont le scepticisme et le dogmatisme ? Il s'agit de voir que si l'apparence voile la vérité, la vérité ne se dévoile que par l'apparence. Le dépassement du scepticisme ne peut donc se faire que par la médiation d'une théorie du signe et de son interprétation. Gassendi établit ainsi qu'il y a deux types d'objets (cachés selon les circonstances ou par nature), qui renvoient à deux types de signes (commémoratifs ou indicatifs), lesquels supposent un critère double : les sens et la raison. À partir de là, il est possible de dégager une conception non-cartésienne de la position de l'homme face à la nature dans laquelle « le "faire" est mis à distance au profit du voir ». Cette expérience procure un plaisir contemplatif, « porté par le dialogue entre sens et raison », qui dissipe l'inquiétude de la « volonté de savoir ».

Le deuxième article montre que, à la différence de Descartes et de Hobbes, le problème moral est pour Locke celui de la connaissance de la loi morale. La loi qui oblige au respect des préceptes voulus par Dieu (condition de l'harmonie de la *communitas* humaine) n'étant pas innée, elle ne peut être connue que par la Révélation, puis confirmée par la raison. Or, la raison ne peut démontrer l'existence d'une autre vie (nécessaire pour penser les sanctions de la loi de nature) ; elle est donc incapable de « connaître la loi de nature en tant que loi ». Locke montrera qu'elle nous est donnée par la double réflexion sur l'action divine et sur le propre « *making* » humain. La raison trouve donc, mais ne fonde pas. Jean-François Lecoq explique ensuite que l'influence de Locke sur le XVIII^e siècle français a surtout porté sur la question de l'accessibilité de la loi naturelle à la réflexion morale, sur l'importance de l'obligation réciproque comme fondement de la légalité de la loi et sur la critique renouvelée du langage comme condition de l'amélioration de la vie d'une société.

Le dernier article de la section « fondements » repose sur l'analyse du paradoxe selon lequel les Lumières seraient, d'une part, une philosophie morale, et d'autre part, les agents de la destruction de la morale par le biais de sa réduction aux mœurs. La moralité n'a plus son lieu dans l'expérience intérieure, mais elle se trouve là où le sujet se constitue, c'est-à-dire dans l'expérience extérieure, pratique. Mais alors

sur quoi fonder la norme ? Martin Rueff propose et analyse quatre formules latines pouvant servir de devises à la morale des Lumières. De celles-ci, nous pouvons retenir que la morale des Lumières suppose un usage universel, libre et public de la raison, le sentiment de l'appartenance à l'humanité, la constitution d'une anthropologie qui exclut l'intervention de l'infini dans la définition de l'homme ainsi que la psychologie. Les Lumières refusent qu'un transcendantal fonde la morale, mais se divisent en partisans de la morale de l'intérêt et intuitionnistes d'une part, et philosophie kantienne d'autre part. Ce qu'il faut retenir par-delà ces divergences que l'auteur explique en détail, c'est l'ébranlement du discours moral qui permet paradoxalement de faire de Sade le héros des Lumières. Un autre aspect qu'il faut envisager est celui du rapport de la morale des Lumières et de la liberté politique. La thèse (libérale) des Lumières, qui présente l'individu comme un sujet de droit dont l'autonomie est garantie par l'État, se heurte à la thèse républicaine selon laquelle la politique ne s'occupe pas seulement de permettre aux mœurs de s'installer, mais est l'ordre même des mœurs. À l'idée d'une liberté toute négative, indifférente à la morale des citoyens, qui repose sur un contrôle de l'individu saisi dans toute sa complexité, s'oppose une liberté conçue comme fin, non subordonnée à la protection. Rueff termine son brillant article par la détermination des genres littéraires propres à la psychologie morale (la tragédie), et à l'anthropologie, à savoir le drame dans lequel l'individu est façonné par une expérience ordinaire et non finalisée.

Les deux articles suivants traitent de l'intériorité dans la pensée morale de Pierre Nicole et de Choderlos de Laclos. Béatrice Guion montre d'abord que la pensée morale de Nicole repose sur la théologie puisque les « pensées imperceptibles » (« actes réflexes » ; habitudes ; amour-propre) qui régissent le comportement humain ne sont imperceptibles qu'en raison d'un manque d'attention imputable au péché originel. Comme elles ne sont pas inconscientes, l'amour-propre doit se déguiser pour s'accomplir, c'est-à-dire prendre la forme de l'obéissance aux lois. L'individu est donc entièrement responsable à l'égard de ses « mouvements secrets ». L'action morale exige alors nécessairement selon Nicole une prise de conscience ainsi qu'une action correctrice sur soi-même, et ce bien que seule la grâce soit susceptible de modifier l'orientation de la volonté. Le moraliste a donc pour rôle de persuader en profondeur, « d'insinuer la vérité, non seulement sans blesser, mais aussi en procurant du plaisir ». C'est donc par les sentiments imperceptibles qu'il faut combattre les sentiments imperceptibles.

En mêlant le roman par lettres et le roman libertin, Laclos met en œuvre le persiflage (qui se distingue de l'ironie, entre autres choses, par son caractère masqué) de manière magistrale. Celui-ci repose sur le concept de l'homme-machine, dont il faut connaître les règles de fonctionnement si l'on ne veut pas être manipulé et par-là même devenir victime. Mais la connaissance de soi ne suffit pas si elle n'est pas accompagnée d'une parfaite maîtrise et de l'analyse d'autrui. Le persiflage prend une forme virtuose chez Laclos en raison de son intégration dans la forme épistolaire qui suppose deux destinataires : le persiflé et le public qui fait l'apprentissage du libertinage durant sa lecture. Mais comment comprendre la conclusion caricaturale et apparemment moralisante du roman ? Élisabeth Bourguinat soutient la thèse que la visée de Laclos est « d'épuiser le libertinage dans un feu d'artifice qui en dégoûterait — même à leur insu — les plus décidés partisans ».

La troisième partie présente deux formes de la littérature morale : la mise en images du combat spirituel, et les *Ana*. Dans l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales, le projet didactique reçoit un caractère éminemment visuel par le biais de la présence d'un bestiaire hiérarchisé, ainsi que d'une instance visuelle et narratrice omnipotente. À cette « rhétorique des peintures » se mêle une rhétorique de l'intrusion qui permet de graver l'image dans le cœur du lecteur. Il s'agit donc de convaincre mais en évitant la fascination par l'image. De la même manière, Francine Wild se demande s'il y a une place pour la réflexion morale (qui relève de l'universel) dans les anecdotes des *Ana* (qui relèvent de la particularité, de la volonté de collectionner, de la fascination pour l'extraordinaire). Il apparaît que l'anecdote peut être matière à une réflexion plus générale (sa portée morale étant explicitée par l'auteur ou non), car celui dont on parle « porte en lui la forme entière de l'humaine condition ». Il n'en demeure pas moins que le genre anecdotique ne cherche pas d'abord à produire des lois à la manière des sciences, ni de la réflexion.

Les articles de la quatrième partie analysent la théâtralité de la pensée morale, dans les *Théâtres* et la tragédie lyrique. Anne Larue explique que le théâtre-livre se comprend comme monument en deux sens : soit comme « abrégé construit de l'univers », soit comme mémorial (théâtre des cruautés). Si le *Théâtre des martyrs* est théâtral au sens où il y a mise en scène du supplice, regards convergents, le *Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps* s'apparente davantage au mémorial dans la mesure où il n'y a pas d'arrêt sur image, mais compilation, accumulation, absence de regard porté. Le tragique se situe donc dans un dispositif dont le but est de concentrer la cruauté en un point focal, ce dispositif étant particulièrement épuré dans le théâtre d'anatomie lequel montre que « souffrir n'est pas nécessairement tragique, c'est souffrir au centre qui l'est ». Dans son article, Camille Guyon-Lecoq s'interroge sur la condamnation de la tragédie lyrique par les moralistes. Cette condamnation morale (inséparable d'une condamnation esthétique) s'explique par l'incompréhension du fait que la nouveauté des moyens implique d'autres fins. La tragédie lyrique, parce qu'elle est chantée, réclame la réhabilitation des passions. L'analyse des sentences dans les tragédies de Fontenelle montre qu'elles appartiennent au genre pédagogique, à défaut d'appartenir à un genre moral. De plus, la musique permet une incarnation des passions que n'autorise pas la déclamation. Le spectacle quant à lui est le lieu où la réalité mécanique du monde devient intelligible, où les oracles sont critiqués dans une perspective rationaliste. La tragédie lyrique n'est vraisemblablement pas un genre moral mais elle mine les valeurs de la morale de la grande tragédie et en propose d'autres qui reconnaissent ses droits à la sensibilité.

La dernière partie est axée sur la dimension sociale de la moralité. David Bensoussan se propose de montrer les ressorts stylistiques de l'invention morale chez Saint-Évremond. L'originalité de celui-ci réside dans le fait qu'il « n'utilise les lieux que pour quitter le terrain de toute topique et gagner celui de l'action » et non pour établir une quelconque théorie. Il ne prescrit à son lecteur aucune règle morale ou stratégie de réussite sociale mais il lui donne les éléments d'une technique d'exis-

tence individuelle qui s'appuie sur une connaissance de soi et une présence attentive à soi : la raison doit élaborer en image l'idée qui est née de l'impression. Son style est en accord avec sa visée puisqu'il s'agit pour lui de mettre l'écriture à l'écoute « des replis et des retours » de notre âme. Ainsi, le choix minutieux des mots, la place accordée au plaisir du lecteur et de l'auteur, la facilité, le refus du pathos au profit d'une ironie diffuse, caractérisent le style de Saint-Évremond qui fait davantage œuvre de sagesse que de morale. L'analyse de la politique de Vauvenargues par Laurent Bove met au jour une similitude entre la pensée de Vauvenargues et celle de Spinoza. L'un comme l'autre explique l'existence de la société civile par l'impuissance des individus, mais aussi par l'ambition de gloire qui repose sur un *conatus* mimétique. L'État ne vient pas supprimer les rapports de forces, mais les légalise ; en ce sens, l'état social et politique est la continuation de l'état de nature. De plus, Vauvenargues, en établissant que l'exercice de la liberté, favorisé par la république, ouvre la politique et l'histoire à un avenir imprévisible, articule l'éthique à une ontologie du temps qui est sous-tendue par l'idée spinoziste d'une productivité infinie de la vie.

Cécile Nicco

Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*. Paris, Aubier, 1998. 14 × 22, 510 p., bibliogr., index (Historique).

Dans ce livre riche et stimulant, Dominique Iogna-Prat nous propose une nouvelle définition de la société chrétienne des ^x^e-^{xii}^e siècles. Le résultat est à la hauteur de l'ambition.

Le choix de Cluny comme poste d'observation privilégié pour mener à bien cette entreprise ne s'explique pas seulement par la richesse du gisement documentaire clunisien. Le monastère se vit comme un « ersatz de Rome », s'identifie au centre de la chrétienté. L'auteur critique à juste titre l'emploi abusif de « clunisien ». À la suite des historiens de l'école de Münster, il distingue l'*Ecclesia cluniacensis* de la « nébuleuse » clunisienne. La première est une structure juridique regroupant un ensemble de monastères réformés par Cluny, hiérarchisés (abbayes et prieurés), pour laquelle l'auteur refuse le terme « d'ordre » au moins jusqu'à la fin du ^{xii}^e siècle, c'est-à-dire avant que la papauté n'impose des réformes sur le modèle cistercien, faisant de Cluny, un ensemble d'établissements structurés en provinces avec un chapitre général annuel. Quant à la « nébuleuse » clunisienne, elle désigne tout ce qui n'est pas cistercien, c'est-à-dire le monachisme bénédictin traditionnel et, dans un sens plus restreint, les monastères qui adoptent une liturgie ou une organisation matérielle directement issue de Cluny. À partir de ce(s) centre(s), Iogna-Prat s'interroge sur le sens et l'évolution du concept de chrétienté au cours du « moment grégorien », lorsque l'Église se définit dans un sens institutionnel et spatial, à travers un double mouvement, d'inclusion et d'exclusion (l'auteur préfère le terme d'inclusion à celui d'assimilation car ce mot permet de conserver l'idée d'une pluralité dans la réalisation de l'unité).

Le mouvement d'inclusion lui-même est double. D'une part, il se réalise par la diffusion, dans l'ensemble de la chrétienté, du « parfum » clunisien par les membres de l'Ordre devenus évêques, cardinaux ou papes (l'auteur insiste peu sur cet aspect, mieux connu). D'autre part, le monastère se veut une « arche de Noé » (p. 60), offrant un refuge aux clercs et aux laïcs repentants, aux moines issus d'autres ordres, aux ermites, aux pauvres, etc. ; microcosme de l'humanité qui sera sauvé du Déluge. Dans cet espace intermédiaire, dans cet « entre-deux permettant d'anticiper l'au-delà » (p. 92), les moines clunisiens deviennent des « passeurs ». Le nombre important de laïcs bénéficiaires de prodige dans le *De miraculis* de Pierre le Vénérable ou la fréquence de l'expression *monachus nostri congregationis* inscrite dans les nécrologues clunisiens (qui, selon Iogna-Prat, désigne des aristocrates laïques ou ecclésiastiques) exprime ce phénomène d'inclusion.

Mais, comment mieux définir une société qu'en se penchant sur la manière dont celle-ci perçoit ses marges ? Comment mieux parvenir à cerner les contours de la chrétienté médiévale qu'en étudiant des ouvrages élaborés pour lutter contre les avatars de l'Antéchrist : hérétiques, juifs ou musulmans ? C'est pourquoi Iogna-Prat étudie longuement le phénomène d'exclusion à travers les écrits de Pierre le Vénérable : le *Contra Petrobrusianos*, l'*Adversus Judeos*, le *Contra sectam Sarracenum* et le *De miraculis*, ensemble cohérent formant un véritable système de pensée à une époque, postgrégorienne, où l'on entre dans l'âge des grandes synthèses doctrinales.

« Premier traité anti-hérétique rédigé dans l'Occident médiéval » (p. 126), le *Contra Petrobrusianos*, écrit vers 1139-1140, s'inscrit dans une pastorale anti-pétrobrusienne bien attestée dans les écrits et l'architecture de Bourgogne, de Languedoc et de Provence. Pierre le Vénérable use d'arguments juridiques, cite les auteurs classiques (Cicéron), se livre à une *disputatio* caractéristique des milieux scolaires du XII^e siècle (l'abbé de Cluny qualifie lui-même son traité d'*epistola disputans*). Selon Iogna-Prat, pour combattre l'hérésie, l'abbé de Cluny adopte une démarche exceptionnelle. En effet, si le discours antihérétique d'un Bernard de Clairvaux ne relève que de l'imprécation, dévoilant une hérésie sans contenu, celui de Pierre le Vénérable, en revanche, développe une « argumentation défensive » reposant sur l'idée qu'on ne peut condamner une déviance sans l'avoir au préalable examinée et discutée. Dans les années 1150, on peut encore débattre des idées hérétiques. À partir de la fin du XII^e siècle, les défenseurs de l'orthodoxie glissent progressivement du discursif au judiciaire et « l'hérésie ne se discute plus » (p. 152). C'est parce que le système de « l'argumentation défensive » déployée par l'abbé de Cluny est sans avenir que le *Contra Petrobrusianos* a rencontré une étroite diffusion.

Observons les arguments employés par Pierre le Vénérable pour contrer les affirmations de Pierre de Bruis. Face au rejet du baptême des enfants, l'abbé de Cluny affirme que le premier sacrement est un « rite commandé par la foi des autres » (p. 159). Le Christ sauve tout le monde, y compris les enfants, ou ne sauve personne. Cette logique du tout ou rien permet, au passage, à Iogna-Prat de montrer combien, dans ce système, l'individu est pris dans des réseaux très serrés de liens et de nuancer encore « la découverte de l'individuel » des années 1050-1200. Dans un contexte où l'*Ecclesia* se définit de plus en plus géographiquement, où s'affinent les conceptions de droit d'asile, d'immunité et d'exemption, Pierre le Vénérable se pose

aussi, contre les pétrobrusiens, en défenseur des lieux de culte. Dans un contexte de réflexion sur le statut des images, il s'avère également indispensable de défendre la Croix, non pas objet d'horreur pour avoir été le lieu des souffrances du Christ comme le pensent les disciples de Pierre de Bruis, mais signifiant pour lequel on doit la même vénération qu'au signifié, le crucifié. Dans un contexte de débat eucharistique ouvert à partir du milieu du ^x^e siècle par Bérenger de Tours, il est aussi nécessaire de défendre la présence réelle. Enfin, comme l'aide aux défunts est au centre du système clunisien, il est impossible à Pierre le Vénérable de ne pas défendre l'utilité des prières pour les morts. À la suite des travaux de Jean-Pierre Torrell et de Denise Bouthillier, Dominique Iogna-Prat établit un parallèle entre le discours défendu dans le *Contra Petrobrusianos* et le texte du *De miraculis*, écrit exactement au même moment. On sait, en effet, combien, dans le recueil de miracles rédigé par l'abbé de Cluny, nombreuses sont les apparitions d'hosties contenant l'enfant-Christ ou de revenants réclamant des suffrages aux vivants.

La société chrétienne ne se définit pas seulement au travers des réactions à l'égard des déviances internes. Elle se délimite également par sa dilatation, par l'extension et l'affrontement face aux deux autres religions du Livre. Dans l'*Adversus Judeorum* rédigé en 1143-1144, l'abbé de Cluny a abandonné l'« argumentation défensive » utilisée contre les pétrobrusiens au profit de l'imprécation. Cela ne l'empêche pas de se montrer « précurseur » (p. 300) puisque après Pierre Alphonse (juif converti), il tente d'utiliser le Talmud, même si, comme le montre très bien Iogna-Prat, il le fait de manière partielle, sans vraiment comprendre l'œuvre. Si, dans les quatre premiers chapitres de ce traité, Pierre le Vénérable se contente de prouver contre les juifs que le Christ est le fils de Dieu, qu'il est le Messie attendu, par le biais d'arguments théologiques, de citations scripturaires et de miracles, en revanche, dans le cinquième et dernier chapitre du traité, l'abbé de Cluny montre davantage d'agressivité, diabolisant les juifs, taxant leurs croyances de fausses et de ridicules. Il pousse son argumentation à l'extrême, posant la question de l'appartenance des juifs à l'espèce humaine, déniait toute existence sociale à des individus qui refusent de sacrifier, de participer à l'échange nécessaire entre l'ici-bas et l'au-delà. Les juifs sont, sous la plume de l'abbé de Cluny, des hommes du passé dont le message est dépassé. Cependant, Pierre le Vénérable ne prône pas d'élimination physique car la présence du juif doit continuer à participer à l'actualité de la Crucifixion et de la Résurrection. Il préfère une conversion forcée ou une réduction à l'état de serf. Comme l'ont déjà montré les travaux de Gavin I. Langmuir, le milieu du ^{xii}^e siècle représente incontestablement un moment capital du passage de l'anti-judaïsme à l'antisémitisme.

À travers le *Contra sectam Sarracenorum*, Pierre le Vénérable vise une dernière cible : l'Islam. S'inscrivant dans un courant historiographique récent, Iogna-Prat nuance le rôle de Cluny dans le déclenchement des croisades : Pierre le Vénérable reste en retrait par rapport à l'enthousiasme d'un Suger ou d'un Bernard de Clairvaux à l'égard du départ en Terre sainte. L'originalité des attaques de l'abbé de Cluny contre les Sarrasins réside surtout dans le fait qu'il cherche à comprendre le texte de ses adversaires. On sait, en effet, qu'en 1142, à la suite d'une tournée d'inspection dans les monastères clunisiens d'Espagne, prenant conscience de la fascination que la culture arabe exerce sur les clercs chrétiens, il commande une traduction latine du Coran.

Face à ce travail érudit et intelligent, les critiques ne sont que de pure forme. On peut également être surpris par la grande inégalité des chapitres et des thèmes traités. La partie II sur le *Contra Petrobrusianos* représente près de la moitié de l'ouvrage (161 pages sur 360). À l'intérieur de chaque partie, on rencontre des chapitres très longs (50 pages) et d'autres très courts (7 pages) qui sont, en fait, des conclusions (chapitre VIII ou XII), ou une introduction (chapitre IX). On peut aussi nuancer parfois le caractère exceptionnel de Pierre le Vénérable. Ainsi, « l'actualité du déicide » (p. 276) rencontrée sous la plume de ce dernier, dans une lettre de 1135 contre les juifs adressée à Henri de Blois, évêque de Winchester, n'est pas un thème rare et original mais, au contraire, un motif récurrent des années 1130-1140, un des principaux fondements de l'essor de l'antisémitisme.

À travers cet ouvrage, Iogna-Prat aborde de très nombreux courants de pensée de la Renaissance du XII^e siècle en les éclairant souvent d'une lumière neuve et originale. Après la lecture d'un tel livre, on ne pourra plus, enseignants et étudiants, expliquer l'œuvre de Pierre le Vénérable sans utiliser cet indispensable et précieux commentaire. Il s'agit incontestablement d'un apport capital à l'élaboration d'une sociologie et d'une anthropologie du christianisme. Pour l'abbé de Cluny, revisité par Dominique Iogna-Prat, l'homme ne peut appartenir à l'humanité (au tout) s'il ne compose pas la société. À cause de leur refus de commémorer et de sacrifier, les disciples de Pierre de Bruis, les juifs et les sarrasins s'excluent des échanges entre l'ici-bas et l'au-delà et ne peuvent participer à la fabrication du lien social.

L'ouvrage de Dominique Iogna-Prat s'achève sur la fin du XII^e siècle, moment d'essor de l'intolérance dans la société chrétienne de plus en plus mise en ordre. Persécution et diabolisation de l'Autre deviennent des moyens efficaces pour se définir. Au-delà de la manière dont la chrétienté s'est délimitée entre l'an mil et 1150, la lecture de ce livre est une invitation permanente à nous interroger sur l'identité, l'altérité et, partant, sur l'intolérance.

Didier LETT

Histoire de la pensée politique moderne, 1450-1700. Éd. orig. en langue anglaise sous la dir. de James Henderson BURNS, avec la collab. de Mark GOLDIE, éd. en langue française réalisée par Jacques MÉNARD et Claude SUTTO. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 17,5 × 24, 738 p., bibliogr., index (Leviathan).

Cet ouvrage, issu de la célèbre collection des « Cambridge History » rassemble les contributions des meilleurs spécialistes anglo-saxons de la pensée politique moderne. Si l'on doit se féliciter de sa traduction en français, on peut regretter certaines imperfections dans l'édition : les références aux textes, par exemple, sont presque toujours celles de leurs éditions en anglais, quand bien même il en existe une version française. Il est vrai que l'absence d'harmonisation dans le texte original ne facilitait pas la tâche des traducteurs. Ce défaut complique un peu l'utilisation d'un livre pourtant destiné à être fréquemment consulté. Il est en partie compensé

par un commode dictionnaire biographique en fin de volume, qui donne pour chaque penseur une courte notice et les références bibliographiques majeures.

Une pensée politique moderne ? La cohérence chronologique de l'ouvrage, de « l'humanisme civique » des cités italiennes à John Locke, reflète celle dégagée de longue date par l'historiographie anglo-saxonne, autour de quelques concepts clés comme celui du constitutionnalisme. Ce fil conducteur n'empêche pas l'ouvrage de marquer les ruptures, notamment celle provoquée par l'irruption de l'affrontement confessionnel dans le champ politique, et la permanence des héritages médiévaux, notamment celle d'une pensée scolastique qui n'en finit pas de mourir. L'ouvrage commence ainsi significativement par une partie sur « Renaissance et Contre-Renaissance », suivant un concept intéressant qui n'est pas assez exploité dans les diverses contributions. En critiquant le concept « d'humanisme civique » forgé par Hans Baron pour analyser les positions des humanistes républicains florentins, les historiens actuels rendent toute sa complexité à la pensée politique renaissante en Italie. Plus que dans des orientations qui peuvent varier, c'est dans une méthode qu'on la reconnaît : enquête historique critique, souci national et discours de la méthode politique. Machiavel se situe bien dans cette tradition, même s'il marque une rupture profonde en dissociant discours politique et moral. La fin de la république florentine ruine cependant les espoirs d'une pensée politique toujours marquée par le républicanisme. Au-delà des Alpes, l'humanisme se révèle lui aussi très divers, même si une analyse comparative de More et d'Érasme permet de voir que tous deux tentent « d'affirmer le triple idéal utopien d'une république gouvernée rationnellement, organisée constitutionnellement et juste du point de vue social » (p. 116), associant ainsi souci platonicien du gouvernement des sages et exigence évangélique de charité envers les pauvres. Cette conciliation est typique de l'humanisme chrétien, qu'il loue la monarchie ou défende la république, et il survit aux convulsions du siècle jusqu'à inspirer Fénelon. Les anciennes disciplines universitaires n'échappent pas au bouleversement renaissant. C'est le cas du droit, avec l'apparition du « *mos gallicus* » par opposition aux tenants du droit romain. L'éloge du particularisme national passe par une méthode historique et critique appliquée aux anciennes constitutions juridiques et à la jurisprudence.

Avec les Réformes, la pensée politique doit affronter de nouvelles questions, toutes liées à la construction confessionnelle. Comment concilier affirmation des droits de la conscience religieuse, respect des autorités séculières — qui ne partagent pas toujours votre confession —, nécessité reconnue par tous de punir la dissidence (celle de l'autre bien évidemment) ? Luther et après lui Calvin ont tendance à prôner une résistance passive aux autorités persécutrices : refus d'obéir aux ordres qui vont contre les commandements de Dieu, mais en même temps absence de rébellion devant la persécution. La théorie se heurte bien vite aux faits et la résistance active trouve des défenseurs. Le problème est de la justifier en droit : c'est principalement en milieu calviniste que l'on trouve de tels développements, même si Robert N. Kingdon rappelle à juste titre que les luthériens ne prônèrent pas toujours une soumission passive, notamment au moment de la guerre de Smalkalde. Ces réflexions protestantes sur la résistance aux tyrans connaissent leur apogée après la Saint-Barthélemy, avec les monarchomaques. Mais bientôt la perspective d'un roi protestant sur le trône de France inverse le débat et ce sont les catholiques de la Ligue qui défendent le droit à la révolte, contre le loyalisme des royalistes

« politiques ». La grande différence réside cependant dans le moindre appel chez les catholiques à un droit de la communauté à déposer un souverain tyrannique, et à une insistance sur le pouvoir de l'Église à régenter la sphère politique. Pendant que les frères ennemis justifient tour à tour la révolte contre le tyran, un courant trans- ou a-confessionnel développe l'idée des droits imprescriptibles de la communauté sur ses dirigeants ou plutôt de limites au pouvoir de ces derniers, de « constitutions » s'imposant au souverain. Le « constitutionnalisme » se retrouve en milieu protestant comme catholique. Jean Bodin, en affirmant que la souveraineté est indivisible, ne s'oppose pas autant au constitutionnalisme, ou en tout cas ne défend pas autant l'absolutisme qu'on a bien voulu le dire. Il n'en reste pas moins que ses contradicteurs lui opposent l'exemple des monarchies mixtes. L'insistance de Julian H. Franklin sur cette opposition à Bodin peut être salutaire et compenser un excès inverse bien plus courant en milieu français. Mais elle accentue l'impression générale donnée par l'ouvrage, qui passe parfois un peu vite sur des penseurs « absolutistes » majeurs pour s'attarder sur leurs opposants n'ayant pas toujours eu le même écho de leur temps.

Cette tendance résulte-t-elle d'un « anglocentrisme » ingénument avoué en introduction ? Les parties consacrées au xvii^e siècle (absolutisme et révolution, la fin de l'aristotélisme, loi naturelle et utilité) tendent à le prouver, avec un regard parfois exclusivement porté sur l'Angleterre. Le lecteur français y gagnera une connaissance plus approfondie de courants souvent ignorés sur le continent. Ainsi les Niveleurs, trop souvent présentés comme des « démocrates », sont décrits bien plus précisément comme des partisans d'une forme de souveraineté populaire plutôt que de droits inaliénables et égaux des individus. Il n'en reste pas moins qu'une analyse de l'absolutisme qui fait bien plus appel aux auteurs royalistes anglais qu'aux théoriciens français surprend un peu. La révolution anglaise a sans contexte été un laboratoire d'idées politiques sans équivalent dans l'Europe du xvii^e siècle. On ne peut cependant se limiter à cette vision et oublier toute l'Europe méditerranéenne, pour faire un tableau de « grands penseurs » anglais, ou, au mieux, de l'Europe du Nord. Pas une seule fois par exemple, il n'est fait allusion aux *arbitristas* espagnols, dont le nombre et l'intérêt ne sont pourtant pas négligeables.

Cette importante réserve faite, il n'en reste pas moins que l'ouvrage dégage des évolutions essentielles. Nourri de la lecture de Tacite et du stoïcisme, le scepticisme remet en cause les fondements de l'aristotélisme politique et notamment sa définition de l'homme comme animal politique et sa conséquence d'un naturalisme éthique un peu naïf. Mais, avec Grotius, la pensée politique s'associe à la révolution scientifique contemporaine et fait « des mathématiques le modèle méthodologique des sciences humaines » (p. 458), déduisant les règles politiques de postulats tirés de la loi naturelle. À des titres divers, les penseurs suivants, Hobbes, Spinoza, Pufendorf et jusqu'à Locke, reprennent cette démarche, même si chacun en tire des conséquences bien diverses. La réflexion sur l'État échappe ainsi aux déterminismes religieux du siècle précédent et les spéculations sur le contrat social originel évacuent toutes Dieu, soit réduit au simple rôle de garant rationnel de la vie en société, soit remplacé directement ou indirectement par l'État — monarchique, représentatif, absolu, soumis à la coutume — pour définir le juste et l'injuste. L'ouvrage se garde bien cependant de toute simplification : la sécularisation de la pensée politique se nourrit de bien d'éléments anciens, voire de l'ancienne scolastique ; la question reli-

gieuse est loin d'avoir disparu des préoccupations de nos auteurs. Il n'est donc pas question de présenter l'évolution de la pensée politique moderne comme un chemin triomphant vers l'État sécularisé et sinon déjà démocratique, du moins soucieux de respecter certains droits. Encore au XVIII^e siècle, la pensée politique reste largement conditionnée par des débats anciens et les Lumières s'effrayeront parfois des audaces d'humanistes du XV^e ou de monarchomaques du XVI^e siècle, comme la conclusion le souligne avec humour. Raison de plus pour utiliser cet ouvrage qui, malgré les imperfections relevées plus haut, donne ordre et sens à ce foisonnement intellectuel qui caractérise la pensée politique européenne pendant ces siècles.

Alain TALLON

Jean NAGLE, *La Civilisation du cœur. Histoire du sentiment politique en France du XI^e au XIX^e siècle*. Paris, Fayard, 1998. 15 × 23,5, 417 p., ill.

Le projet que Jean Nagle a voulu mener dans ce livre est très ambitieux, puisqu'il a cherché à s'inscrire dans plusieurs courants historiographiques à la fois. Cet ouvrage se situe en effet au croisement de l'histoire de la mort et des rites funéraires, d'une histoire du sentiment politique et d'une histoire de l'amour — l'amour de soi, l'amour de l'autre. Très disparate dans ses présupposés et ses conclusions, cet essai part néanmoins d'une idée assez simple : le XVII^e siècle français fut une époque au cours de laquelle se produisit l'apogée d'une « civilisation du cœur », dont l'indice le plus évident fut la prolifération des tombeaux de cœur. Certains d'entre eux sont restés célèbres, comme celui qui renferme le cœur d'Henri IV à La Flèche, mais Nagle en a recensé beaucoup d'autres, une centaine environ, qui témoignent de la diffusion de cette pratique au Grand Siècle.

Le rite qui consistait, dans l'aristocratie, à séparer le cœur, les entrailles et le reste du corps, avait commencé à se mettre en place aux XII^e et XIII^e siècles. En 1299, la papauté tenta pourtant de l'interdire avec la bulle *Detestande feriat*, mais bientôt, des exemptions furent accordées aux souverains et aux membres de leur famille. L'enterrement séparé devint ainsi « le signe d'un très haut statut, compte tenu de la rareté du privilège » (p. 142). Les dons de cœur se multiplièrent donc assez facilement, en particulier pour les couvents de Cordeliers, de Jacobins et de Célestins, qui suscitaient une fervente dévotion. De 1361 à 1574, les Valois allèrent même jusqu'à ériger cette pratique en système symbolique, avec la création d'une nécropole des cœurs royaux au couvent des Célestins, à Paris. Ils continuèrent ainsi à inhumer leurs corps à Saint-Denis, pour exalter leurs succès militaires et leur pouvoir de commandement ; mais aux Célestins, les tombeaux de cœur furent édifiés pour glorifier « le bon gouvernement et l'essence de la personnalité du prince » (p. 90), c'est-à-dire le roi restaurateur des Lettres ou chéri des Grâces.

Utiliser le cœur du prince était donc un instrument politique de premier ordre, tout au moins dans le champ des représentations les plus élaborées du pouvoir royal. Nagle a ainsi cherché à reconstituer un « discours des cœurs », en particulier lors des entrées royales de la fin du Moyen Âge et du début de l'époque moderne. En

1431, le roi d'Angleterre Henry VI reçut par exemple les cœurs des trois états de la ville de Paris. Ce témoignage de fidélité était très proche des serments médiévaux que s'échangeaient un vassal et son suzerain, mais il annonçait aussi une conception organique du pouvoir qui se développa beaucoup par la suite. Au xvi^e siècle, les cérémonies, qui visaient à mettre en scène la concorde ou l'unité du royaume par-delà ses différences sociales ou confessionnelles, utilisèrent souvent l'image des cœurs unis. Cette métaphore fut même perfectionnée à l'époque de Louis XIV, avec l'utilisation bien connue du Soleil, à la fois cœur du cosmos, symbole de l'harmonie politique et de la fidélité.

Cette démonstration, qui correspond au « cœur du sujet » de ce livre, est à la fois érudite et claire. Elle se comprend aisément en ayant à l'esprit les travaux de l'école cérémonialiste anglo-saxonne (Ralph E. Giesey et Sarah Hanley entre autres), même si l'on peut toujours douter et débattre à l'infini de la portée réelle que pouvaient avoir des représentations aussi complexes. En fait, le projet de Nagle devient plus difficile à suivre lorsqu'il entreprend une « anthropologie du cœur ». Car le cœur et son image ont investi de nombreux champs de la connaissance, et d'abord, bien sûr, le discours médical. Ainsi, pour les médecins et les philosophes qui s'inspirèrent d'Aristote, au xiii^e siècle, cet organe est-il le « médiateur entre les fonctions hautes et les fonctions basses du corps, élabore-t-il le sang, l'envoie-t-il dans le corps pour le nourrir, et c'est lui qui produit, entretient et diffuse la chaleur dans l'ensemble humain » (p. 46). Ce n'est qu'au début du xvii^e siècle que le cœur perdit ses fonctions nutritives et caloriques : les scientifiques le virent désormais comme une pompe qui ne fut plus considérée comme le séjour des passions humaines.

À partir de ce discours médical, tout un symbolisme fut « greffé » sur le cœur. Dès le xii^e siècle, la foi et l'hommage, l'amour courtois, le courage et la vaillance chevaleresque furent assimilés au cœur, à un « noble cœur » qui, d'après Nagle, marqua en profondeur la culture nobiliaire de l'Occident. Ce noble cœur était censé se différencier du cœur populaire grâce à sa nature vertueuse, mais aussi par sa nourriture. Pour entretenir sa vigueur, il fallait lui éviter la viande bouillie ou la graisse, et lui fournir plutôt du vin, du vinaigre ou de la viande rôtie, c'est-à-dire des aliments éloignés de l'ordinaire paysan. D'après Nagle, « le chevalier preux se nourrit de la venaison des bêtes qu'il a tuées. Il mange, par un principe de correspondance, pour nourrir son noble cœur, la chair noble des animaux les plus nobles de la Terre » (p. 114).

Selon l'auteur, cette conception du « noble cœur » se diffusa un peu partout jusqu'au xvii^e siècle, dans des domaines aussi variés que l'imaginaire social, la symbolique politique, l'oraison funèbre ou la tragédie antique (*Le Cid* en est l'exemple le plus fameux, mais Nagle étudie également *Andromaque*). Pourtant, dans le même temps, d'autres conceptions du cœur s'élaborèrent peu à peu, loin de la culture aristocratique. L'idée d'un cœur « sollicité comme intercesseur du monde surnaturel » (p. 160) se développa notamment dans la dévotion populaire : à Poitiers, le 11 septembre, on apportait ainsi des cœurs de cire pendant le pèlerinage de Sainte-Radegonde. Bien d'autres métaphores du cœur apparurent au cours de la première modernité, en particulier un cœur de la grande robe, propre à exalter la justice des magistrats, ainsi qu'un cœur militaire dégagé de toute connotation nobiliaire, destiné à magnifier le courage des simples soldats sur les champs de bataille.

C'est ainsi qu'au dernier siècle de l'Ancien Régime, l'image du « noble cœur » fut concurrencée par d'autres systèmes symboliques, et s'en trouva petit à petit désacralisée. À l'époque des Lumières, le mot et le concept continuèrent en effet à exprimer un sentiment politique, mais ils furent surtout utilisés pour critiquer la monarchie, et non pour la glorifier. Mirabeau écrivit par exemple : « Il y a flux et reflux de deux dettes : dette du peuple, dette inverse du Prince [...] Le gouvernement doit sans cesse repousser l'argent aux extrémités de l'État, parce qu'il est de l'essence de la constitution de l'en attirer, ainsi que le cœur repompe et repousse le sang. Si le sang reflue vers le cœur, le désordre se met dans toute la machine » (p. 227). Sous une forme plus radicale, Marat opposa le cœur « criminel » du monarque et le cœur « innocent » du peuple (p. 333). Le « noble cœur » ne survécut finalement, au XIX^e siècle, que sous une forme très résiduelle et dépolitisée, avec une nostalgie quelque peu romantique pour le Moyen Âge.

À lire cet ouvrage compliqué, on retire l'idée selon laquelle le cœur était partout : dans l'art statuaire, dans la médecine, dans la tragédie, dans les représentations politiques, dans l'imaginaire social... Partout et nulle part à la fois. Car on trouve de tout dans ce livre touffu : des passages sur l'armée, sur la vénalité des offices, sur l'alimentation, sur les pratiques funéraires... Chaque lecteur, quel qu'il soit, peut donc y retrouver des échos issus de ses propres centres d'intérêts, ou des réminiscences venues d'autres lectures, mais l'ensemble manque d'homogénéité. Peut-être est-ce dû à un plan trop subtil, ou bien à des problèmes de vocabulaire, car on a souvent du mal à savoir de quel « cœur » parle l'auteur (cœur anatomique, noble cœur, cœur populaire...). En outre, Nagle use et abuse des jeux sur le langage et l'étymologie pour réintroduire artificiellement son sujet dans des développements assez convenus. À la page 266, il évoque ainsi « l'écrasement de la discorde » pour décrire les noces du duc de Joyeuse en 1581. Un peu plus loin, il traite de « l'éthique cordiale dans l'ordre somptuaire » pour analyser les rituels du costume... L'auteur s'est enfin laissé aller à des développements trop rapides, sources de jugements à l'emporte-pièce. On est ainsi surpris de lire, page 301, que « le don lui-même et la libéralité sont en cause » à la fin du XVIII^e siècle. De même, les spécialistes de l'alimentation seront sans doute étonnés d'apprendre que « le paysan ne boit pas de vin. Il n'en a pas les moyens » (p. 111). Mais surtout, pour n'avoir pas clairement délimité son sujet, Nagle a construit un ouvrage qui fait penser aux fameux « trous noirs » qui engloutissent la lumière spatiale sans jamais la réfléchir : un livre sans doute stimulant, mais globalisant, dont l'argumentaire embrasse trop pour, au final, mal étreindre.

Laurent BOURQUIN

Jean-Louis QUANTIN, *Le Rigorisme chrétien*. Paris, Cerf, 2001. 12,5 × 19,5, 167 p., bibliogr. (Histoire du christianisme).

Contrairement aux représentations que son titre suggère, ce livre entraîne son lecteur vers une succession de plaisirs. Plaisir d'apprendre, d'abord, car l'auteur

excelle à faire partager les richesses d'une érudition méthodiquement acquise par la fréquentation d'une foule d'auteurs inconnus ou méconnus. Plaisir de comprendre, ensuite, car, après avoir situé le phénomène dans la longue durée des Réformes catholique et protestante et dans les espaces confessionnels de l'Europe moderne, Jean-Louis Quantin articule avec maîtrise différents niveaux de lecture du rigorisme. Éclairci au préalable dans son concept par une étude sémantique, le rigorisme sollicite en premier lieu l'intelligence de ses facteurs théologiques : la nostalgie de la discipline pénitentielle de l'Église ancienne, qui reportait l'absolution jusqu'à l'accomplissement de la pénitence ; l'opposition suscitée par la doctrine « probabiliste », inventée par les Dominicains, mais largement appliquée par les Jésuites à la direction des gens du monde ; la thèse « contritionniste », interprétant avec un haut niveau d'exigence spirituelle la doctrine tridentine de la justification, impossible à obtenir sans l'amour de Dieu (la thèse « attritionniste » ou minimaliste posait que la crainte du châtement suffisait à la réception valide de l'absolution). Toutes ces doctrines furent passionnément élaborées ou discutées du concile de Trente au début du XVIII^e siècle.

Elles sortaient des cours de théologie pour déterminer un type de rapport entre Église et société, qui se profile aussi dans l'histoire des protestantismes : en effet, les rigoristes étaient conduits par la force des choses à se constituer en communautés plus ou moins séparées, à l'intérieur d'Églises plus vastes et moins sévères. Fortement enlacée, donc, à l'histoire sociale de l'Occident moderne, l'histoire du rigorisme concerne aussi l'histoire politique. Car le parti rigoriste s'emploie partout à solliciter des pouvoirs d'État l'application de ses consignes de perfection morale. Cela est bien visible dans l'ordre juridique institué par les monarchies catholiques. En milieu protestant, le rigorisme s'imposait inégalement dans les Églises luthériennes et dans les Églises réformées. Le piétisme, si important dans l'histoire de l'Allemagne religieuse, fut une réaction contre l'indulgence des États luthériens envers les chrétiens imparfaits. Dans les Églises réformées, de Genève à la Nouvelle-Angleterre, l'histoire est longue des ordonnances publiques, inspirées de la loi mosaïque, et tendant à réglementer la vie privée. L'inscription des « saints », des *godly*, dans l'histoire des États-Unis, est encore d'actualité. L'histoire de ces ordonnances ou de leurs parallèles catholiques, débouche finalement dans l'anthropologie historique : il est question du rapport au corps et au sexe, de la place de la fête et de la danse dans la sociabilité « moderne », ou du statut de l'esclave dans la société américaine.

Selon Quantin, le déclin du rigorisme fut moins dû à la réception généralisée de la morale dite « liguorienne » (du nom du rédemptoriste saint Alphonse de Liguori) qu'à un ensemble de décisions romaines destinées à faciliter l'accès à la pénitence et à l'eucharistie. Pour le rigorisme protestant, l'auteur cherche plutôt l'explication dans le relâchement du lien entre Église et société. Il remarque qu'en sollicitant l'appui des pouvoirs publics, les divers rigorismes s'empêtraient dans des contradictions internes, car la ferveur spirituelle ne se nourrit nullement de rites socialement obligatoires. En dépit de ses limites, la réflexion sur la pastorale rigoriste doit mettre à son actif un considérable raffinement de la conscience morale et de l'intériorité spirituelle. En terminant, Quantin note que le regard de l'incroyant occidental considère avec faveur le rigorisme chrétien, qui serait la forme pure du christianisme. Alors ne resterait-il pas à écrire une histoire aussi magistrale, qui serait non celle du

laxisme, mais celle du pardon, question par ailleurs si vive dans l'interrogation éthique de notre temps ?

François LAPLANCHE

Alain TALLON, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*. Rome, École française de Rome, 1997. 16 × 24,5, 975 p.

Le ralliement de la France gallicane à une Réforme catholique dirigée depuis Rome par les papes était moins qu'évident. D'autres solutions auraient été possibles : le basculement de la fille aînée de l'Église dans le camp protestant, ou la constitution d'une Église nationale, sorte de patriarcat gallican. L'étude amplement documentée d'Alain Tallon s'affronte à ce grand problème historique, dont le dénouement a conditionné pour longtemps le sort du catholicisme en Europe. L'auteur a divisé son enquête en trois parties, correspondant à des démarches historiographiques différentes : la première partie relève de l'histoire diplomatique et événementielle, elle retrace, au fil des règnes et des pontificats, les fluctuations de la politique française vis-à-vis de la réunion conciliaire ; la deuxième partie appartient à l'histoire des croyances et des doctrines, elle s'intéresse aux conceptions du concile en France ; la troisième partie, qui est d'histoire sociale et culturelle, étudie le rôle des évêques au concile de Trente, depuis l'organisation matérielle et les conditions du voyage, jusqu'aux engagements des évêques français dans les décrets tridentins. La démonstration est soutenue par 60 pages d'annexes et 50 pages de « sources et travaux ».

L'auteur considère que la date de 1559 peut être retenue comme une date-charnière. Avant elle, la participation des Français au concile de Trente (à la fois par des ambassadeurs du roi et par des évêques) est coordonnée à une double préoccupation politique : la rivalité avec Charles-Quint impose au roi de France de ne rien faire qui puisse favoriser son rival et donc de s'opposer à la tenue d'une assemblée dont les décisions pourraient pacifier l'Allemagne ; à l'intérieur du royaume, le monarque entend rester le chef de l'Église, au temporel, et ne pas se trouver lié par des décrets réformateurs empiétant sur ses privilèges. La participation des évêques français est donc très modeste à la première session du Concile (deux évêques français sur 25 prélats à l'ouverture, à Trente, le 13 décembre 1545), beaucoup plus importante lors de la session conciliaire tenue à Bologne (parce que, pour les besoins de sa politique italienne, Henri II cherche à se rapprocher du pape Paul III). Mais c'est surtout devant la montée de la Réforme dans le royaume et avec le début des guerres de Religion que la France se rallie au Concile. Cependant avec deux visées bien différentes, selon qu'il s'agit de la régente Catherine de Médicis ou du prestigieux cardinal de Lorraine (Charles de Guise). La régente, pour apaiser les chefs du parti protestant, est attachée à la tenue d'un « libre et saint concile », selon la traditionnelle expression gallicane : il se tiendrait hors des territoires d'Empire et accepterait la discussion avec les théologiens protestants. Le Cardinal veut en finir avec l'hérésie et, puisque le colloque de Poissy (1561) a échoué, il faut définir clai-

rement les positions catholiques, admettre des concessions en matière liturgique et, surtout, s'attaquer à la réforme des abus. En fait, c'est le choix du cardinal qui a prévalu, les évêques français ayant perçu que le dénouement d'une crise religieuse inouïe dépassait les limites de l'initiative royale.

La deuxième partie de l'ouvrage cherche à comprendre comment évolue au xvi^e siècle le « conciliarisme » français. L'une des « maximes gallicanes » n'est-elle pas la supériorité du concile général sur le pape et la vocation de cette assemblée à réformer la papauté, coupable de tous les maux de l'Église ? En saine doctrine gallicane, les Français sont d'entrée de jeu défavorables à un concile convoqué par le pape et dirigé par ses légats. Cependant, l'impasse doctrinale à laquelle aboutit le principe de la *sola Scriptura*, déjà manifestée par les querelles christologiques de l'Église antique, pousse les évêques et les théologiens français à chercher appui sur la Tradition, dont l'expression la plus autorisée appartient au concile général. Ce ralliement de principe ne rend pas nos Français insensibles aux critiques venues des milieux humanistes et gallicans : qu'est-ce qu'un concile soi-disant général qui rassemble surtout des évêques italiens ? comment axer une réforme sur l'action pastorale de l'évêque diocésain sans prendre en considération le vœu gallican de retour aux élections épiscopales et sans aborder le problème du « droit divin » des évêques (ils tiennent leur fonction du sacrement de l'ordre, non de l'autorité du pape) ? Ces réserves expliquent qu'en dépit de la circulation dans le royaume des textes tridentins, en traduction française, la Réforme catholique ne s'opère pas toujours en France en référence à eux. Pour Tallon, le ralliement français au Concile exprime le choix du moindre mal. L'université de Paris, comme corps de docteurs, la nation française, comme membre du Corps mystique, n'ont plus le rayonnement de l'époque médiévale (conclusion de la deuxième partie, p. 555-556) et l'Église gallicane, seule, ne peut venir à bout de la crise.

Dans la troisième partie, après une étude historique et sociologique des prélats et théologiens français présents au concile de Trente, Tallon dégage les traits majeurs de leur action dans le milieu conciliaire. Ils se font remarquer par leur souci de présenter la doctrine de façon ferme et claire, de manière à ce que les fidèles puissent être convenablement instruits. Ils insistent sur la responsabilité épiscopale, qui exigerait en principe que la nomination à tous les bénéfices soit réservée à l'évêque diocésain. Ils combattent contre l'exemption des ordres religieux. Ils critiquent durement les exigences insatiables de la fiscalité romaine, qui crée le désordre dans les diocèses par la multiplicité des dispenses et privilèges concédés moyennant argent. En résumé, ils cherchent à garder leur indépendance aussi bien vis-à-vis de la cour de Rome que du roi, dans le respect dû à ces deux autorités. Mais toute idée de concession aux protestants disparaît de leurs interventions, quelles qu'aient été les primitives sympathies humanistes de certains d'entre eux : ils ont perçu la Réforme comme une rupture de l'antique foi du royaume, et l'angoisse devant ce péril poussera même certains d'entre eux à admettre dans leur diocèse des fondations de la Compagnie de Jésus, cette milice du pape au cœur de l'Europe.

Les conclusions de Tallon sont fondées sur une vaste documentation, rigoureusement analysée, et sur la discussion de l'historiographie antérieure (Lucien Romier, Lucien Febvre, Alphonse Dupront, Joseph Lecler). Ramassées dans une « conclusion générale », elles emportent la conviction. Bien qu'il soit acquis que la réforme de l'Église ait été largement entreprise avant le Concile, les décrets de celui-ci ont

permis l'unification et l'encadrement des efforts réformateurs : de ce point de vue, la participation des Français au Concile marque le net engagement de l'Église gallicane dans la Contre-Réforme, car Tallon n'a pas peur du mot. Ensuite, la volonté des monarques de mener à bien par eux-mêmes la réforme de l'Église, la répugnance des très-chrétiens à recevoir dans le royaume les décrets du Concile soulignent, pour l'auteur, l'archaïsme de leur conception sacrale du pouvoir. En se ralliant à l'assemblée de Trente, les évêques français, à la suite du cardinal de Lorraine marquent de façon très nette la distinction du spirituel et du temporel : il appartient au Concile, non au roi, de dire la foi de l'Église universelle et d'en appliquer les préceptes à la conduite des chrétiens. Toutefois, il ne convient pas d'opposer, de manière frontale, esprit tridentin et fidélité gallicane, car le compromis du cardinal de Lorraine, son engagement dans l'œuvre de Trente laissent intact l'essentiel de l'héritage gallican. Seulement, pour pouvoir rester elle-même, c'est-à-dire catholique, l'Église gallicane a besoin de l'Église universelle (la comparaison s'impose avec la situation actuelle de la France : pour demeurer elle-même, elle favorise la construction européenne, mais non sans nostalgie). Enfin, les Français ont apporté à Trente leur souci de définitions claires, aux corollaires pratiques évidents et leur préférence pour une dévotion pure, sans compromission du sacré et du profane.

L'apport le plus original de l'ouvrage consiste en cette réestimation de la spécificité gallicane, faudrait-il dire de l'« exception française » (tant l'histoire religieuse de l'Europe est la scène de l'histoire politique à venir) ? Tallon insiste, nous l'avons dit, sur ce point que la politique religieuse des très-chrétiens, loin d'être « moderne » (avant tout soucieuse des intérêts temporels du royaume) est très précisément « archaïque », bloquée dans une conception sacrale de la fonction royale. Peut-être cette politique fut-elle « séculière » à l'extérieur, « sacrale » à l'intérieur, comme le montrerait encore l'exemple de Louis XIV.

En revanche, l'effort de l'auteur pour dépasser l'opposition humanisme/scolastique dans son jugement sur les débats doctrinaux du concile de Trente semble moins convaincant. Il propose même, pour caractériser la culture des théologiens français, l'expression d'« humanisme scolastique ». Certes, les prélats et les théologiens français à Trente utilisent largement les citations de la Bible et des Pères dans leurs interventions, comme le montrent les études quantitatives de Tallon. Mais ce n'est pas tomber dans l'anachronisme que de constater un hiatus entre les définitions tridentines et les constats de la philologie s'appliquant aux textes bibliques et patristiques : la preuve en est que, devant l'assaut porté par les controversistes protestants contre les certitudes tridentines, l'érudition gallicane admettra qu'il faut se mettre au travail (par exemple, le statut des livres de l'Ancien Testament absents du canon hébreu, définis comme inspirés par les pères de Trente, est loin d'être clair pour l'historien, même au xvi^e siècle, et les remarques d'Érasme sur l'ambiguïté de maint texte scripturaire utilisé par les théologiens restaient solides). La question se pose donc à un niveau plus profond que celui de l'osmose entre deux méthodes chez le même personnage. Il s'agit d'un débat sur l'interprétation des origines chrétiennes, rapidement verrouillé par la raideur de la dogmatique luthérienne ou calviniste, comme par le dédain catholique pour les *novatores*. Il ne reprendra sur des bases clarifiées qu'au xx^e siècle.

Port-Royal et l'histoire. Paris, Bibliothèque mazarine, 1998. 16 × 24, 375 p. (Chroniques de Port-Royal, 46).

Les « Chroniques de Port-Royal » proposent en un seul numéro les communications prononcées lors de deux colloques organisés en 1997, « Port-Royal et l'histoire » et « Jansénisme et conscience nationale ». Bernard Chédozeau ouvre les débats par un état des lieux de l'histoire en France au xvii^e siècle : l'histoire, religieuse ou non, a été profondément renouvelée par les changements prodigieux qui suivent le concile de Trente. Peu à peu, dans la mouvance du gallicanisme, on voit apparaître une histoire de France profane qui ignore l'histoire universelle du catholicisme tridentin. Hervé Savon étudie les biographies des Pères de l'Église écrites par l'école de Port-Royal. Il remarque que les Pères choisis s'inscrivent dans les combats du xvii^e siècle. Ils constituent un modèle de sainteté qui joue un rôle déterminant dans les engagements du présent. Les Pères sélectionnés, si l'on peut dire, ont presque tous en commun d'avoir été, à un moment ou à un autre de leur existence, en opposition au « grand nombre » de l'Église, alors que ce grand nombre était dans l'erreur. La résistance aux ariens vient justifier la lutte contre le molinisme : saint Jean Chrysostome devient l'image même de la sainteté et s'impose avec le combat de Soanen contre le concile d'Embrun (1728). Cet événement marque le début de la publication régulière des *Nouvelles ecclésiastiques*, et je ne peux que confirmer la présence obsédante du modèle chrysostomien au xviii^e siècle. Jean-Marc Delabre s'intéresse à Robert Arnauld d'Andilly comme traducteur de Flavius Josèphe : il souligne les aspects mondains du personnage, sa volonté de « plaire au siècle » en se soumettant aux normes stylistiques de son temps et en assurant la promotion de son œuvre. Jean Mesnard s'interroge sur la présence de saint Louis dans la pensée, la spiritualité et dans la vie de Port-Royal. Deux biographies de saint Louis proviennent d'amis de Port-Royal, celle bien connue de Le Nain de Tillemont, et celle bien oubliée de Filleau de La Chaise. Cette dernière est pourtant fondée sur les notes manuscrites de Tillemont. Mais saint Louis apparaît également dans la correspondance que la mère Angélique entretient avec Marie de Gonzague devenue reine de Pologne. La dévotion pour le personnage du saint roi méritait d'être soulignée, elle tient à l'identité même du monastère qui y retrouve ses origines. Mais plus fondamentalement, comme le souligne fort bien Mesnard, elle marque le triomphe de l'association de l'esprit chrétien et de l'esprit français. C'est l'idéal de la perfection dans le monde et dans la gloire, incontestablement la plus difficile à réaliser surtout pour un roi. Saint Louis demeure le prince idéal, celui qui fait preuve d'une sagesse fondée sur la justice, qui mène une politique respectueuse des réalités, mais trouve son plus grand mérite dans le refus du réalisme. À une époque où les éloges de Louis XIV placent le Roi-Soleil au-dessus de tout et de tous, y compris de saint Louis, l'admiration de Port-Royal pour le monarque médiéval qui dure jusqu'à la fin du xvii^e siècle a presque des allures contestataires. Cependant, les historiens de saint Louis selon Port-Royal se révèlent finalement décevants. Le Nain de Tillemont fournit des matériaux pour l'histoire, mais n'écrit pas une histoire proprement dite qui doit aller au-delà des faits ; l'entreprise de Filleau de La Chaise n'est pas convaincante : « En définitive, Port-Royal ne devait réussir en histoire qu'en racontant sa propre histoire », conclut Mesnard. À partir du travail de

« mise en mémoire » entrepris au début des années 1650 par les amis de Port-Royal, Jean Lesaulnier propose une relecture d'un épisode fondamental du mouvement : « la journée du guichet ». Il montre comment se compose une narration embellie, transfigurée par le souvenir d'une entreprise difficile devenue un symbole. Lesaulnier s'intéresse encore à toute la production hagiographique de Port-Royal et notamment aux nécrologes qui constituent une source maîtresse qui mériterait une exploitation systématique. Gérard Ferreyrolles revient sur la question de l'histoire chez Pascal : événements de l'histoire, science de l'histoire, sens de l'histoire. Les empires succèdent aux empires car chacun se construit sur les ruines de l'autre, mais au sein de cette universelle instabilité une pérennité se fait jour, celle du peuple juif, les prophéties se réalisent en la personne de Jésus-Christ, et sa mort marque la naissance d'une nouvelle perpétuité, celle de l'Église. Jésus-Christ est le centre de l'histoire, qui est histoire d'une Révélation. Jean-Louis Quantin souligne l'importance des références à l'Église primitive, ainsi que la volonté de retrouver la pureté primitive, et la haine de la « nouveauté » qui marquent le jansénisme entre l'*Augustinus* et la *Perpétuité*. Autant de traits de ce que l'on pourrait appeler une « historicisation de la religion ». Les prodiges, la doctrine, la résistance à la persécution sont des signes de la vérité dont l'histoire, dans sa répétition-reproduction du passé donne les clefs. Aux persécutés pour la vérité, Dieu livre parfois la connaissance de l'avenir « pour mieux y retrouver le passé ». Bernard Chédozeau complète cette analyse en démontrant combien le providentialisme des historiens catholiques augustiniens s'inscrit dans une tentative désespérée de récuser les dangers et les progrès de la science chronologique, de refuser l'évolution en valorisant la perpétuité. Nicolas Piqué interroge la distinction du fait et du droit à partir des enjeux historiques qu'elle met en branle. La légitimité de cette distinction délimite et autonomise un champ mondain, celui des affaires humaines. Contrairement à la notion médiévale d'*imperium*, qui assimile le fait et le droit en faisant « dériver l'organisation de la réalité mondaine du règne divin », Arnauld instaure une rupture dans le domaine politique qui marque une étape dans le processus de laïcisation qui définit la modernité. Christian Nadeau reprend et approfondit les différences entre le *Mars gallicus* de Jansenius et le non moins célèbre pamphlet de Léonard de Marandé, *Les Inconvénients d'État procédant du jansénisme*. Alors que pour Jansenius l'autonomie du politique exige le primat du religieux, Marandé illustre le modèle théologico-politique selon lequel la foi constitue le socle des vertus civiques dans une politique elle-même sacralisée. Ghislain Waterlot envisage, à partir des deux avocats Louis-Adrien Le Paige et Gabriel-Nicolas Maultrot, dont les convictions divergent au moment de la constitution civile du clergé, une analyse rétrospective du jansénisme parlementaire du xviii^e siècle.

Deux érudites publications de documents viennent compléter cet ensemble. Jean Lesaulnier présente et commente l'inventaire des livres de l'hôtel de Liancourt. Denis Donetzkoff fait de même pour *Les Sentiments* et *Les Remarques* de Martin de Barcos sur l'*oraison mentale*.

Les différentes communications soulignent l'importance de l'histoire à Port-Royal. Les « amis de la vérité » entretiennent avec le passé une relation privilégiée dans la mesure où ils veulent être perçus comme les adversaires de la nouveauté. Ils souhaitent le retour aux valeurs de ce temps privilégié du passé qu'a été l'Église des premiers siècles. Ils sont les héritiers exclusifs et jaloux de ce temps primordial. C'est bien souvent au nom même de cette fidélité qu'ils s'engagent, comme malgré

eux, dans les chemins de la contestation et qu'ils inventent des éléments de critique du présent. Parmi d'autres, surtout au XVIII^e siècle, ils construisent un passé révolutionnaire.

Monique COTTRET

Pierre-François MOREAU et Jean ROBÉLIN, éd., *Langage et pouvoir à l'âge classique*. Besançon/Paris, Presses universitaires franc-comtoises/Diff. Belles-Lettres, 2000. 14,7 × 21,7, 266 p. (Annales littéraires, 704, sér. ΑΓΩΝ, 15).

Ce recueil d'articles met au jour des aspects peu connus des rapports entre langage et pouvoir à l'âge classique : le langage apparaît ainsi comme le pouvoir propre de l'union de l'âme et du corps ; mais il est aussi une puissance constitutive de l'espace public et non simple police des âmes par le pouvoir ; enfin, la conception dévalorisante du langage subordonné à l'imagination doit être dépassée par la prise en compte de sa puissance symbolique qui permet d'atteindre l'au-delà de la raison humaine. Ce livre s'articule autour de deux thèmes, le premier s'intitulant « Pouvoir du langage, langage du pouvoir », le second « Dire le pouvoir, dire son au-delà ». Dans son article sur le langage politique chez Machiavel, Agnès Cugno s'attache à déterminer qui du pouvoir ou du langage est premier, problème qui engage la vérité même de la politique machiavélique. L'auteur montre d'abord que le langage est un moyen au service du pouvoir en raison de son caractère dissimulateur, de son pouvoir d'influencer le cours des événements, ainsi que de son pouvoir évocateur. Mais ne peut-on pas penser que c'est parce que la réalité n'existe qu'à travers son interprétation que cette utilisation du langage est possible, auquel cas le langage serait à l'origine du pouvoir et le lieu de ce pouvoir ? La vérité du politique apparaît en effet dans le langage, et non dans l'être. Il faut donc renoncer à la problématique morale pour la remplacer par une interrogation métaphysique : « Sous le rapport de l'Être, le prince doit être bon, mais sous celui du Manifesté il doit savoir ne pas l'être, et donc "paraître" bon. » Le langage et le pouvoir forment un chiasme, où ils sont analogiques dans l'Être, et interactifs dans l'apparaître.

Jean Terrel souligne ensuite l'originalité de Hobbes : Le langage comme pouvoir spécifique des hommes est interprété par ce dernier en termes de neutralité éthique : « Le langage ne rend pas l'homme meilleur, mais plus puissant. » La puissance du langage pose des problèmes quand elle prend la forme de la rhétorique comprise comme discours persuasif qui communique des opinions là où il convient d'enseigner la vérité. Terrel insiste sur le fait que l'utilité sociale du langage est inséparable de la fragilité de la convention dont il est la condition. À l'impuissance des paroles, Hobbes oppose ainsi la puissance coercitive du souverain. Pourtant, celle-ci repose elle aussi sur une convention. C'est pourquoi, pour obtenir l'obéissance, l'enseignement qui produit la conviction est plus efficace que la contrainte. Il faut donc penser la possibilité d'une rhétorique de l'autorité qui enveloppe l'évidence de la vérité, laquelle a pour condition la rencontre entre le souverain et la science politique.

Dans son article, Pierre-François Moreau interroge les rapports du langage et du pouvoir à partir d'une phrase énoncée deux fois dans le *Traité théologico-politique* : « [...] on ne commande pas aux âmes comme aux langues » (p. 58). À première vue, il n'y aurait pas de pouvoir sur les âmes, celles-ci relevant de la sphère privée, alors qu'au contraire, la langue comme signe du public serait susceptible d'être contrôlée par un pouvoir. Néanmoins, il semble possible de faire des objections à ces arguments : d'une part, les entendements peuvent être subjugués indirectement (certes de manière limitée); d'autre part, si les hommes ne maîtrisent pas toujours leur langage individuellement, *a fortiori* le souverain rencontrera-t-il des difficultés pour contrôler celui de ses sujets. Il faut donc leur accorder la liberté de parole en la limitant aux discours non séditeux et ce pour les mêmes raisons qu'il est « difficile mais indirectement possible de commander aux âmes » (p. 66).

À partir de l'association établie par Rousseau entre la nature d'un État et le régime linguistique qui lui est contemporain, André Charrak analyse le rôle de l'éloquence dans la constitution d'une communauté affective ainsi que ce que révèle la dégradation de la langue sur le pouvoir politique. L'éloquence manifeste le pouvoir du langage dans sa dimension persuasive. En effet, en persuadant, l'éloquence oblige sans contraindre et marque la présence de la liberté politique. Dans les États despotiques, elle est remplacée par le langage de la force et par l'écriture, lesquels substituent à l'adhésion des cœurs la peur de la puissance exécutive. L'auteur montre ensuite l'influence durable de la langue sur la qualité des mœurs et souligne le consentement de la multitude à sa propre servitude.

Le lien établi par Vico entre trois sortes de natures, trois sortes de langues et trois sortes d'autorité fait l'objet de l'article d'Olivier Remaud. Le § 32 de la *Scienza nuova* constate que la question politique naît avec le langage conventionnel, c'est-à-dire avec le langage qui ne maintient pas la signification naturelle des mots. La langue humaine s'oppose en cela à la langue muette divine et à la langue emblématique héroïque. Or, à ce changement correspond le passage de la loi d'un état secret à un état public, lequel correspond aussi au passage de l'équité civile (l'autorité n'est exercée que par un petit groupe) à l'équité naturelle (la représentation du pouvoir est librement partagée). Le rythme tertiaire de l'histoire dissimule donc la lutte entre deux natures humaines (les puissants et les faibles) pour l'acquisition de droits. L'analyse de la polysémie du terme « nature » permet ainsi à l'auteur (p. 104) de montrer que l'histoire est « le mouvement d'une hétérogénéité des natures à l'homogénéité d'un droit commun à l'humanité », ce qui suppose l'existence d'un moment où la langue finit par devenir « favorable à la liberté » comme le dit Rousseau.

Colas Duflo étudie le pouvoir créateur du langage tel que l'a révélé Diderot. Il s'agit de voir que le pouvoir du langage suppose comme sa condition le langage du pouvoir au sens où l'effet du performatif linguistique n'est possible que parce qu'il s'appuie sur le pouvoir du législateur qu'il dissimule néanmoins. C'est pourquoi, selon Diderot, le pouvoir ne peut manquer de mettre en place une police, une politique et une économie du langage. L'auteur insiste sur la politique du langage valorisée par Diderot. Celui-ci condamne la censure dans la mesure où elle invite au déguisement de la pensée et produit ainsi le trouble et la confusion, où elle fait de la publicité à ce qu'elle interdit. À la police des lettres, il faut substituer une politique des lettres qui permettrait la critique et servirait le pouvoir.

Le dernier article de la première partie du recueil est consacré aux conseils et à l'éloquence philosophique dans la théorie de l'action politique chez Kant. Après avoir rappelé et démontré que « l'action pratique n'est pas le déploiement d'un acte intellectuel de connaissance » (p. 132), Robert Damien pose la question de la possibilité même de l'action dans un cadre où il n'y a ni théologie de l'autorité, ni autorité naturelle. Quel peut être alors le rôle politique du philosophe s'il n'y a plus de savoir de l'autorité ? À cette question, l'auteur répond que Kant ne renonce pas à l'idée d'une action philosophique de conseil, laquelle prend la forme d'une géopolitique de la réflexion politique (le philosophe incarne l'autorité sans pouvoir d'un Idéal, médium entre les espérances du peuple et les exigences de la souveraineté, il « agit sur la volonté du politique d'être le sujet moral d'une action politique », p. 143), d'une esth/éthique de l'autorité (le respect que j'éprouve pour autrui me permettant de considérer en quoi je manque à moi-même ainsi que de définir mon devenir), ainsi que d'une excentricité centrale de la statistique (le philosophe favoriserait l'accomplissement éthique de l'humanité en produisant une science de l'histoire de la liberté humaine qui aurait valeur d'idéal régulateur).

Jean Robelin ouvre la seconde partie du recueil par une réflexion sur les métaphores politiques chez le cardinal de Bérulle. L'auteur commence par souligner l'usage paradoxal que Bérulle fait de la métaphore : « Plus Bérulle [*sic*] s'efforce de réduire l'écart métaphorique entre les symboles que la métaphore véhicule et le symbolisé, plus il transporte dans la religion une conception politique et plus son discours devient ainsi métaphorique » (p. 167). Ainsi, le pouvoir de Dieu est son essence même car l'œuvre appartient à son créateur. Le droit naturel se déduit de la hiérarchie de l'être. Mais la translation de sens instituée par le système métaphorique ne se fait pas à sens unique dans la mesure où elle produit aussi l'idée d'une certaine politique juste, à savoir la politique chrétienne. La négation de l'autonomie du politique s'appuie donc sur une conception de la religion en termes politiques. La fin de l'article est consacré à la démonstration du caractère impolitique du pouvoir divin fondateur du pouvoir politique. Le pouvoir divin est au-delà du pouvoir en ce qu'il ne commande rien, mais donne ; or ce don appelle l'abandon du pouvoir humain en même temps qu'il fonde ce dernier.

L'article de Sophie Gouverneur nous livre une analyse des *Provinciales* de Pascal centrée sur la double tension entre « la dénonciation pascalienne des tromperies de la casuistique et sa légitimation de la tromperie d'une part dans sa propre pratique du langage, d'autre part dans sa théorie politique » (p. 186). Après avoir montré précisément en quoi la casuistique (doctrine de la « restriction mentale », doctrine des « équivoques », doctrine de la « direction d'intention ») est une subversion du langage condamnable d'un point de vue moral, politique et théologique, l'auteur insiste sur le fait que Pascal use du même argument que les Jésuites, à savoir celui de l'innocence théologique, pour légitimer certaines de ses pratiques comme l'anonymat et le double-jeu. Comment comprendre ce qui apparaît comme une incohérence ? Tout d'abord, il faut remarquer que l'équivocité est la modalité de la parole divine ; par ailleurs, c'est la nature même du politique et la nécessité de l'obéissance qui justifient l'usage de la tromperie. Ces arguments n'annulent certes pas la tension selon l'auteur, mais participent à son éclaircissement.

Delphine Antoine propose une analyse détaillée de la conception du langage de Géraud de Cordemoy. Après avoir montré que ce dernier établit une différence de

nature entre la motricité et la volonté « tout en défendant l'existence d'un rapport nécessaire et indubitable, tout le temps de cette vie, entre ces deux puissances constitutives de l'être humain » (p. 219), l'auteur étudie le mécanisme de la causalité occasionnelle à travers l'exemple paradigmatique du langage. Ainsi, pour Cordemoy, la volonté est impuissante devant les mouvements corporels en rapport avec la conservation de la vie ; cependant, l'absence d'un pouvoir producteur n'implique pas nécessairement l'absence d'un pouvoir directeur de l'âme. C'est pourquoi, l'institution par l'homme d'une convention entre des signes et des idées est possible et fondée dans l'institution par Dieu d'un rapport entre mon corps et mon âme. L'auteur termine son article en soulevant le problème d'un pouvoir sur le langage : selon Cordemoy, l'éloquence n'est jamais aussi puissante que lorsqu'elle est au service de la vérité, laquelle suppose la connaissance de Dieu, et non sa vision, ce en quoi il se sépare de Malebranche.

C'est à cet auteur qu'est consacré le dernier article du recueil. Jean Robelin commence par souligner le fait que même si la vérité se définit comme vision et évidence, une rhétorique de l'ordre est cependant bien présente chez Malebranche. Cette rhétorique de l'ordre prend la forme de la prédication. À travers elle, c'est la vérité elle-même qui parle à la raison et aux sens, c'est la Sagesse qui investit « la puissance diabolique » (p. 251) qu'est le langage tout en inversant les signes. L'auteur s'attache ensuite à montrer que c'est parce que Dieu constitue ontologiquement toute puissance qu'elle est légitime et qu'elle ordonne la société civile à une fin surnaturelle. Cependant, le péché originel explique que la raison se dise dans la force. Le prince est plus proche de Dieu comme puissance que de Dieu comme raison. Cela signifie-t-il pour autant que l'on doive une obéissance absolue au prince ? La réponse est négative car l'ordre est une limite morale au pouvoir politique, il est « l'impolitique de la politique » (p. 262), lequel se manifeste dans la paix.

Cécile Nicco

Gérard LABROT, *Sisyphes chrétiens. La longue patience des évêques bâtisseurs du royaume de Naples (1590-1760)*. Seyssel, Champ Vallon, 1999. 15,5 × 24, 256 p. (Époques).

L'histoire de l'architecture, entendue comme l'histoire de la construction des bâtiments, n'a pas pour habitude de définir ses espaces d'intervention. Les études sont envisagées selon l'angle chronologique de l'adjonction des pierres et de leurs formes, elles traquent les architectes et les commanditaires dans leurs déplacements, elles confrontent les résultats aux modèles courants et constatent d'éventuelles évolutions. Il n'est pas fréquent de voir les auteurs replacer leurs observations dans un contexte plus général qui permettrait d'appréhender l'étendue des réflexions menées, et de tester le niveau de généralisation ou de particularisme rencontré.

L'ouvrage de Gérard Labrot propose la démarche inverse : il s'éloigne le plus possible du regard qui, en individualisant les réalisations, ne conduit qu'à une juxtaposition de constats et préfère envisager le problème de l'architecture épiscopale

sous l'angle de son territoire d'application. On ne lit donc pas cet ouvrage pour y apprendre une quelconque nouveauté intrinsèque à l'histoire d'un édifice en particulier mais plutôt pour comprendre, occasion rare, les limites et les contraintes du terrain sur lequel les réalisations prennent place. Les amateurs de données brutes y puiseront cependant quantité d'informations souvent inconnues sur les évêchés les plus célèbres comme les plus isolés ; mais l'absence d'un index *locorum* les obligera à suivre l'ensemble de la démarche historique ici proposée.

Si l'auteur perd volontairement son lecteur dans le dédale des faits, c'est pour mieux saisir l'étendue du domaine d'action des évêques bâtisseurs sous ses différents aspects : géographique et historique certes mais surtout économique, relationnel, dogmatique et symbolique. Le champ d'application de l'étude est clairement défini : il s'agit de la conception que les évêques du royaume de Naples possèdent de leur propre patrimoine immobilier et des remèdes employés pour le faire évoluer. Il ne s'agit pas exactement ici d'architecture, au sens strict du terme répondant aux critères néovitruviens, il ne s'agit pas non plus seulement de bâtiment, son équivalent vulgaire dénué de tout style sinon d'une empreinte dite vernaculaire. Dans *Sisyphe chrétiens*, c'est l'ensemble de la construction qui est en jeu, au sens de l'édification de l'évêché, nouant indissociablement ses composantes matérielles et immatérielles. L'auteur montre combien il serait illusoire de vouloir envisager l'action apostolique et politique des évêques sans aborder le problème des lieux bâtis qui sont bien plus que de simples enveloppes. Parallèlement, il souligne que l'étude des éléments les plus élevés de l'architecture, cathédrales et palais épiscopaux à propos desquels leurs commanditaires ne tarissent pas d'éloges, trouve un nouveau sens à la lumière de la vision que les évêques ont de leur patrimoine et à la connaissance de la fonction qu'ils leur assignent dans un programme général. C'est ainsi l'ensemble de l'histoire de l'architecture qui se trouve enrichie par cette approche minutieuse et patiente.

L'objet d'étude est construit autour du document exploité. La tradition des visites *ad limina*, instituée par Sixte-Quint, s'exprime à travers des rapports périodiquement envoyés à Rome par les évêques contenant une description de l'état matériel et moral de leur juridiction. Dans un ouvrage précédent (*Quand l'histoire murmure*, Rome, École française de Rome, 1995), Labrot s'était déjà livré à l'exercice fastidieux mais productif de l'exploitation exclusive mais exhaustive d'une seule série documentaire. Il s'agissait alors, à travers l'étude des *apprezzi*, estimations d'un fief réalisées par des techniciens afin d'en apprécier la valeur marchande à l'occasion d'une transaction, de comprendre la part des composantes matérielles (habitat rural et urbain, *casali*, places, églises, etc.) dans les constructions historiques. L'auteur était alors parvenu à d'édifiantes réflexions notamment sur les rapports spatio-temporels entre la forme et la fonction d'un type de bâtiment.

La question qui le préoccupe aujourd'hui est géographiquement plus restreinte, car elle ne concerne qu'une portion de la terre, étudiée à travers le discours de l'un de ses acteurs les plus puissants. L'ouvrage situe les auteurs de ces documents et souligne l'importance numérique des Espagnols parmi les évêques tout en signalant le désintérêt de ces derniers pour le patrimoine bâti, si on les compare à ceux descendant de la noblesse locale. Les aristocrates napolitains sont les plus actifs, ils disposent en effet d'un réseau local non négligeable mais leur engagement est aussi lié à l'aspiration de rendre leur possession symbolique de ces contrées toujours plus

visible. De nombreux facteurs cependant jouent un rôle dans le dynamisme dont certains font part. Leur capacité à gérer le patrimoine collectif, la *mensa*, l'intérêt porté par les feudataires et les associations de citoyens ou les confréries, déterminent pour partie le rythme et l'ampleur des chantiers engagés. Le plus souvent, les prélats présentent leur action devant Rome comme parsemée de multiples obstacles : les malheurs des invasions ottomanes et des catastrophes naturelles, un clergé séculier inculte et indifférent, des revenus en continuelle perte de vitesse... Lorsqu'ils sont aptes à réagir, ils tentent alors de relancer l'activité économique mais installent aussi des communautés de réguliers, issus des nouveaux ordres ou des ordres mendiants. Pour peu qu'ils aient la chance de résider dans des centres attractifs, ils recrutent des enseignants de qualité pour les séminaires. Enfin, ils stimulent la motivation du peuple en renouvelant le culte des saints locaux et en valorisant les reliques possédées. Mais il apparaît très nettement qu'il n'existe aucune règle généralisable. Certaines communautés très isolées peuvent montrer une richesse relative alors qu'on ne sait trop pourquoi, mais des cités dynamiques possèdent parfois des bâtiments dans un état déplorable et il faut attendre longtemps les perspectives d'amélioration. Ainsi, l'étude verticale de l'un ou l'autre des évêchés n'aurait pu présenter que des conclusions atypiques et la présentation transversale de ces documents prend tout son sens. Les deux critères qui guident les œuvres des évêques sont la qualité et la conformité. Qualité des conditions d'exercice de leur séminaire avant tout, mais qualité de vie également. Lorsqu'ils possèdent des fortunes personnelles, ils les consacrent volontiers aux palais épiscopaux et à leurs jardins mais aussi parfois aux chapelles tutélaires. Conformité des bâtiments de culte aux articles du concile tridentin et aux recommandations contemporaines en matière de fabrique ecclésiastique, comme celles formulées par Charles Borromée ou Tobia Corona. Lorsqu'ils ne reconstruisent pas, ils réaménagent l'espace liturgique pour respecter les consignes de séparation entre les fidèles et le clergé. On retiendra les mots écrits en 1702 par l'évêque de Conversano qui a voulu « donner au chœur l'apparence d'un théâtre parfaitement adapté à la célébration des rites et des cérémonies ». Peu d'entre eux sont véritablement sensibles à transformer le palais en une « habitation de formes modernes » (Salerno, 1637), à orner la cathédrale d'un plafond « comme l'exige l'art le plus élégant de notre siècle » (Nole, près de Naples, 1652), à remplacer le maître-autel par « un nouveau sur le modèle romain, de forme élégante, en marbre sculpté » (Vieste, 1699). Les améliorations matérielles ne signifient pas toujours embellissements et l'esthétique qui a présidé à leurs choix est plus souvent subie que véritablement élaborée.

La présentation de ce panorama tend à montrer que les évolutions ont lieu sur la longue durée, que si l'apparence des évêchés se trouve profondément modifiée en l'espace d'un siècle et demi, cela se produit presque à l'insu de la volonté des acteurs qui préfèrent généralement se placer dans une continuité *causa sui* et somme toute apathique. Et contre toute attente, ce cours de l'histoire maintient son cap en dépit des perpétuelles ruptures et des changements permanents de personnels auxquels les évêchés sont soumis. Le destin individuel de chacun de ces évêques bâtisseurs disparaît alors dans un projet collectif qui les dépasse et vise principalement au maintien en place de l'Église sur l'ensemble du territoire.

Pascal DUBOURG GLATIGNY

Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les Ouvriers d'une vigne stérile. Les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*. Lisbonne/Paris, Fundação Calouste Gulbenkian/Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2000. 18 × 25, 559 p., sources, tabl., bibliogr., cartes, ill. (Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises).

La métaphore qui sert d'intitulé à ce livre est du général de l'Ordre, Claudio Aquaviva (1581-1615), et elle sert de fil conducteur à un travail abondamment documenté, très bien composé, luxueusement édité par le Centre culturel Calouste Gulbenkian.

Le dessin de l'auteur surprendra ceux qui s'attendraient à trouver ici un complément à l'*Histoire de la compagnie de Jésus au Brésil*, déjà contée de 1938 à 1950 par le P. Serafim Leite, ou à l'*Histoire des Indiens du Brésil* de Manuela Carneiro da Cunha (1992). Il s'agit « de comprendre ce qui fonde la démarche des missionnaires jésuites du Brésil au xvi^e siècle », de « tenter de faire apparaître les "catégories" de pensée des jésuites, de restituer le sens qu'ils donnaient à leur démarche » (p. 21). Charlotte de Castelnau-L'Estoile le répète au terme de son parcours (p. 501) : elle a voulu utiliser « les propres catégories d'analyse et de perception des missionnaires », sans « recourir à des jugements de valeur portés *a posteriori* ». Une gageure, sans doute, mais pari tenu.

Dans la très abondante documentation dont le livre est tiré, beaucoup de textes étaient connus, mais ils avaient été édités à d'autres fins, lus d'un autre point de vue. Ils sont repris ici dans une perspective nouvelle, et dans le cadre strict que s'est imposé l'auteur. Ils y prennent un autre sens, en eux-mêmes et les uns par rapport aux autres, comme les pièces colorées d'un kaléidoscope, lorsque l'appareil tourne sur son axe. Et comme il arrive fréquemment quand on revisite les archives connues, des documents inédits ou méconnus viennent au jour, auxquels nul n'avait encore vraiment prêté attention. Il y a beaucoup de ces « retrouvailles » heureuses dans le livre, comme le récit par Corrado Arizzi des fêtes en l'honneur de la canonisation d'Ignace de Loyola et de François Xavier, célébrée en décembre 1622 à Salvador de Bahia, qui est repris et expliqué dans l'épilogue (p. 479-491).

L'ensemble s'ordonne autour d'une question centrale, celle des *aldeias*, une création brésilienne originale désignant deux types d'implantation jésuite : villages regroupant des Indiens sous l'autorité de missionnaires qui les évangélisent et les civilisent en même temps, ou villages indiens de création non jésuite où les pères se rendent parfois de façon temporaire (p. 48). Dans la période considérée, ces *aldeias* sont un sujet constant de frictions et de polémiques entre la tête de la Compagnie, qui est à Rome, le provincial du Brésil, le pouvoir royal, dont le siège est alors à Madrid, le gouverneur qui le représente sur place, et les colons, dont les intérêts s'opposent le plus souvent à ceux des pères ; un contexte changeant et complexe dans lequel il s'agit certes d'évangéliser et de civiliser les Indiens, mais aussi et surtout de sauvegarder l'identité jésuite, de maintenir la cohésion de la Compagnie, fût-ce au prix de l'échec de sa mission. De là vient que la masse des archives consultées, et la rumeur innombrable des voix jésuites qui s'y entrecroisent et s'y répondent, semblent s'engouffrer au final dans un véritable *trou noir*, celui du « silence des Indiens » sur lequel se construit là-bas l'entreprise missionnaire (p. 499).

Onze chapitres ponctuent cet itinéraire inexorable, tous construits eux-mêmes autour d'un texte ou d'un ensemble cohérent de textes apparentés.

Le premier est axé sur le récit de voyage rédigé par le jeune jésuite qui avait accompagné le visiteur Cristóvão de Gouveia au Brésil en 1583, Fernão Cardim. C'est le « tableau idyllique d'une nouvelle humanité régénérée par son évangélisation ». Idyllique, mais fragile, si l'on songe que les mêmes Indiens, qui chantent « des cantiques pieux sous la conduite des pères », sont capables aussi, le temps d'une fête, de se muer en guerriers imitant les bêtes sauvages, et d'y exalter les exploits sanguinaires de leurs ancêtres.

Le deuxième et le troisième chapitres sont consacrés au rapport fait à Rome par le visiteur lui-même, dans le cadre rigoureusement réglé des échanges que la bureaucratie de l'Ordre impose à ses membres, à tous les niveaux de sa hiérarchie. C'est un bilan critique des trente premières années de la mission, dans lequel l'*aldeia*, dont le statut civil est des plus flous, est présentée comme le lieu idéal où les pères, comme les Indiens, peuvent le mieux assurer leur salut. Ce à quoi s'opposent les Indiens, jaloux de leur liberté, les colons que les Indiens n'intéressent que pour leur force de travail, et Rome, qui voit de loin les dangers que la cohabitation imposée aux religieux leur fait courir. Le règlement élaboré par Gouveia en 1586 a pour but de dénouer toutes ces contradictions, pour le plus grand bien des Indiens et des pères, sans déplaire aux colons ni trop déplaire à Rome.

Le centre de gravité du problème, qui ressemble à celui de la quadrature du cercle, se déplace au quatrième chapitre, à propos de l'apprentissage de la langue des Indiens, et notamment du tupi. Les Constitutions de la Compagnie recommandaient l'apprentissage des langues indigènes, sans plus. Et jusqu'à la visite de Gouveia la pratique des jésuites était restée empirique : peu de pères savaient le tupi, et ceux qui arrivaient du Portugal répugnaient d'autant plus à l'apprendre que ce n'était pas une langue écrite. Gouveia plaida donc à Rome pour que l'apprentissage se fit dans les *aldeias*, au contact direct des Indiens.

Mais qui étaient les missionnaires envoyés au Brésil, ou recrutés plus rarement sur place parmi les créoles ? Les chapitres v et vi en donnent une typologie extrêmement précise, sur la base de deux catalogues qui se recoupent et se complètent. On est surpris d'y apprendre qu'en 1598 la Compagnie ne comptait que 164 membres au Brésil, dont la moitié à peu près étaient des pères, généralement d'un faible niveau intellectuel, et dont 23 seulement vivaient dans une *aldeia*. Soixante-dix d'entre eux, dans les *aldeias*, les collèges et les résidences, avaient une connaissance plus ou moins approfondie du tupi. Paradoxalement, ceux qui réussissaient le mieux dans le travail de l'évangélisation étaient ceux qui avaient le moins de connaissances générales, mais savaient parler et entendre le tupi. C'étaient le plus souvent des coadjuteurs spirituels, c'est-à-dire des prêtres qui n'avaient pas prononcé et ne prononceraient jamais le quatrième vœu, qui seul « fait » le jésuite. Chaque *aldeia* était sous la responsabilité d'un père et d'un frère, alors qu'à la fin du siècle Rome eût préféré que ce nombre fût doublé, pour renforcer la discipline. On tenta de le doubler en effet, mais sans succès : les pères contraints d'aller dans les *aldeias* semblaient dans la mélancolie, cédaient aux appas que leur tendaient innocemment les Indiennes, ou se livraient sur les indigènes à des actes de violence. Les représentants des colons ne manquèrent pas de faire savoir à Madrid ce qu'ils pensaient d'une conduite aussi scandaleuse. Rome sanctionna, mais avec prudence : il y avait trop

peu de missionnaires sur le terrain, et ils étaient trop fragilisés pour qu'on pût sévir avec rigueur.

Les représentations des colons ressortissaient d'ailleurs plus à la jalousie qu'à une éthique dont ils ne s'embarrassaient guère eux-mêmes. Le chapitre vii montre que les jésuites et eux étaient rivaux dans le domaine de la production et du commerce du sucre, et par conséquent dans l'utilisation et le traitement de la main-d'œuvre indigène; ce qui posait naturellement la question du pouvoir des jésuites dans les *aldeias*. Les missionnaires prétendaient être des médiateurs incontournables entre le pouvoir royal et les Indiens, et deux lois de 1595 et 1596 leur reconnurent en effet ce rôle. Mais le général de l'Ordre était d'un avis tout autre. En 1597, il fit savoir au provincial que les jésuites ne devaient s'occuper que des affaires spirituelles des Indiens. Rodrigues lui opposa que sans autorité sur les Indiens les pères ne seraient plus crédibles à leurs yeux. Rome dut temporiser, une fois encore.

À la fin du généralat d'Aquaviva (chapitre viii), toute la Compagnie s'interrogea sur son identité et sur son projet. Aquaviva avait écrit dès 1581 une lettre à tous les jésuites leur enjoignant de retrouver le véritable esprit missionnaire qui avait présidé à la fondation de l'Ordre. Au Brésil, par exemple, il eut fallu qu'il y eût dans les *aldeias* « conformité dans le Spirituel comme dans les collèges ». Mais cela se révéla impossible. Le P. Jácome Monteiro, qui accompagna le visiteur Manuel de Lima au Brésil en 1607, écrivit à Aquaviva, à son retour, qu'à son avis le plus expédient serait d'abandonner les *aldeias* à la première occasion (p. 311). Mais la province brésilienne défendit sa singularité et en demanda même le renforcement : que les *aldeias* se repeuplent, qu'elles soient mieux adaptées aux coutumes indiennes, que les missionnaires qui y résident soient requis de mieux connaître la langue des Indiens. Ce point de vue l'emporta finalement au prix de quelques accommodements avec Madrid et avec Rome.

À côté de l'abondante documentation à laquelle ont été puisés les huit premiers chapitres du livre, les trois derniers sont consacrés à la littérature missionnaire proprement dite : écrits de consolation, *curiosa*, relations d'expéditions, hagiographie. L'intérêt de la lecture qui en est faite est de les mettre en situation dans le contexte précédemment décrit, relativement à la position qu'occupent les scripteurs dans la hiérarchie de l'Ordre, à la qualité des destinataires visés, et à la finalité d'une stratégie qui n'est perdue de vue ni par les uns ni par les autres, qu'il s'agisse de la relation de Fernão Cardim, déjà citée, de la *Relation du Brésil* de Jácome Monteiro (1610), de la *Relation de la mission du Maranhão* de Luís Figueira (1609), ou des versions successives de la vie édifiante du P. José de Anchieta, depuis celle de Quirício Caxa (1598) jusqu'à celle de Pero Rodrigues, devenu finalement l'hagiographe d'Anchieta, qu'il n'aimait pourtant guère de son vivant, « pour la plus grande gloire de la province jésuite brésilienne » (p. 476, n. 68).

Les missionnaires, dans leurs lettres, et l'auteur de ce livre à leur suite, fait souvent à leur désavantage la comparaison qui semble s'imposer entre les succès éclatants remportés par la Compagnie au Japon, au moins jusqu'au tournant du xvi^e au xvii^e siècle, et la minceur des résultats obtenus dans la vigne brésilienne. La faute en est généralement imputée au « terrain » : les Japonais, peuple de très ancienne culture, paraissant bien supérieurs aux sauvages que les Indiens étaient encore aux yeux des Portugais.

On se refusera ici à discuter le bien-fondé de cette comparaison, au nom même des principes énoncés par Charlotte de Castelnau-L'Estoile : il faut en effet s'interdire les « jugements de valeur portés *a posteriori* ». On peut seulement regretter que la méthode suivie, si féconde à bien des égards, et le type de documentation retenu empêchent de poser à propos du Brésil des questions que l'expérience japonaise pose à la même époque. En voici deux : comment les jésuites américains faisaient-ils passer la *doutrina* en tupi, à partir des formulations qui s'imposaient traditionnellement à eux en latin ou en portugais ? Et parmi tant de jésuites qui furent exclus de la mission, ou qui quittèrent d'eux-mêmes la Compagnie, n'y en eut-il aucun pour s'interroger, non pas tant sur la discipline qui lui était imposée ou sur son vœu de chasteté, que sur les fondements même de sa croyance, comme le fit le P. Cristóvão Ferreira au Japon, après avoir apostasié ?

Jacques PROUST

Jean-Louis QUANTIN, *Le Catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*. Paris, Institut d'études augustiniennes/Turnhout/Diff. Brepols Publishers, 1999. 16 × 24, 680 p., bibliogr., index (Collection des Études augustiniennes, sér. Moyen Âge et Temps modernes, 33).

Si l'auteur avait tant soit peu sacrifié au style journalistique qu'affectionnent les jeunes historiens de sa génération, il aurait pu intituler son étude : « Les Pères, le pape, les évêques et les dragons ». Mais il n'a cure de ces facilités d'écriture et, à un sujet sérieux, il affecte un titre sans clin d'œil, de même qu'il poursuit ses démonstrations historiques dans un français élégant et clair, souligné parfois d'une expression au parfum de jadis, comme « trancher du critique » (p. 299) qu'il n'a pas dû lire dans notre presse parlée ou écrite. Mais ce n'est pas seulement par l'écriture que Jean-Louis Quantin se met à la hauteur de son grand et complexe sujet. Il y apporte les ressources d'une très vaste érudition, toujours contrôlée et énergiquement distribuée. Il a fréquenté en effet non seulement les maîtres français de la pensée religieuse du *xvii^e* siècle (Jacques Le Brun, Bruno Neveu, Philippe Sellier), mais aussi les historiens anglais, au cours d'un séjour prolongé à Oxford.

La première partie de l'œuvre invite le lecteur à apprendre, avant toutes choses, ce qu'est un Père de l'Église. La définition est plus ou moins extensive et couvre souvent tous les auteurs ecclésiastiques jusqu'à l'avènement de la scolastique au *xii^e* siècle (Bernard de Clairvaux inclus). Comment ensuite établir l'autorité de ces écrivains, dont le concile de Trente, en sa quatrième session, a déclaré que le consensus (s'il porte sur une matière de foi ou de mœurs) constitue une interprétation contraignante des textes de l'Écriture sainte ? La séparation entre écrits authentiques et supposés constitue évidemment une opération préalable, dont les controversistes de la fin du *xvi^e* siècle n'ont pas eu suffisamment la préoccupation et qui va enchanter l'érudition gallicane, soucieuse jusqu'à l'obsession de fixer les traits de la véritable Antiquité, puisque Antiquité est synonyme de vérité dans la doctrine et de pureté dans les mœurs. Avec pénétration, et à plusieurs reprises,

l'auteur insiste sur l'importance décisive de ce souci érudit, dans la longue durée de l'histoire de l'Église catholique. La vérité n'est plus dite par le pape ou les évêques mais par l'historien : les questions de droit sont tranchées par l'établissement des faits. C'est ce que les jansénistes, qui expriment de la façon la plus cassante les maximes de l'érudition gallicane, ne cessent d'opposer à la hiérarchie de l'Église, qui prétend à tort (selon eux) mieux connaître qu'eux la véritable pensée de saint Augustin (parce que, rappelons-le, ils affirment que la doctrine de Jansénius ne représente rien d'autre que la pure doctrine de l'évêque d'Hippone).

La seconde partie de l'œuvre décrit les différents emplois des Pères par le catholicisme classique. Leurs écrits constituent l'arsenal des controversistes contre les « innovations » de la foi protestante. Et si la subtile clairvoyance du ministre Jean Daillé met en évidence la difficulté de montrer, sur un point quelconque de la doctrine romaine, le fameux « consensus » des Pères, la polémique de Port-Royal coupera court aux difficultés de la « voie d'examen » en proposant un argument de prescription : vu l'importance de la doctrine eucharistique, si l'Église du x^e siècle avait inventé la présence réelle, comment ce changement n'eut-il pas provoqué des récriminations et des protestations dont l'histoire ne nous offre aucun indice ? À usage interne, les Pères se prêtent à de multiples emplois : stimuler la piété par l'exemple des « Saints Pères », héroïques témoins de la foi en sa vigoureuse jeunesse ; opérer le tri entre la solide et pure dévotion et les déviations de la religion populaire ou de la piété jésuite (comme les exagérations de la dévotion mariale et la pratique envahissante de l'exposition du Saint-Sacrement) ; offrir les usages de l'Église antique comme remèdes aux affadissements ou aux occultations du présent (lecture de l'Écriture par les fidèles, retour à la pénitence publique, participation des laïcs à la messe).

Ce bref et schématique résumé dissimule à regret la richesse, toujours renouvelée, des analyses de Quantin, dont l'intérêt ne faiblit pas au cours des 590 pages du texte (le reste étant rempli par la bibliographie et les index). Cette œuvre riche est aussi une œuvre marquante, destinée à durer, par sa rigueur historique, par son intelligence impartiale des logiques en présence, par la longue portée de ses conclusions. Dès son introduction, l'auteur affirme vouloir écrire en historien, et rien qu'en historien (donc sans se prononcer sur la teneur des affirmations dogmatiques qu'il rencontre). Ce propos commande l'architecture de l'œuvre, qui n'ajoute pas un chapitre à l'histoire de la théologie (à la différence, par exemple, d'un livre comme celui de George Tavard, *La Tradition au xvi^e siècle en France et en Angleterre*, Paris, Cerf, 1969). L'étude des Pères, leurs éditions, leurs traductions sont constamment situées dans une stratégie à multiples orientations : employer la science historique à l'établissement de la « perpétuité de la foi » et à la justification du « primitivisme » gallican (retour à l'Église antique), ce qui vaut à la fois pour réfutation de « l'hérésie » et pour condamnation un peu hautaine, ensemble cléricale et docte, des facilités de la religion populaire et des accommodations jésuites. L'attachement aux Pères rassemble en les liant fortement les convictions du catholicisme français du xvi^e siècle : l'adéquation de la vérité et de l'Antiquité, moyen court de rejeter l'innovation du huguenot ou du casuiste, la rigueur spirituelle, effet en retour du déchirement de la Réforme, l'aspiration passionnée à l'unité religieuse du royaume, héritage de l'histoire.

L'impartialité de l'auteur se remarque en ce qu'il note les forces et les faiblesses de chacun : il admire la rigueur argumentative du protestant Daillé, qui n'a pas de successeurs de sa valeur dans les vingt années qui précèdent la Révocation. Il ne cache pas le recours constant et unanime des controversistes catholiques aux fulminations d'Augustin contre les donatistes : l'usage des Pères justifie la politique religieuse du grand roi et de ses conseillers, à savoir l'emploi de la contrainte en matière de religion, ce que même les jansénistes ne refusèrent pas d'admettre (quand elle n'était pas employée contre eux). Et bien que l'effort soutenu, exigé de l'enquêteur par ce grand travail érudit, ne puisse aller sans quelque admiration pour ses devanciers du Grand Siècle, Quantin avertit loyalement de leurs aveuglements et de leurs faiblesses, ce qui nous invite à visiter ses conclusions.

Se plaçant d'abord à l'extérieur de l'Église gallicane, l'auteur affirme que l'autorité accordée à l'histoire et à l'établissement des faits agit à long terme comme une dissolution de l'orthodoxie, puisque les faits sont invoqués contre les décisions doctrinales de l'Église. Les protestants, avec Bayle, ne se sont pas privés d'insister sur cette contradiction interne du catholicisme. Vue de l'intérieur, la situation n'est pas meilleure. L'acharnement des gallicans à privilégier les premiers siècles chrétiens comportait au moins deux inconvénients : celui de couper le peuple chrétien et les pauvres gens du ressourcement qu'ils trouvaient dans les cérémonies et dévotions traditionnelles ; celui de s'opposer à toute évolution des croyances et des pratiques, en instituant le passé comme juge du présent, sans faciliter pour autant le débat sur l'époque paléochrétienne avec les protestants, qui découpaient ce passé autrement (les anglicans s'intéressaient avant tout aux Pères anténicéens, tandis que pour les gallicans l'âge normatif de la patristique se plaçait au ^{iv}^e siècle).

En terminant, Quantin recherche l'explication souterraine de la passion gallicane pour l'étude et l'usage des Pères. Il la voit d'abord comme l'élément fédérateur d'un milieu universitaire frustré de sa puissance sociale par un réseau politico-religieux où se rencontrent des grands à la vie peu édifiante et des personnages d'Église sans profonde culture théologique. Il la décrit ensuite comme une nostalgie de la pureté, connotée d'un fort refus de la chair et de ses sollicitations indiscretes. Et les dernières lignes du livre ne seraient pas désavouées par Jean Delumeau : « Le catholicisme classique est [...] un christianisme, au total, dans lequel le vendredi saint est souvent plus apparent que le dimanche de Pâques » (p. 591). Quoi qu'il en soit de ces interprétations, ce livre éclaire remarquablement la théologie « néogallicane » : primitiviste et antiromaine, elle se durcira au ^{xviii}^e siècle dans la résistance à la constitution *Unigenitus* et forme l'horizon de la politique religieuse de la Constituante.

L'exhaustivité de l'enquête menée par Quantin, la clarté et la fermeté de ses démonstrations invitent le recenseur de son livre à entrer en débat avec lui. Avant cela, on pourra exprimer le regret que les positions de Richard Simon n'aient été évoquées qu'en quelques lignes (p. 105). Il semble que Simon méritait un peu mieux : il est intervenu dans la querelle ouverte par la *Perpétuité de la foi* en contestant la documentation de ses ennemis les jansénistes ; il s'est efforcé de restreindre la portée du consensus des Pères aux strictes limites décrétées à Trente et d'exclure du consensus dogmatique la doctrine de saint Augustin sur la grâce ; enfin, sa fixation obstinée à la détermination du sens littéral l'amène à une appréciation critique

de l'exégèse patristique. Chez lui aussi, la relation à l'héritage reçu des Pères s'effectue dans le climat polémique auquel l'auteur nous a rendus sensibles.

Le souci affirmé et répété de rigueur historique amène Quantin à donner, dans ses notes, de petits coups de règle sur les doigts des théologiens, catéchètes et liturgistes qui se sont mêlés d'histoire (André Dhôtel, Pierre Jounel, Louis Bouyer, et je dois en oublier). Il faudrait considérer, avec plus de compréhension, que le lieu d'où ils écrivent est généralement celui d'experts, en charge d'éclairer les hommes de gouvernement : dans cette perspective, leur étude historique s'accompagne nécessairement d'une évaluation des pratiques passées, légitime en son lieu et en son ordre, puisqu'elle ne se propose au fond que de montrer les « variations » de l'Église catholique. Dans un registre voisin, on se demandera si le processus de détachement produit par une pastorale désacralisante est seulement dû à l'effet pervers entraîné par l'obstination des « dénicheurs de saints » : l'affaire est plus complexe, comme en témoigne l'importante conclusion de la thèse de Marc Venard sur le diocèse d'Avignon (voir *Revue de synthèse*, 4^e sér., 4, oct.-déc. 1995, p. 621-622).

Le point le plus profond et le plus sensible abordé par l'œuvre de Quantin est celui de la Tradition et de son statut dans le catholicisme posttridentin. Lui-même note le flou de la doctrine tridentine de la Tradition, sans évoquer sa cause principale : la tension non résolue entre l'autorité des conciles et celle du pape et le conflit non apaisé sur le « droit divin » des évêques. Surtout, comme il constate que le consensus des Pères est « le ventre mou » du catholicisme et ne peut être établi que par un immense effort érudit, il en conclut que l'autorité en matière doctrinale transite de la hiérarchie catholique aux historiens, ce qui fissure l'Église et mène, selon lui, au « suicide de l'orthodoxie ». Mais peut-on opposer totalement dans la France classique le camp des savants et celui des évêques ? Il est certain que l'Église catholique au XVIII^e siècle se replie sur l'argument de prescription et met en veilleuse la critique, mais, au XIX^e siècle, quand elle cherche à réconcilier l'histoire et la foi par le moyen de « la science catholique », ne recourt-elle pas à Bossuet — amputé de son gallicanisme ? Si bien que l'opposition de l'histoire, productrice de « faits », à l'autorité doctrinale de l'Église vaudrait principalement pour le « second jansénisme » ? Il n'en reste pas moins, et on peut accorder ce point sans réticence aucune à l'auteur qu'il demeure dans le catholicisme une forte et, sans doute, insoluble tension entre la Tradition comme héritage reçu (d'où l'autorité des savants) et le magistère vivant, comme voix autorisée de la Tradition. Dans cette perspective, le livre de Jean-Louis Quantin est à lire non seulement par les historiens mais par les théologiens, qui « planchent » plus que jamais sur le sujet (voir les articles de J.-F. Chiron et B. Sesboué, *Recherches de science religieuse*, oct.-déc. 1999 et janv.-mars 2000).

François LAPLANCHE

Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale*. Trad. de l'anglais par Laurent BURY. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 17,4 × 24, 282 p., bibliogr., index (Léviathan).

Le lecteur français désirant découvrir les études anglo-saxonnes actuelles qui tentent de relire l'œuvre d'Aristote et de promouvoir sa pensée aujourd'hui, disposait déjà d'une

traduction d'un ouvrage représentatif de MacIntyre : *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* Cependant, *Après la vertu* devait être traduit, car *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* écrit plus tard n'en constitue en réalité que la suite.

L'auteur commence son livre par une « proposition dérangeante » (chap. I) qu'il voudra démontrer : d'après lui, le langage moral actuel se trouve dans un grand désordre, car, s'il continue à être utilisé, c'est par rapport à un contexte théorique et pratique lacunaire. Nous n'avons plus que des fragments du cadre conceptuel qui a autrefois donné sens au langage moral. Aussi sommes-nous pris dans des désaccords moraux et des débats interminables. En effet, les prémisses en opposition y sont inconciliables (par exemple, à propos de la justice sociale, l'exigence d'égalité et celle de liberté), et ce d'autant plus qu'elles puisent dans des traditions hétéroclites. Or cette affirmation est forcément paradoxale, c'est-à-dire imperceptible à la conscience commune qui ne soupçonne pas spontanément l'incohérence de son propre langage. Il faut donc une méthode qui puisse repérer ce lent processus d'occultation et d'oubli du contexte de la morale. L'auteur précise que la morale ne se réduit pas à des concepts, mais comprend des « pratiques, croyances et schémas conceptuels » (p. 1). Elle gagne à être approchée aussi par l'histoire et l'anthropologie. C'est donc une histoire de la philosophie que propose l'auteur, une histoire non-neutre, mais résolument évaluative qui s'inspire de Hegel et présente la philosophie comme un champ où les auteurs se réfutent, relèvent des défis, réussissent ou échouent. Le critère est celui de la « supériorité rationnelle » (p. 262) d'une théorie sur une autre, et on verra la théorie d'Aristote, pourtant antérieure, en être gratifiée, tandis que Kant ou Hume « échoueront », de façon peu hégélienne, face à Aristote.

Or, face à l'auteur se dresse l'émotivisme, selon lequel « tout jugement moral n'est rien d'autre que l'expression d'une préférence, d'une attitude ou d'un sentiment » (p. 14) et qui ramène tout choix moral à un choix subjectif. Il s'oppose doublement à lui : en tant qu'explication rivale qui, de son point de vue atemporel, ne peut voir de changement historique dans la morale ni reconnaître que la vision individualiste libérale de l'homme n'a pas toujours été la seule ; en tant qu'objet d'étude ensuite, comme théorie dominante actuelle qui s'est développée dans le vide laissé par l'éviction progressive de l'aristotélisme.

Les deux principales traditions sont donc posées ; il n'y a plus qu'à présenter cette histoire à rebours où la victoire de l'émotivisme sur le schéma aristotélicien est en réalité un échec de la morale.

Après avoir présenté l'imprégnation de l'émotivisme dans notre culture (chap. III à VIII), et l'alternative qui se présente à nous de choisir entre Aristote et Nietzsche (chap. IX), l'auteur tente une reconstruction historique puis une réactualisation théorique de la morale aristotélicienne perdue dont le parti pris téléologique et collectif au sujet de la vertu est pourtant le seul qui puisse fonder une morale légitime (chap. X à XV). La dégradation de cette tradition et ses perspectives actuelles sont présentées à la fin de l'ouvrage.

La signification de l'émotivisme ambiant est d'abord approfondie (chap. III). Il entraîne « l'oblitération de toute distinction réelle entre les relations manipulatives et non-manipulatives » (p. 25). Face à une morale qui n'est que l'expression de sa subjectivité, il ne peut exister en effet que des moyens pour mes désirs. Les fins et les valeurs ne se discutent plus, car elles sont juste données et traitées comme des

faits ; seuls les moyens seront discutés, ce qui est l'essence de la bureaucratie wébérienne. Une apparence de neutralité, qui n'est qu'un tabou sur les fins, rend possible la domination des uns par les autres. Dans le même mouvement se précise ce qui a pu être pris pour une émancipation : la désolidarisation (depuis Jean-Paul Sartre et Erving Goffmann) du soi vis-à-vis de tout rôle social qui pourrait l'aliéner, le masquer. Cette apesanteur sociale du « soi émotiviste » revendiquée est cependant loin de protéger l'individu, car elle rend inassignable et incommunicable le choix moral d'un individu dépourvu de critères et le dévalorise.

Ce complexe d'individualisme et de bureaucratie proviendrait de l'échec du projet de nos prédécesseurs des Lumières de fonder la morale de façon autonome (chap. iv), projet pourtant rendu nécessaire par la dénonciation préalable de tout fondement hétéronome (théologique ou politique). Kierkegaard par le choix éthique, Kant par la raison, Hume par les passions, tous y auraient échoué. En effet, comment pouvait-il en être autrement, dès lors que, sous le coup de la critique antiscolastique et du rabaissement — janséniste autant que protestant — des prétentions de la raison à percevoir les fins humaines, on renonçait aussi à fonder l'autorité de la morale sur un quelconque « télos » ? Une morale qui n'est justifiée que par les deux termes liés, d'une nature humaine donnée et de certaines règles à suivre, est incomplète : il faut lui joindre le troisième terme du bien humain, vers lequel les règles morales sont censées amener la nature humaine.

Or, ni les issues utilitaristes (chap. vi) cherchant dans le plaisir une nouvelle fin, ni les tentatives postkantienne qui insistent sur le droit (comme celle d'Alan Gewirth) n'ont pu tirer la morale de cette impasse. L'utilité et les droits introuvables dans la philosophie conduisent à un troisième mythe lié à la sociologie : celui de l'efficacité, de la compétence directoriale à diriger les hommes. Le masque de neutralité sociologique y cache cette fois à peine l'instrumentalisation émotiviste de l'homme. Ce pseudo-savoir applique illégitimement la notion de fait à l'homme (qui inclut toujours aussi des valeurs) et omet l'irréductible imprévisibilité du comportement humain (chap. vii et viii). Cet état des lieux dressé, le chapitre ix assure le rôle de charnière en posant l'alternative à laquelle accule cette extension de l'émotivisme : faut-il suivre Nietzsche qui démasque comme trompeuse toute prétention à l'objectivité morale, ou Aristote, et, comme lui, cesser de discuter isolément des seules règles, et oser chercher les fins à suivre dont découleront les règles ? L'auteur emprunte maintenant la seconde voie. Il commence par décrire chronologiquement ce qu'il reconstruira comme « tradition aristotélicienne », repérant ses racines dans la société homérique (chap. x) et la suivant jusqu'au Moyen Âge (chap. xiii), en passant par les sophistes, Platon, les tragédiens (chap. xi), et bien sûr Aristote (chap. xii). Une telle diversité s'unifie au moins par contraste avec nos conceptions actuelles en ce que l'homme, dans cette tradition, est toujours identifié socialement, son bien défini collectivement et les vertus considérées comme ce qui permet d'y parvenir. Contrairement à la morale de la loi pour la loi qu'inaugure le stoïcisme, Aristote insiste sur une morale des fins auxquelles est subordonnée la loi comme moyen de parvenir au bien. Le plaisir — en réponse anticipée aux utilitaristes — ne fait qu'accompagner la fin sans pouvoir suffisamment la définir. Le moment de la diversité maximale de cette tradition est relayé par les deux chapitres clés du livre (xiv et xv) où MacIntyre conceptualise le matériau qu'il vient d'exposer pour

jeter les bases d'un aristotélisme légitime et réactualisé. Son caractère distinctif est le suivant : les biens recherchés par la pratique vertueuse qui en est le moyen sont internes à cette pratique et ne peuvent s'obtenir sans elle (p. 180-181). L'utilitarisme au contraire ne voit la vertu que comme le moyen d'obtenir une fin qui lui est externe. Le développement conceptuel de la vertu suppose ensuite trois étapes solidaires. D'abord, qu'on la repère comme « pratique », au sens que l'auteur décide de donner à ce mot : une activité humaine coopérative et sociale, dont les biens internes sont obtenus en visant des normes reconnues, et qui étend les capacités humaines (p. 183). Mais les pratiques vertueuses doivent être ensuite coordonnées dans l'unité narrative d'une vie qui leur donne sens (chap. xv), la vie d'un individu responsable orientée vers la recherche du bien. L'intégration temporelle de la vertu est doublée d'une inclusion sociale de cette vie vertueuse dans le contexte d'une tradition qui lui donne sens, débat collectif et vivant sur la conception commune du bien.

Téléologie, unité d'une vie, présence de la communauté, tels sont les éléments manquant à l'intelligibilité du discours moral actuel, desquels MacIntyre achève de décrire la perte (chap. xvi) : les biens des pratiques sont souvent externes (le travail est aliéné notamment) ; l'unité de la vie est fragmentée en segments d'activités isolées ; enfin, sauf dans cet ultime sursaut du républicanisme, la société n'est plus une communauté unie dans la recherche d'un bien commun, mais l'arène où s'affrontent des individus aux désirs antagonistes. Comment, par exemple (chap. xvii), définir la justice sans référence à la notion de mérite, mais uniquement, comme le font John Rawls et Robert Nozick (ici rapprochés), comme une théorie de la distribution de ce qui est dû, c'est-à-dire des biens externes, et sans cette notion des biens internes à une pratique ?

Nous sommes donc bien « après la vertu », mais MacIntyre affirme finalement son optimisme à l'égard d'une possible concurrence de l'individualisme libéral par l'aristotélisme. Il achève en précisant sa conception de l'historicisme en morale : un fonctionnement similaire à l'histoire des sciences évite certes le relativisme, mais MacIntyre a d'après nous trop tendance à voir des « vaincus » et des vainqueurs en philosophie, parfois au prix de simplifications ou d'interprétations hâtives (c'est notoire à propos du prétendu « test » de Kant, p. 46).

Gabrielle RADICA

Catherine MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*. Paris, Gallimard, 1998. 14 × 22,5, 717 p., bibliogr., index (Bibliothèque des histoires).

Il ne faut pas s'y tromper : contrairement à ce que pourrait laisser supposer le sous-titre, ce livre n'intéressera pas uniquement ceux que passionnent les figures méconnues du diacre Paris, de l'abbé Duguet ou d'Adrien Le Paige, que ce livre s'emploie particulièrement à tirer de l'oubli.

L'ampleur du projet et des thèses soutenues dans cet ouvrage mérite en effet d'être saluée. Elle est le résultat d'une série de révélations et d'une succession de

prises en contexte qui en élargissent considérablement l'objet : si le jansénisme révèle l'enjeu religieux de la Révolution française, il doit être à son tour analysé en fonction d'un contexte encore plus large, le statut du rapport entre l'Église et l'État, lui-même indice du rapport entre l'homme et Dieu, question centrale de notre modernité, rendue problématique depuis que la Réforme en a bouleversé les termes. Les liens entre ces divers niveaux d'analyse sont précisés dans l'introduction et dans les avant-propos de chacune des trois parties.

Pour l'auteur, qui s'inspire ici des travaux de Marcel Gauchet, le jansénisme propose une compréhension spécifique de la question, centrale, de la grâce, des rapports de l'homme à Dieu : « Il constitue, en un mot, le grand révélateur de la déliaison de l'au-delà d'avec l'ici-bas, qui hante la refondation catholique de la médiation sacerdotale et eucharistique » (p. 14). Les différentes « écoles » jansénistes, au cours des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, vont toutes tenter de combattre cette déliaison, en cherchant à réinstaurer, chacune à leur manière, l'unité perdue. Ces tentatives ne manqueront pas d'avoir des résonances politiques, rapportées à l'analyse des relations entre l'Église et l'État. Politiquement la déliaison marque, aux termes du parcours que constitue la Révolution, la possibilité d'une indépendance de ces deux dimensions, avènement de la modernité politique. La thèse de Catherine Maire consiste à montrer comment cette modernité a connu une genèse paradoxale, comment le jansénisme a pu contribuer à la subordination de la religion par rapport au politique, menant à terme à leur indépendance. Pour en rendre compte, il est nécessaire de travailler la mémoire du jansénisme, ses transformations, ses évolutions et ses tensions.

On peut rendre compte analytiquement de ce parcours historique en distinguant trois étapes, qui correspondent aux trois parties du livre (il faut toutefois ajouter une première étape, le jansénisme du ^{xvii}^e siècle, dont rend compte l'introduction). Avec Pasquier Quesnel, le jansénisme allie un christocentrisme d'inspiration tridentine et une « ecclésiologie mystique » qui en est la conséquence logique. L'oratorien exilé apparaît alors comme le double d'Edmond Richer : « On retrouve sur le plan politique le même processus de désassujettissement et d'autonomisation induit par l'absolutisme du Christ » (p. 66). Les tensions créées par cette « crise de la médiation » (résultat du rapport complexe entre une liaison individuelle au Christ alliée à la nécessité de l'Église, complexité dont l'exil même de Quesnel rend compte) ne se révéleront que plus tard, lorsque le compromis élaboré par Louis-Antoine Noailles, que l'auteur décrit comme avant tout soucieux à la suite de Quesnel de promouvoir un gallicanisme épiscopal capable de se démarquer du jansénisme proprement dit, aura été définitivement mis à mal par l'intransigeance des figuristes, issus du séminaire de Saint-Magloire. Ces derniers refuseront de voir dans l'épiscopat le lieu d'union par excellence entre les hommes et Dieu. Cette évolution constitue la dynamique de la première partie, les disciples de Jacques-Joseph Duguet cherchant à rétablir grâce aux figures dans l'histoire, temporellement et horizontalement, le rapport avec un Dieu qui menace toujours de s'absenter du monde. Jean-Baptiste d'Étemare, le principal animateur de ce courant avec Duguet, tirera les conséquences de l'impasse du gallicanisme ecclésiastique pour mettre en place une ecclésiologie particulière, une « ecclésiologie du témoignage » (p. 208). Cette vision de l'Église considère que le dépôt de la vérité n'est conservé que par un petit nombre, à qui il appartient de le sauver en s'inspirant, pour y parvenir, de l'histoire, puisque « le passé est la figure de l'avenir » (p. 89). Se constitue ainsi une matrice heuristique

qui sera utilisée par la suite dans des contextes fort différents. Le thème du martyr de la vérité devient central, revisitant à l'envi l'histoire du monastère de Port-Royal.

Cette conception du rôle du petit nombre des défenseurs alliée à l'analyse des signes historiques du dessein divin se transformera en véritable projet didactique, en machine de propagande lors de l'épisode des convulsionnaires de Saint-Médard, manifestation exemplaire de la deuxième partie trouvant les signes de Dieu à nouveau inscrits dans la réalité sensible des convulsions et des corps. Le « moule intellectuel créé par le jansénisme » (p. 533) se met alors en place, instaurant un paradoxe, une tension qui ne cessera dès lors de miner le jansénisme : l'impératif d'union, au nom duquel œuvre le « petit nombre », se mue en principe de dissociation et de division au sein même du catholicisme, les convulsions étant rejetées par la majorité de l'épiscopat. Le rôle de martyr de la vérité en vient alors à structurer le projet même du jansénisme.

Le thème de la défense de la vérité, que le figurisme a mis au centre du jansénisme, se transporte ensuite dans un contexte plus politique, évolution caractéristique du troisième moment du jansénisme au XVIII^e siècle : à partir de 1765, dans le milieu des avocats, « l'influence de l'ecclésiologie figuriste est manifeste dans cette autoproclamation des nouveaux "défenseurs de la vérité" qui entendent prendre la relève de l'épiscopat défaillant » (p. 383). Les évêques ayant failli à leur tâche, ce sont les avocats qui prennent en charge la défense de la vérité catholique, principalement contre la cabale jésuite. Puis, cette défense du dépôt de la vérité se transformera petit à petit en défense du dépôt des lois. Les parlementaires commencent en effet par poursuivre la tâche religieuse des avocats ; mais le caractère religieux finit par disparaître au moment de la bataille contre le projet de René-Nicolas de Maupeou, au profit d'une défense du rôle politique du Parlement : « [...] le moule janséniste est brisé. Mais cela ne veut pas dire que la dynamique figuriste est épuisée » (p. 522). Il est bien entendu impossible de rendre compte ici des détails de l'analyse de cette « politisation de la querelle ». Le personnage principal en est Louis-Adrien Le Paige : il sera celui qui tentera, sur un terrain politique, de maintenir « l'union mystique entre le Monarque et la Nation » (p. 426), comme les convulsionnaires avaient tenté de figurer l'unité ontologique perdue. Qu'un tel défenseur de l'absolutisme, au nom de la signification religieuse de ce dernier, ait pu contribuer à creuser la distance entre le roi et la nation incarnée dans le Parlement, dépôt des lois, n'est pas le moindre paradoxe de l'histoire du jansénisme. L'analyse historique se termine par l'étude de la Constitution civile du clergé, que Maire lit comme l'aboutissement des tensions propres au jansénisme : ses tentatives de réinstauration de l'unité ontologique débouchent finalement, comme chez Richer, sur une défense de la subordination du religieux au politique.

Maire souligne, à de nombreuses reprises, combien le jansénisme n'existe que comme création continue de sa propre mémoire. « Le jansénisme n'existe qu'en mouvement », il faut prendre en compte nécessairement « la règle de transformation » (p. 375) sans laquelle il serait impossible de le comprendre. L'objet de ce livre consiste justement à suivre ces évolutions, au-delà de leur apparence paradoxale ; son intérêt réside bien dans l'établissement de ces liaisons à la fois synchronique (pour chaque auteur) et diachronique (en suivant le gallicanisme, le jansénisme ou le figurisme tout au long du XVIII^e siècle). Toutefois, cette double

systématicité n'apparaît pas toujours évidente. Comment, par exemple, comprendre la filiation entre le figurisme d'Étemare et le jansénisme d'Arnauld et de Pascal, qui recommandait de lutter contre les « trop grands figuristes » ? Comment comprendre le figurisme de Le Paige, qui semble ne plus être qu'une vision de la perpétuité de la foi, alors qu'il constitue une véritable exégèse biblique pour Étemare ? Quel est le lien entre ce figurisme et ses positions politiques quant au rapport entre Église et État ? Les contenus dogmatiques des notions de figurisme, de jansénisme, de gallicanisme évoluent et changent au cours du siècle. En conserver un usage censé être heuristique ne devient-il pas alors problématique ? Un tel usage ne risque-t-il pas d'être plus trompeur qu'éclairant ? Le gallicanisme, composé de richérisme, régallisme et épiscopalisme, peut-il encore servir d'outil d'analyse en tant que tel ? De plus, le caractère systématique de l'interprétation générale de l'avènement du processus de sécularisation centré autour de la figure de Le Paige laisse également parfois dubitatif : son influence permet-elle vraiment d'expliquer l'anticléricisme de la Révolution, ainsi que la Constitution civile du clergé ?

Toutefois, il va sans dire que ces remarques n'obèrent en rien l'intérêt que l'on prend à lire cette thèse. Son mérite consiste, de manière souvent magistrale et toujours suggestive, à décrire le travail de la mémoire qui définit le jansénisme ainsi que la genèse non-linéaire, paradoxale même de la modernité. La part qu'y prit le jansénisme se lit tant au niveau ontologique (dans la tension instaurée entre le monde et un Dieu absent qu'il faut figurer) que dans les conceptions politiques (à travers, en particulier, la « mystique de l'État » de Le Paige, pour qui le Parlement témoigne auprès du monarque de la pérennité de l'unité de la nation), cette analogie témoignant encore de la gloire de Dieu. Cette thèse souligne une nouvelle fois, s'il en était besoin, combien les événements historiques échappent à toute détermination et à toute explication simpliste et linéaire. L'enjeu nécessaire de globalisation l'emporte alors largement sur les risques inhérents à toute systématisation.

Nicolas PIQUÉ

Pierre CHAUNU, Madeleine FOISIL et Françoise DE NOIRFONTAINE, *Le Basculement religieux de Paris au XVIII^e siècle. Essai d'histoire politique et religieuse*. Paris, Fayard, 1998. 15,4 × 23,4, 624 p., bibliogr., index (Centre de recherches Roland-Mousnier, université de Paris IV-Sorbonne).

Comment Paris, citadelle du catholicisme de la Contre-Réforme, peut-elle « basculer » et devenir, autour de 1792, et sous les coups de boutoir de la Commune, un ardent foyer de déchristianisation ? Chacun garde en mémoire la tumultueuse séance du 17 brumaire 1793 au cours de laquelle l'évêque de Paris, Jean-Baptiste Gobel, au milieu de fraternelles accolades, vient déposer sa croix et son anneau, symboles de superstition pour se coiffer du bonnet rouge. Seul Grégoire, l'évêque de Blois, de forte imprégnation janséniste, résiste ce jour-là au triomphe de la Raison révolutionnaire. Comment donc expliquer ce prodigieux choc culturel ? C'est la question qui anime l'équipe d'historiens confirmés et de jeunes chercheurs qui, autour de Pierre

Chaunu, s'est penchée sur l'histoire du diocèse de Paris au siècle des Lumières. Le présent livre s'inscrit dans une continuité : il fait suite à l'enquête menée dans *La Mort à Paris* (Paris, Fayard, 1978) et trouve des points d'appui dans l'analyse des trois mille foyers parisiens de la regrettée Annick Pardailhé, *La Naissance de l'intime* (Paris, PUF, 1988). Quarante-huit mémoires de maîtrise, DEA ou thèses cités en ouverture témoignent de l'ampleur des champs couverts comme de l'insatiable curiosité du maître d'œuvre.

Qui faut-il donc incriminer dans ce « basculement » ? En vérité, tout le monde semble responsable : Voltaire, c'est bien sa faute, mais aussi celle des jansénistes, des Jésuites, des parlementaires, du clergé, du roi... Reprenons en suivant le plan proposé par les trois auteurs qui offrent trois regards convergents à partir de sources qui se complètent et de démonstrations qui s'emboîtent.

Chaunu s'attache aux fondements de la crise ; il décrit ses racines ontologiques au plus profond de la culture chrétienne, puis retrace un vibrant tableau de l'expansion du gallicano-jansénisme, dans une constante perspective d'histoire comparée : « Le jansénisme c'est la modalité française, après l'échec de la réforme humaniste, dans le cadre d'un très, d'un trop grand État, c'est un choix de sensibilité qui sauve, qui évite de sacrifier ce qu'un choix plus radical aurait condamné [...] le gallicano-jansénisme serait-il l'anglicanisme à la française ? » (p. 85).

Françoise de Noirfontaine dresse un tableau précis, informé, minutieux du conflit janséniste qui se déploie sous Louis Antoine de Noailles, archevêque de Paris de 1695 à 1729, et semble se rétracter sous Charles Gaspard Vintimille du Luc qui lui succède. Les négociations au plus haut niveau entre Paris et Rome sont finement analysées, mais apparaissent, presque au jour le jour, les actions des curés parisiens qui contestent la bulle *Unigenitus*. Les *Nouvelles ecclésiastiques*, journal janséniste qui couvre tout le siècle à partir de 1728, constituent une source fiable. Il s'agit certes d'une œuvre de propagande, mais les rédacteurs n'hésitent pas à corriger d'éventuelles inexactitudes. Pour avoir confronté certains récits des *Nouvelles* aux sources policières, je ne puis que confirmer cette appréciation (voir *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998). Évêques, curés, parlementaires, avocats apparaissent tour à tour dans ces pages définitives. Le bilan de la reconquête parisienne par les autorités antijansénistes demeure « mitigé ». Certes, autour de 1740, une génération janséniste disparaît et les curés constitutionnaires (favorables à la bulle ou constitution *Unigenitus*) qui les remplacent, mènent de brutales campagnes de normalisation, mais un « noyau dur » se maintient et la violence de la répression trouble de nombreux chrétiens : « À Saint-Roch, quand Brillon prit possession de sa cure, neuf des quinze confesseurs refusèrent d'aller à l'archevêché demander le renouvellement de leurs pouvoirs puisqu'ils savaient leur cause perdue d'avance. Quelques-uns de ces confesseurs exerçaient leur ministère depuis plus de vingt ans, et le départ de ces hommes pieux et charitables bouleversa bon nombre de leurs paroissiens » (p. 239). Nous sommes là au cœur de la spécificité française du jansénisme, tourné vers une active pastorale. Par leurs actions charitables, leurs réseaux d'entraide, leur dynamisme en matière éducative (il faut que les humbles et les femmes même puissent lire la Bible), leur appel constant au militantisme chrétien, les jansénistes bénéficient d'un surprenant enracinement populaire, notamment à Paris.

Madeleine Foisl poursuit cette passionnante et foisonnante histoire « au temps de l'archiépiscopat de Christophe de Beaumont (1746-1781) ». Le nouvel archevêque

est associé à la grande querelle des refus de sacrement qui transforme la nature de l'opposition janséniste et lui donne, bien involontairement, une popularité nouvelle. Refuser les derniers sacrements, et donc l'enterrement en terre consacrée, à ceux qui ne s'étaient pas confessés à un prêtre « constitutionnaire » n'est pas une nouveauté en soi, mais l'encouragement, le développement, la systématisation de cette pratique exclusive dans la capitale des Lumières relève de la faute. Foisil éclaire fort bien l'intransigeance de l'archevêque, dont la probité et les qualités humaines ne sont pas contestables. De petite noblesse provinciale, sans prestige particulier, rien ne prédisposait Beaumont à une telle carrière, d'où certainement beaucoup de raideur et de maladresse. Une affaire « privée » rend compte de cette psychologie complexe. En 1773, l'archevêque demande à l'avocat au Parlement Gabriel Brizard une étude généalogique destinée à valoriser ses origines familiales; mais le travail terminé, le livre fait, Beaumont en stoppe la diffusion par crainte des réactions de ses adversaires. Brizard, furieux, écrit un mémoire pour défendre son travail, et se trouve le premier à attaquer son commanditaire velléitaire : « Il pouvait se faire que ses ennemis ne regardassent pas comme un acte d'humilité la fantaisie qu'il avait de faire l'histoire de sa maison et que les gens à scrupules jugeassent que les sommes détournées eussent été mieux employées en les versant dans le soin des pauvres » (p. 249). Ayant éclairé la personnalité si décisive de l'archevêque, Foisil analyse le temps fort de la crise des billets de confession de 1751 à 1754, les exils de 1754 à 1764, les relations avec les philosophes, l'état ecclésiastique de Paris au temps de la commission des Réguliers, la chute des Jésuites. Outre les *Nouvelles ecclésiastiques*, « la seule presse libre de l'époque » (p. 252), Foisil utilise avec sagacité les témoins prolixes que sont Argenson, Luynes, Barbier, ainsi que le précieux journal du libraire Simeon Prosper Hardy, qui de 1764 à 1789 nous livre 4 082 pages d'une écriture dense et régulière; curieux de tout, ce libraire est janséniste, et comme tout bon janséniste récuse ce terme péjoratif, inventé par les Jésuites pour désigner les seuls vrais défenseurs de la Tradition.

Pierre Chaunu reprend la plume pour analyser le « défi du siècle ». Il mesure, en suivant les analyses proposées par Jean-Pierre Bardet (judicieusement reproduites en annexe) les critères démographiques reconstitués du « basculement » religieux. Il s'attaque, non sans une certaine sympathie, à l'immense pouvoir du roi Voltaire, avant de reprendre le cours de l'histoire en consacrant un chapitre à l'épiscopat de monseigneur de Juigné. L'engagement de l'Église et de son archevêque contre l'édit de tolérance à l'égard des protestants est qualifié de « faux pas ». Il faut souligner que, dès les années 1780, les *Nouvelles ecclésiastiques* font, elles, campagne pour la tolérance civile.

Passablement malmenés par Chaunu, les jansénistes retrouvent dans la très belle postface (dédiée à Alphonse Dupront et à François Furet) un peu de leur sombre grandeur. Ils ne sont pas, et loin de là, les seuls chantres d'un rigorisme paralysant : « Les formes les plus âpres du rigorisme, les plus étouffantes, sont véhiculées par le molinisme » (p. 538). Chaunu cite la prière de Jansenius, récitée deux fois au moins par semaine, avant la communion par les religieuses de Port-Royal et s'émerveille de la capacité d'évolution du jansénisme, à partir du cas de l'abbé d'Étemare si bien cerné par Bruno Neveu. Décidément, les jansénistes ne sont pas les premiers coupables. Un mouvement si divers, si fluctuant, si contradictoire, tellement éclaté, ne peut à lui seul rendre compte de la spécificité française, même s'il constitue par

sa longue durée et par son implantation sociale un observatoire privilégié. La radicale coupure entre le christianisme et les Lumières, coupure soigneusement entretenue et pratiquement constituée en dogme culturel, est à l'origine de ce que Chaunu appelle « une laïcité d'exclusion », c'est-à-dire d'une neutralité de l'État, qui loin d'être bienveillante, ne tolère le religieux que comme un mal nécessaire : « Aux laïcités organisatrices de la pluralité s'opposent la laïcité d'exclusion » (p. 16). Au travers des différents régimes, monarchiques, jacobin, napoléonien, républicains, le culte de l'État s'impose, en France, au détriment de toute diversité. Il serait passionnant de voir comment évoluent ces deux formes de laïcité... Il me semble que celle des pères fondateurs, de Ferdinand Buisson notamment, ne relève pas de l'exclusion. Mais c'est au cœur de la période moderne que Chaunu cherche les racines de cette fondamentale anthropologie politique, et il les trouve dans la révocation de l'édit de Nantes qui « coule durablement la France dans le plomb du mythe d'une unité artificielle persécutrice » (p. 539). Longtemps impitoyable face à la minorité protestante, la monarchie ne peut tolérer l'existence de sensibilités catholiques diverses. Lorsque tardivement et timidement, l'État, lui-même imprégné par les Lumières, commence à évoluer, l'Église majoritaire se fige, elle, dans la résistance et maintient la lutte contre la tolérance. Les clés de la déchristianisation révolutionnaire sont aussi à rechercher de ce côté : « basculement », non pas au sens d'un brutal et irréversible effondrement, mais tragique jeu de bascule, sans cesse renouvelé, passage d'une totalité à une autre, blocage structurel devant la pluralité.

Monique COTTRET

Jean BARBEYRAC, *Écrits de droit et de morale*. Prés. par Simone GOYARD-FABRE. Paris, Centre de philosophie du droit (Paris II-CNRS-URA 956), 1996. 15,5 × 24, 283 p., index.

Jean Barbeyrac (1674-1744) est surtout connu de nos jours pour les traductions et les commentaires qu'il a rédigés au début du XVIII^e siècle des œuvres fondamentales de Grotius, de Pufendorf et, à moindre degré, de Cumberland. Aussi est-ce une excellente idée de publier quelques-uns de ses propres ouvrages qui permettent de mieux comprendre cet érudit modeste, modéré, courtois, modèle du monde académique. Le « Mémoire sur la vie et sur les écrits de Mr Jean Barbeyrac, écrit par lui-même » a tous les charmes du *curriculum vitae*, mais suivent trois discours académiques qui nous plongent dans l'univers des Lumières : le « Discours sur l'utilité des lettres et des sciences par rapport au bien de l'État » de 1714, le « Discours sur la permission des loix » de 1715, le « Discours sur le bénéfice des loix » de 1716, un texte polémique, le « Jugement d'un Anonyme avec les réflexions du traducteur » de 1716 et la préface du *Traité de la morale des Pères de l'Église* de 1728.

Dans une longue et savante introduction, Simone Goyard-Fabre rappelle les principaux événements qui ont marqué la vie de ce savant. Jean Barbeyrac est né à Béziers, son père était pasteur de l'Église réformée. La révocation de l'édit de

Nantes en 1685 contraint la famille à s'exiler à Lausanne ; il y poursuit de brillantes études, interrompues en 1690-1691 par la mort de son père, puis de sa mère. Chef de famille, il se débat alors dans les difficultés financières et nourrit (fort mal) son frère et ses sœurs à partir de maigres subsides et de bourses qu'il réussit à décrocher. En 1697, l'électeur Frédéric le prend sous sa protection et sa situation s'améliore : il enseigne au collège français de Berlin et fonde sa propre famille. C'est là qu'il commence à travailler à la traduction du *De jure naturae et gentium* de Pufendorf, tâche immense qui sera achevée en 1703 et publiée en 1706 : en 1707, paraîtra la traduction du *De Officio hominis et civis*, en 1709 le *Traité du jeu...* L'autorité de Barbeyrac est désormais reconnue, et en 1711 il est nommé à l'académie de Lausanne au sein de laquelle il enseignera le droit jusqu'en 1717. On lui proposa ensuite une chaire à l'université de Groningue, où il passa vingt-quatre ans, occupant à trois reprises la charge du rectorat.

Goyard-Fabre souligne combien la réflexion sur le droit naturel se situe au cœur de l'œuvre de Barbeyrac, mais elle remarque également combien historiens et commentateurs ont eu tendance à trop schématiser cette question en embrigadant « tous les auteurs de l'école du droit de la nature et des gens sous la bannière d'une *modernité* dont Grotius et Descartes auraient posé les premiers jalons » (p. 65). Loin de céder à cette tendance simplificatrice, Barbeyrac lui-même a vu les contradictions entre les grands auteurs qu'il traduisait : « Barbeyrac a fort bien perçu au contraire l'ambivalence de la théorie jusnaturaliste tiraillée entre tradition et novation ; les notes et commentaires de ses traductions montrent combien la doctrine du droit naturel est éclectique puisqu'en elle se retrouvent les influences mêlées de Platon et du stoïcisme, d'Aristote et du thomisme, de la patristique chrétienne et de la Réforme, du nominalisme d'Occam, de l'humanisme renaissant... ; ses propres écrits et, notamment, sa réfutation de Leibniz, enseignent que, selon les auteurs, les mêmes thèmes sont traités en obéissant à deux inspirations philosophiques divergentes » (p. 65).

À ce titre, Grotius et Pufendorf célébrés comme les pères communs de l'école du droit naturel semblent plutôt des frères ennemis. Leur descendance accentue les contradictions : « Ou bien le droit naturel défini par Grotius comme *expression de la raison* devient l'un des philosophèmes-clefs autour duquel se construira la pensée légaliste des Lumières ; ou bien, considéré comme *l'expression de la volonté d'un Supérieur*, il inspire un courant libéral qui n'est pas étranger à la philosophie de John Locke. Barbeyrac, avec lucidité, a déchiffré dans les textes les enjeux éthiques de cette alternative. » Proche de Pufendorf, Barbeyrac redoute cependant les excès d'un humanisme par trop rationaliste qui conduirait l'homme à une trop grande autonomie. Il pense que « les règles du droit naturel sont celles que Dieu a établies et qu'il enseigne aux hommes par la lumière de la raison » (p. 66) ; Goyard-Fabre souligne avec raison la parenté de cette conception avec celle du juriste, ami de Pascal, Jean Domat. C'est en fait une tendance que l'on retrouve chez nombre de jansénistes, qualifiés de « centristes » (voir *Jansénisme et politique*, textes choisis et présentés par René Taveneaux, Paris, Colin, 1965, p. 89) qui, avec Arnauld et à sa suite, ont été marqués par le thomisme et acceptent la possibilité d'un progrès dans l'ordre temporel. Domat effectivement, mais également dom Gerberon proposent des définitions semblables de la loi naturelle. Il faudra cependant attendre la fin du XVIII^e siè-

cle, les années 1780, pour qu'elles atteignent une représentativité plus grande parmi les jansénistes.

Monique COTTRET

Michel ESPAGNE, *Les Juifs allemands de Paris à l'époque de Heine. La translation ashkénaze*. Paris, Presses universitaires de France, 1996. 15 × 21,7, 261 p., bibliogr., index (Perspectives germaniques).

Le célèbre poète Heinrich Heine, Juif allemand par ses origines, vécut à Paris de 1831 jusqu'à sa mort, en 1857. Le rapport entre ses origines juives et son œuvre a souvent été étudié — rappelons seulement ici l'étude magistrale de Siegbert S. Praver, germaniste d'Oxford, *Heine's Jewish Comedy* (Oxford, Clarendon, 1983). L'approche de Michel Espagne dans ce livre est différente : il examine la situation complexe des Juifs allemands à Paris, à l'époque de Heine, c'est-à-dire de l'époque de la monarchie de Juillet jusqu'au Second Empire avec, bien sûr, quelques aperçus avant et après cette période. Heine, l'un des représentants les plus éminents de la présence juive allemande à Paris au XIX^e siècle, demeure, bien évidemment, l'une des références fondamentales tout au long de cette belle étude, qui constitue ainsi une digne contribution au bicentenaire de la naissance du poète, lequel fut célébré en 1997.

Mais l'intention de l'auteur dans ce livre est plutôt d'étudier le contexte dans lequel Heine vécut à Paris ou, en d'autres termes, toute la vie sociale et intellectuelle des Juifs allemands de cette époque. Dès l'introduction, Espagne nous rappelle que le séjour de Heine en France coïncide pratiquement avec la période durant laquelle les Juifs allemands marquèrent le plus fortement la culture parisienne : la période qui s'étend de 1830 à 1859, depuis le « moment où la France souhaite contrôler la formation des élites juives en fondant une école rabbinique à Metz à celui où elle transfère cette école à Paris pour l'arracher aux influences germaniques » (p. 18). Il souligne aussi que le réseau formé par les amis de Heine — les hommes de lettres, le milieu artistique des musiciens et des acteurs, les réfugiés politiques, mais aussi les banquiers aisés, etc. — constitue « l'un des meilleurs fils directeurs à partir duquel une exploration du judaïsme allemand à Paris peut être entreprise » (p. 19).

L'introduction précise la tâche exacte assignée à l'étude, mais donne aussi quelques informations démographiques très révélatrices : la population juive de Paris augmenta fortement durant le XIX^e siècle, de quelque 500 à 800 personnes à la fin du XVIII^e siècle jusqu'à 40 000 en 1880. Par rapport à l'ensemble de la population parisienne, la proportion de Juifs augmenta aussi de 0,01 à 2 %. Il est démontré ici, de façon tout à fait convaincante, que cette augmentation ne fut due ni à un apport de Juifs avignonnais ni à un apport de Juifs portugais, mais résulta majoritairement d'une arrivée de population ashkénaze (p. 9). Dès son introduction, Espagne se voit bien évidemment confronté à la question de l'identité des Juifs ashkénazes de Paris ou, pour exprimer cela plus simplement, à la question de savoir selon quels critères il est possible de définir l'appartenance à ce groupe : se limite-t-on à une définition

juridique étroite, par exemple à l'inscription sur les listes du Consistoire ? Une telle façon de procéder exclurait un grand nombre de Juifs et, souvent, les cas les plus intéressants. Espagne se décide plutôt pour une définition plus large de la « vie communautaire », à la Leo Baeck (*L'Essence du judaïsme*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 360). L'introduction évoque aussi le paradoxe que présente la situation des Juifs de France à l'époque : la partie ashkénaze et germanique du judaïsme français, nous rappelle Espagne, apparaît à la fois comme la plus pauvre et la plus marquée par le souvenir d'anciennes persécutions — et comme la plus dynamique, celle qui fournit les représentants les plus marquants de l'identité communautaire. Comment expliquer ce paradoxe ? Le livre apporte beaucoup d'éléments de réponse à cette question.

Dans les chapitres qui suivent, Espagne examine l'un après l'autre les différents groupes de Juifs allemands à Paris : ceux qui contribuèrent à l'introduction et à la propagation en France de la pensée de Mendelssohn, puis à celle de la Science du judaïsme (p. 21-56) ; les hommes de lettres et les journalistes (p. 57-83) ; les compositeurs, les musiciens et les comédiens (p. 85-109 et 164-169) ; les groupes d'opposition politique, qualifiés ici de « messianiques », qui étaient en tout cas souvent néohégéliens et en faveur du saint-simonisme (p. 111-134) ; les banquiers, dont l'ascension sociale fut souvent fulgurante (p. 135-156) ; les savants, hommes de science et philologues, les membres de professions libérales comme les médecins — tous ces groupes sont analysés en détail et avec beaucoup de discernement. Notons encore que les femmes juives ne sont pas négligées (p. 157-172). Espagne décrit les séjours parisiens de Rahel Varnhagen/Levin et Dorothea Mendelssohn/Veit/Schlegel, mais aussi les parcours fort différents de la célèbre actrice Rachel [Félix] ou de l'écrivain Fanny Lewald. Les convertis, qui furent souvent poussés à accomplir le pas vers la conversion, ne sont pas non plus exclus par Espagne — parce qu'ils font tout de même partie de la vie communautaire (p. 173-189). Il me semble de bon augure que l'auteur ne partage pas un préjugé trop souvent entretenu par des gens issus de circonstances plus heureuses que leurs aînés et pourtant prêts à les condamner. Le petit colporteur ou chiffonnier ashkénaze, cette figure sans doute caractéristique d'une certaine situation juive en France au XIX^e siècle, n'est pas absent du livre. L'auteur démontre au contraire comment cette classe se transforma pendant la période étudiée, rejoignant par là la classe moyenne de la population française. Mais ce fut sans doute aussi le sujet du livre qui en détermina les priorités thématiques : si l'on veut analyser l'influence des Juifs allemands sur la vie culturelle parisienne, il faut bien mettre l'accent sur ceux « qui ont exercé le rayonnement le plus évident sur leur milieu d'insertion », et donc inévitablement sur « une sorte d'élite du judaïsme ashkénaze » (p. 17).

La lecture du livre peut être fortement recommandée non pas seulement à tous ceux qui s'intéressent aux différents cercles de Juifs allemands à Paris que fréquentait Heine, mais aussi, et ceci est sans doute beaucoup plus fondamental, à tous ceux qui veulent comprendre le rôle des Juifs ashkénazes dans la constitution de la culture parisienne. Par-delà ces aspects savants, destinés à la communauté scientifique, le livre a aussi un côté par lequel il touche à une actualité politique brûlante : par sa contribution à l'analyse de la façon dont s'est constituée l'identité culturelle parisienne — à partir de groupes multiples — ce livre réduit au domaine idéolo-

gique les prétentions d'une « identité nationale » repliée sur elle-même et auto-suffisante.

Norbert WASZEK

Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*. Paris, Desclée de Brouwer, 1998. 14 × 21,5, 327 p., index (Anthropologiques).

Le nouveau livre d'Étienne Fouilloux, spécialiste reconnu de l'histoire du catholicisme au ^{xx}e siècle, développe et précise la contribution fournie par l'auteur au volume XII de l'*Histoire du christianisme* (Paris, Desclée/Fayard, 1990, p. 506-522). Dans un organisme religieux tel que le catholicisme, d'implantation universelle et fortement centralisé, il est toujours indiqué de situer une histoire régionale dans un contexte international, projet que s'efforcent de réaliser les volumes de l'*Histoire du christianisme*. Pour autant, et quoique limité à la France, le présent volume garde une portée générale. En effet, la récente histoire du catholicisme français a été spécialement marquée par de durables et profonds conflits avec les autorités romaines, dont l'enjeu, en deçà des points de doctrine débattus, porte sur la liberté des intellectuels catholiques. La crise moderniste (1893-1907) amena sous la plume d'Alfred Loisy, de ses amis et de ses défenseurs, une première formulation du droit à la libre recherche au sein de l'Église catholique. On sait ce qu'il en advint : les lourdes condamnations portées contre les exégètes, historiens et philosophes catholiques amalgamés sous le nom de « modernistes » par l'encyclique *Pascendi* de Pie X (1907) furent aggravées par une série de mesures disciplinaires destinées à aligner le catholicisme français sur la théologie romaine. Celle-ci était d'autant mieux armée pour surveiller les catholiques d'outre-monts qu'elle comptait parmi ses membres les plus éminents des Français influents et combattifs, professeurs dans les universités romaines ou membres de Congrégations chargées du gouvernement de l'Église.

Le combat pour la liberté de pensée et de parole dans l'Église se sépare difficilement du combat pour la démocratie et les droits de l'homme dans la société politique. C'est pourquoi, explique Fouilloux, la revendication de liberté posée par les intellectuels catholiques français ne pouvait être ressentie à Rome que comme une menace pour la politique intransigeante du Saint-Siège. Intransigeance qui s'exprime d'abord comme une lutte contre la sécularisation des sociétés et contre la perte, pour le catholicisme, de sa position privilégiée qui fait craindre aux autorités de l'Église le développement de l'indifférence religieuse. Intransigeance qui s'exprime ensuite, spécialement sous le pontificat de Pie XII, comme un refus de toute complaisance envers le marxisme et ses réalisations politiques, au nom de la liberté religieuse.

En France, la position des catholiques partisans de l'ouverture doctrinale est d'autant plus difficile à tenir, dans les années 1920, que l'Action française jouit d'un grand prestige parmi l'intelligentsia catholique de notre pays, clercs et laïcs confon-

dus. La critique des mœurs parlementaires, la défense des valeurs morales et religieuses portées par la tradition, la stricte obéissance à la discipline catholique sortie renforcée de la définition de 1871 (relative à l'infailibilité du pontife romain et à sa juridiction universelle), toutes ces attitudes se renforcent l'une l'autre et repoussent dans l'ombre les tentatives des intellectuels catholiques soucieux de reprendre à nouveaux frais les questions laissées ouvertes par la crise moderniste. C'est pourquoi la très ferme intervention de Pie XI, prélat par ailleurs autoritaire et méfiant vis-à-vis de l'innovation doctrinale, contre l'Action française en 1926 fait l'effet d'un coup de tonnerre. L'obéissance à la discipline catholique va jouer ici en faveur du « mouvement ». Car non seulement, elle conforte le « second ralliement », c'est-à-dire la pleine acceptation par les catholiques du régime républicain, dont la laïcité s'est modérée. Mais elle libère la philosophie catholique la plus officielle, celle qui se veut thomiste, d'un alignement rigoureux sur les positions du catholicisme intransigeant. Le cas de Jacques Maritain, auquel l'auteur consacre d'excellentes pages, est ici très éclairant (p. 57-65, 80-84 et 112-119). En second lieu, malgré le climat de surveillance doctrinale encore sévère sous Pie XI, un certain printemps intellectuel va fleurir dans l'Église de France. En témoignent des initiatives comme la création de la revue *La Vie intellectuelle* (1928) et de la collection théologique « Unam Sanctam », tandis que l'œuvre d'Henri Bergson suscite une grande attention dans le public catholique cultivé.

Mais c'est la Seconde Guerre mondiale qui, paradoxalement, et en dépit des difficultés connues par l'édition, va donner au catholicisme français une plus grande autonomie : les communications avec Rome sont en effet difficiles. C'est pourquoi les années 1939-1945 et les suivantes s'enrichissent d'initiatives théologiques et pastorales. Dans le premier de ces domaines, Fouilloux privilégie l'action des deux ordres religieux porteurs d'une longue tradition de recherche : les Jésuites et les Dominicains. Ceux-ci, principalement entraînés par deux grands leaders, les pères Marie-Dominique Chenu et Yves Congar, rénovent l'étude du thomisme, branchent la recherche théologique sur les problèmes venus du laïcat, et engagent le catholicisme français dans la voie de l'œcuménisme. Les Jésuites s'investissent soit dans de considérables études de théologie historique, soit dans un renouveau de l'apologétique marqué par la pensée de Maurice Blondel. Dans les années qui précèdent la Seconde Guerre mondiale, ils s'intéressent à la philosophie de Hegel, dont ils vont devenir d'éminents spécialistes, et se donnent ainsi le moyen de pénétrer la pensée marxiste et de la présenter autrement que comme un épouvantail.

Fouilloux écrit dans le détail l'histoire de ces ouvertures et des difficultés qu'elles ne cessèrent de susciter aux Français de la part des autorités romaines jusqu'en 1954. Les plus illustres théologiens français ont en effet connu, à diverses reprises, des interdictions d'enseigner, des déplacements de résidence et jusqu'au désaveu discret mais ferme de l'encyclique *Humani generis* (1950). Soucieux des nuances nécessaires, l'auteur veille à ne pas transformer son récit en réquisitoire et note les ouvertures effectuées par le Saint-Siège lui-même : il autorise une timide évolution de la liturgie et, surtout, libère en 1943 la recherche de l'exégèse biblique par l'encyclique *Divino afflante spiritu*. Cependant, l'ensemble des procédures menées contre les théologiens français est présenté par Fouilloux comme dénué d'équité. En particulier, la plupart des condamnations ou des mesures disciplinaires sont décidées sans consultation des intéressés, qui ne peuvent se défendre. Dans tel ou tel cas,

c'est la pression de l'ambassade de France près du Vatican qui a évité une mise à l'index désastreuse. Le dossier fourni par l'auteur est établi sur une documentation considérable et on ne peut que lui donner acte de cette démonstration. L'inaccessibilité des archives du Saint-Siège après 1922 restreint les sources dont peut actuellement disposer l'historien, mais celui-ci ne porte pas la responsabilité d'une telle limitation de ses investigations.

À la lecture de ce livre, il devient clair que le déroulement du second concile du Vatican a offert aux vaincus des années 1893-1954 une grande revanche, difficilement supportée par les tenants du catholicisme intransigeant, qui ont cherché à en minimiser les effets, en se couvrant de l'autorité d'un pape dont l'expérience historique, celle de la situation polonaise, était tout autre que celle des Français. Par ailleurs, la franchise de Fouilloux ne manquera pas de déplaire aux admirateurs de l'imposante et séculaire Église romaine, et de la sage lenteur avec laquelle elle consent à se réformer; il s'en trouve même parmi les incroyants.

Mais cela dépasse une affaire de goût ou de sensibilité entre divers courants. Car l'historien des doctrines religieuses dans le christianisme ne peut manquer d'observer que la violence de ces conflits tourne autour d'un centre obscur : n'y aurait-il pas eu, dans le système catholique, mutation de la définition et de la fonction de la vérité? Il paraît en effet évident qu'en acceptant pleinement le droit de chacun à choisir librement la forme de son adhésion religieuse ou son refus de la croyance, en valorisant l'apport théologique et spirituel des autres confessions chrétiennes, voire des religions non-chrétiennes, l'Église catholique a choisi une attitude qui ne pouvait manquer de retentir sur son discours au sujet de la vérité. D'ailleurs, Jacques Maritain avait demandé avec insistance au pape Paul VI, après le second concile du Vatican, la publication d'une encyclique sur la vérité. C'est, en effet, à ce niveau qu'il faudrait désormais travailler pour éclairer, en les replaçant dans la longue durée, les conflits dont Étienne Fouilloux nous rapporte la pénible histoire.

François LAPLANCHE

La Morale des moralistes. Textes recueillis par Jean DAGEN. Paris, Honoré Champion, 1999. 16,5 × 24, 245 p., index (*Moralia*, 2).

L'objectif du volume dans lequel Jean Dagen a recueilli les interventions du colloque « La morale des moralistes » du 9-10 novembre 1994, à la Sorbonne, peut être ramené à l'interrogation suivante : y a-t-il une spécificité de la chose morale? Si la question dépasse la seule fondation d'un système éthique comme le montre Corrado Rosso, elle ne s'éloigne jamais de celle de la forme que prend l'écriture moraliste. Dans l'avant-propos, Dagen affirme que les moralistes ont en commun un « pouvoir de caractérisation » que les différents conférenciers illustrent, tant par l'exemple de la pratique de la forme brève, que dans celui de la capacité — paradoxale alors — de dégager une pensée construite. La Rochefoucauld, « parangon » du moraliste pour Dagen, est légitimement de toutes les communications. Exemple pour illus-

trer cette complétude, à l'intérieur même d'un texte *incomplet* selon Rosso. Il est au départ d'une tradition qui, jusqu'à Vauvenargues sublimera la rhétorique pour la faire éloquence (Alain Michel), ou bien encore (repris par Oskar Roth) pour traiter de la *Morale de la retraite* et montrer que ce souci des autres — se retirer du commerce du monde — n'est qu'orgueil et flatterie envers soi-même, ce en quoi l'analyse est *morale*. Michel Delon, quant à lui, met en perspective la morale des *Maximes* et son échouage dans les textes sadiens. Il analyse finement comment de l'amour-propre à l'amour de soi et à l'*isolisme*, autrui devient progressivement un objet, par usure, inversion et/ou filiation paradoxale des formules originelles, ce qu'il appelle une « réanimation criminelle ».

Autour de cette image nucléaire gravitent les portraits de ceux que les intervenants ont choisi de présenter dans une tradition — de fond et/ou de forme — ou d'un point de vue plus inattendu. Ce dernier est illustré par le commentaire dont Francine Wild entoure les *Historiettes* de Tallemant des Réaux. Convaincue qu'on ne peut écrire sur les hommes sans écrire sur l'homme, Wild déchiffre la morale de ce texte dont on ne peut établir s'il est réellement conformiste ou véritablement libre, et dessine le portrait libertin de leur auteur, qui dégage une morale de l'habileté, de la lucidité avisée, toujours entièrement située « au plan de l'humain ». C'est en termes semblables que Jean-Paul Larthomas parle de Shaftesbury, puisqu'il le montre *virtuoso* de sa propre vie, par insertion mondaine, héroïque et esthétique tout à la fois. Avec Shaftesbury, la morale a conquis et franchi l'espace qui, de Montaigne à Prévost et à Marivaux, correspond à une intériorisation de la religion. Jean-François Lecoq, mais aussi et autrement Jean Céard — « Apologétique et morale, de Sebond à Duplessis-Mornay » — explorent cet anthropocentrisme novateur. Si la raison est la mesure de l'homme, au sens aussi où elle peut être sa limite, la morale est circonscrite à la place où l'homme se déplace justement, c'est-à-dire sa conscience, mue par sa volonté et son mérite, la valeur de ses intentions : agir selon ce que les hommes *se doivent*, et que Lecoq appelle la morale naturelle, après avoir montré ce que les romanciers moralistes du XVIII^e siècle doivent aux livres de piété du XVII^e en ce domaine. Restent trois portraits, Lévesque de Pouilly par Arnaldo Pizzorusso, Chamfort par Margot Kruse, et « le petit moraliste » par Henri Coulet. Que le premier s'applique à montrer l'économie des plaisirs, l'usage équilibré des facultés humaines, que le deuxième occupe une place originale dans la tradition critique et satirique (insuffisance de la lutte contre les passions, nécessité de les anéantir), et que le troisième soit un recours salutaire contre la force de l'absolu et les exigences hors d'atteinte, ce triptyque, à mon avis, suit une ligne commune, qui va de l'estime de soi, en passant par la position de refus, voire de mépris pour l'homme, à l'établissement du sujet moral.

Quant à l'espace réservé dans les textes des moralistes aux différents usages de la tradition, on peut le diviser ainsi : d'une part, celui qui relève du fond et Emmanuel Bury montre la place de l'augustinisme et de l'épicurisme comme force d'opposition au thomisme toujours plus ou moins d'actualité ; Philippe Sellier rend compte de cet *humus augustinien* dans cette « hantise de l'écoulement » qui a permis une *écriture des Vanités* (Bossuet) ; mais c'est la fin du *cosmos aristotélicien* qui coïncide, pour Jean Mesnard, avec la constitution d'une littérature moraliste, par conquête de soi. D'autre part, une évidente tradition formelle, bien connue dans la pratique de l'écriture fragmentaire. Mais celle-ci n'est pas vraiment envisagée pour

elle-même, pas même par Bernard Beugnot ou Sylvain Ménant qui s'interrogent sur l'opportunité de faire de la morale en poésie, ou d'une morale poétique au xvii^e siècle. En effet, la dissociation du fond et de la forme s'y révèle plus que délicate et les propos d'Alain Michel sur la nature du lien qui va « de la morale latine aux moralistes français » le montrent bien, qui, après avoir marqué la place du stoïcisme notamment, font apparaître que l'efficacité du discours passe par le proverbe, la *sententia*, le style, la forme dans la continuité aussi des Anciens. Ce que le poétique ajoute à la morale, c'est l'accord de la sensibilité selon Beugnot, une pédagogie du cœur, de la fantaisie et même du rêve selon Ménant, alors que, par la morale, la poésie est innocentée de toute accusation de frivolité. La dimension anthropologique particulière de la morale que décrit Louis Van Delft n'est cependant pas séparable de ce souci de la forme. Il dégage en effet ce qu'elle doit à l'anatomie, dont le modèle et le vocabulaire ont servi le discours sur l'homme. L'anatomie comme analogie du geste incisif, c'est-à-dire de l'écriture fragmentaire, la démonstration est particulièrement pertinente.

Je sépare pour finir les propos d'André Tournon qui, sous le joli titre *Le Penseur, le poète et les pigeons*, examine les douloureux rapports de la sagesse et de l'amour, pour illustrer et rectifier l'image commune du *furor amoris*. La fascination amoureuse peut-elle n'être pas inquiète, se demande Tournon, qui, avec l'ironie et la nostalgie du fabuliste, célèbre la quiétude et les plaisirs amoureux quand ils sont distanciés de la sévère morale des moralistes.

Pascale BUSSON-MARTELLO

Patrick THIERRY, *La Tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus*. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 11,3 × 17,5, 128 p., bibliogr. (Philosophies, 77).

Si la tolérance est une notion fort sollicitée — et ce d'autant plus en 1998, année de célébration de l'anniversaire de l'édit de Nantes — son sens reste ambigu (est-elle condescendance, licence, indifférence, patience à l'égard de l'erreur, voire du vice, ou valorisation des diversités ?) et ses usages contradictoires : prônant la libre discussion, elle autoriserait toutes les opinions, même intolérantes, au risque de se contredire elle-même et de se débarrasser de toute discussion. En donnant toutes les opinions pour équivalentes et en refusant toute limite, la tolérance constituerait par là un « évitement du conflit des moralités ». Il convenait donc de remonter aux sources de l'idée de tolérance, pour en préciser le sens en l'inscrivant dans des stratégies politiques et philosophiques différenciées : tout le parcours tracé par Patrick Thierry met en valeur le passage d'une problématique théologique concernant l'attitude des institutions ecclésiastiques vis-à-vis de l'erreur coupable (hérésie) à une problématique politico-juridique fondée sur la séparation du public et du privé. Entre-temps, la conscience a été constituée en instance autonome divine, pierre de touche de la vérité et fondement d'une conception moderne de la tolérance. L'itinéraire construit par Thierry va ainsi « des voies du salut au secret des alcôves », du

ciel vers les mœurs et la régulation de la sociabilité, substituant à la question du salut dans le christianisme celle de l'individualisme et de son déploiement dans la sphère du privé. Si la tolérance est d'abord identifiée à une forme de condescendance ou d'indulgence pour une erreur coupable, ne constituant en aucun cas une vertu mais une faiblesse ou un acte de prudence dicté par l'utilité sociale, elle est conçue comme un moindre mal permettant d'éviter les conflits (saint Thomas) sans invalider le recours à la « juste persécution », dans laquelle saint Augustin voyait une violence légitime pédagogiquement féconde. Comment la tolérance a-t-elle pu, dans ce contexte, devenir une vertu dont chacun se réclame et une valeur fondatrice des démocraties modernes ? Dans la perspective de Thierry, deux moments opèrent ce passage : la *Lettre sur la tolérance* de John Locke (1689) et le *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle (1686). Un troisième moment, marqué par *De la liberté* de John Stuart Mill (1859), placera la tolérance dans une perspective résolument individualiste, articulant les rapports du public et du privé, de l'État et des droits de l'individu. L'inscription de l'idée de tolérance dans la tradition anglo-saxonne moderne fournit un éclairage original, enrichi par les travaux antérieurs de Thierry (*Essais sur Tocqueville et la société américaine*, Paris, Vrin, 1994, et *Essais esthétiques* d'Adam Smith, Paris, Vrin, 1997).

En construisant sa position sur la sécularisation du domaine public et le transfert du culte dans le privé, Locke fonde la tolérance sur un argument juridique dont la fonction est de séparer l'Église et l'État suivant leurs fins poursuivies et les moyens qui leur sont impartis, mettant un terme à toute une tradition de la « république chrétienne » (Thierry y lit l'influence du pasteur Roger Williams). L'Église est une société parmi d'autres (dont le caractère commun est le volontarisme), et la religion devient une affaire privée. La *Raisonnabilité du christianisme* oblige néanmoins à nuancer la thèse lockienne dès lors que le christianisme apparaît comme une religion vraie confirmée par la raison, ou bien comme une religion dans laquelle la raison retrouve ses propres conclusions obtenues sans révélation. Tandis que la *Lettre sur la tolérance* exclut de la tolérance les athées et les catholiques, la *Raisonnabilité du christianisme* fait de la religion établie le garant de la paix et de l'unité civile, et non plus une simple affaire privée. La position de Locke, qui se trouvait déjà en partie chez Machiavel, se retrouvera plus tard dans l'idée d'une religion civile chez Rousseau.

Il n'en reste pas moins que la position lockienne, suivant Thierry, demeure insuffisamment fondée si elle ne prend pas appui sur la thèse de la liberté de conscience, ou du caractère divin de celle-ci (tel que le défend Bayle). On peut être plus réservé sur ce choix théorique dans la mesure où, d'une part, l'ouvrage de Bayle est antérieur à celui de Locke, et où, d'autre part, pour ce dernier, la liberté de conscience ne doit pas faire obstacle au devoir d'obéir aux lois du magistrat, même si la conscience est reconnue comme une instance divine à laquelle chacun a le devoir absolu d'obéir. Tout le problème de la *Lettre sur la tolérance* est en effet d'accorder ces deux exigences en fondant la tolérance non pas seulement sur l'argument théologique de la liberté de conscience (on pourrait ajouter : et du caractère non-volontaire de nos convictions), mais avant tout sur l'argument politique et juridique de la séparation de l'Église et de l'État. C'est précisément parce que la liberté de conscience risque de constituer un obstacle à la paix civile, que Locke fonde son argumentation sur le devoir d'obéir au magistrat et sur la séparation des intérêts temporels et du salut.

Si l'auteur ne renvoie pas, ou peu, à la source réformée du thème de la liberté de conscience, il en examine en revanche les conséquences dans le corpus philosophique, notamment chez le protestant Pierre Bayle. En faisant de la liberté de conscience la condition même de la connaissance de la vérité et de la pensée, ce dernier érige la lumière naturelle en instance capable de nous révéler le vrai et le juste, c'est-à-dire les règles morales, et ce de manière aussi certaine que si elles étaient des règles de géométrie. Thierry examine le déplacement du statut moral de l'erreur opéré par Bayle, dont le formalisme moral, faisant primer la sincérité sur la vérité et la bonne foi sur la rectitude du dogme religieux, rend légitimes les « droits de la conscience erronée ». La modification des catégories de l'orthodoxie et de l'hérésie permet d'étendre la tolérance aux athées (qui peuvent juger en raison et ne sont plus taxés d'immoralistes et de séditeux) et d'ouvrir le débat au domaine sécularisé des mœurs.

Inaugurée par Locke et poursuivie par Stuart Mill, la tradition libérale pense la tolérance à partir d'une réduction de la sphère publique au profit du développement des formes variées de modes de vie individualisés dans la sphère du privé. La distinction semble donc désormais bien établie entre la valeur d'une croyance et ses effets sur la vie publique. Thierry remarque cependant que les fondements de la liberté individuelle restent ambigus dans la perspective de Stuart Mill. Comment distinguer clairement, en effet, les actions qui ont des effets sur autrui et qui relèvent pour cela d'une codification par l'État, de celles qui n'en ont pas ? L'auteur déploie la conception libérale de la tolérance dans le champ des mœurs en analysant les recommandations de la commission chargée en Grande-Bretagne de discuter du statut légal de l'homosexualité et de la prostitution : là où Patrick Devlin refuse de penser une morale privée (les comportements sont privés, tandis que la morale ne vaut que pour une communauté), Stuart Mill fait de la société le seul juge de ses intérêts, qu'elle détermine par l'opinion commune exprimant le jugement du point de vue de l'homme raisonnable. Mais s'il n'y a pas d'autre guide moral en démocratie que la présupposition que les hommes seront capables de juger raisonnablement, le risque est, comme l'avait vu Stuart Mill, que la majorité dicte à chacun sa façon de vivre, constituant une « tyrannie d'un genre nouveau ». Thierry examine enfin les rapports de la pornographie (cas particulier du rapport entre public et privé) et de la démocratie.

Au terme de ce parcours, la liberté de conscience a perdu sa justification instrumentale (la recherche du vrai) pour devenir un principe indépendant de ses contenus affirmant le droit d'un individu sur ses croyances et sur sa vie. Elle est désormais reprise, suivant Patrick Thierry, dans le cadre du communautarisme plutôt que dans celui de l'individualisme. Pour n'être plus pensée comme une concession ou une faiblesse, la tolérance n'en reste pas moins suspendue à un rapport de force. La pensée démocratique hésite ainsi régulièrement encore entre la tolérance et le droit : tandis que la première laisse l'État et le privé à leurs affaires respectives, le droit offre les avantages ambigus de la garantie publique. En se sécularisant, la tolérance est devenue une affaire juridique sans cesser d'être une épreuve morale où se remanient les identités. Si elle reste toujours embarrassée par sa propre justification, le changement n'en est pas moindre : qui tolère peut y trouver un bénéfice.

Julie SAADA-GENDRON

SOCIÉTÉ ET POUVOIR

Les Serviteurs de l'État au Moyen Âge. XXIX^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Pau, mai 1998, av.-pr. de Claude GAUVARD. Paris, Publications de la Sorbonne, 1999. 16 × 24, 320 p. (Histoire ancienne et médiévale, 57).

Comme en témoigne ce XXIX^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, les interrogations touchant à la genèse de l'État moderne sont loin de s'être taries avec la fin du premier programme européen de recherche soutenu en France par le CNRS de 1984 à 1993. S'appuyant sur les acquis de ce programme, le Congrès s'était en effet proposé de s'intéresser aux serviteurs de l'État au Moyen Âge, en commençant par se poser la question de leur existence, tâche assumée par Philippe Contamine dans la première contribution en forme de mise en place problématique. Partant d'une étude de vocabulaire, il montre d'abord que la notion de service de l'État n'existe pas en ces termes au Moyen Âge, et qu'on préfère alors parler d'office plutôt que de service, ce dernier terme renvoyant le plus souvent à la condition servile au haut Moyen Âge puis aux obligations féodales. Ce travail sur les mots lui donne ensuite l'occasion de poser quelques-unes des questions se trouvant au centre de ce congrès. Ainsi, il rappelle que, dans bien des cas, il est encore difficile de savoir si les officiers servent déjà l'État ou une personne privée, fût-elle celle du prince. Puis, il pointe la difficulté à identifier, même à la fin du Moyen Âge, une véritable prise de conscience collective du groupe des officiers et c'est pourquoi il invite à se pencher sur la diversité des formes de service au lieu d'essayer de trouver au Moyen Âge les prémices de notre conception moderne du service public. Cette invite est pleinement entendue dans le reste du colloque dont les communications s'étendent du ix^e au xv^e siècle, avec cependant un manque notable de communications sur le xiii^e siècle, laissant ainsi dans l'ombre les premiers développements de l'administration des États modernes notamment en Angleterre, pays dans l'ensemble passablement négligé, sauf lorsque ses officiers sont amenés à s'installer sur le continent.

Reste qu'en dépit de cette lacune, le choix d'une chronologie large permet de constater la persistance de certains traits marquants de l'office médiéval comme, par

exemple, l'ambiguïté constante entre service de l'État et service du prince, ambiguïté qui se révèle notamment dans la place prise par la famille et les principaux clans aristocratiques lorsqu'il s'agit de nommer les titulaires des plus hautes fonctions. Jean-Claude Cheynet montre ainsi que malgré la liberté théorique de l'empereur byzantin dans la nomination des généraux de l'Empire, qui donne une chance aux hommes issus du rang, la naissance joue un rôle décisif, au point qu'à partir du ^x^e siècle certaines familles aristocratiques constituent de véritables dynasties qui se partagent les plus hauts commandements militaires. Cette importance de la proximité avec le pouvoir pour occuper une haute fonction militaire se retrouve dans des contextes très différents puisqu'elle est aussi bien constatée par Kenneth Fowler, qui s'intéresse au cas des lieutenants du roi d'Angleterre en France à la fin du Moyen Âge, que par Françoise Bériac et Philippe Chalet, pour le choix des sénéchaux de Gascogne entre 1248 et 1453. La place de choix faite à l'armée dans ce colloque amène Françoise Autrand à rappeler qu'il s'agit du modèle de tout service, mais plusieurs communications montrent aussi qu'il s'agit d'un perpétuel sujet d'inquiétude pour le pouvoir. La crainte du coup d'État, fréquent à Byzance, reste toujours présente, surtout lorsque le pouvoir royal est affaibli ; d'où la nécessité de développer une politique spécifique de contrôle des grands chefs militaires au sein de l'appareil d'État. C'est notamment ce dont Philippe Josserand rend compte en travaillant sur les grands maîtres des ordres militaires en Castille que la monarchie décide d'intégrer aux fonctions curiales dès la fin du ^{xiii}^e siècle alors qu'elle traverse une phase de fragilité afin de s'assurer de leur fidélité, politique qui se poursuit lors du redressement monarchique et qui permet au roi d'établir cette fois un fort contrôle sur les institutions que ces officiers dirigent.

Le second trait marquant du service de l'État abordé par ce congrès est celui des liens étroits qu'il entretient avec le service de l'Église. Partant de l'exemple des évêques de Haute-Lotharingie au ^{ix}^e siècle, Michèle Gaillard montre que si ce double service semble évident aux évêques de cette région, l'empereur étant perçu comme le garant de l'ordre voulu par Dieu, il ne va pas toujours sans poser de problèmes, notamment lorsque les intérêts de l'Empire et de l'Église divergent comme au moment du divorce de Lothaire II, qui révèle que l'allégeance au roi est alors devenue la plus forte. Cela ne vaut bien sûr pas toujours et Patrick Demouy montre avec l'exemple d'Henri de France, frère de Louis VII, que la proximité du pouvoir peut servir à promouvoir les libertés de l'Église. Cependant, Sophie Coussemaker rappelle aussi qu'il faut parfois se méfier de l'importance que semblent avoir eue certains hommes d'Église : en étudiant le cas des confesseurs hiéronymites des souverains castillans aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, elle montre bien que les chroniqueurs de l'ordre ont eu tendance à exagérer le rôle politique joué par leurs confrères. Cependant, dans le contexte des principautés et de la construction de l'État, il ne fait nul doute que le recours aux hommes d'Église a été fréquent, notamment en raison de leurs compétences qui en ont fait les auxiliaires obligés du pouvoir et ce quel que soit ce pouvoir. C'est notamment ce que met en valeur Jean-Michel Matz en suivant le passage des chanoines d'Angers du service du duc au service du roi de France au ^{xv}^e siècle, passation de pouvoir qui a justement été facilitée par la continuité du rôle rempli par les ecclésiastiques auprès du prince. Cette impression de continuité du pouvoir grâce à la permanence de ses serviteurs se retrouve dans la contribution de

Jean Thibaut : lors de la constitution en apanage du duché d'Orléans en 1392, les serviteurs du duc maintiennent le lien avec le pouvoir royal, limitant ainsi les effets de ce qui aurait pu sembler un retour en arrière dans la construction monarchique. On constate donc une fois de plus, en France, un renforcement parallèle de l'administration et de la monarchie.

Cependant, un autre des mérites de ce colloque est de ne pas s'être contenté de suivre l'évolution des agents du pouvoir dans les zones où la genèse de l'État moderne suit le modèle classique, mais d'avoir fait une place importante à d'autres modèles de construction étatique comme ceux de l'Italie (Pierre Racine), de l'Empire (Joseph Morsel) et de la Savoie (Guido Castelnuovo). Cet ensemble de communications permet, en outre, de montrer le caractère très progressif de la spécialisation des services étatiques, dimension de la problématique que l'on retrouve dans l'intervention très précise et dotée d'une importante mise au point bibliographique de Philippe Lardin, qui étudie le cas des maîtres des œuvres du roi en Normandie à la fin du Moyen Âge. Comme les notaires des communes italiennes étudiés par Racine, les maîtres des œuvres du roi gardent en effet, dans un premier temps, une clientèle privée et leur fonction de salariés du pouvoir en place ne prend le pas que très progressivement sur leurs autres activités. Par ailleurs, Castelnuovo rappelle à partir de l'étude des officiers savoyards au xv^e siècle que la spécialisation à l'intérieur même du service du prince est longtemps incomplète, puisque les passages entre les services fiscaux, judiciaires et territoriaux sont nombreux et favorisés par la formation juridique de la plupart des officiers, formation qui leur permet peu à peu de se fondre sans difficulté dans les anciennes élites locales. Cette fusion en douceur soulignée par un grand nombre de communications n'empêche pas la progressive prise de conscience d'une spécificité de la fonction d'officier. C'est en tout cas ce qui semble ressortir des pratiques mémorielles des serviteurs du roi de France au xv^e siècle, étudiés par Danielle Courtemanche à partir de leurs monuments funéraires et de leurs testaments, ceux-ci témoignant notamment d'un attachement particulier aux institutions scolaires. Dès le départ, il semble donc que les officiers ont conscience que leur identité et leur place dans la société sont étroitement liées à la détention d'une forme de « capital culturel ».

Cependant, il reste difficile de dégager une réelle identité, même culturelle, du service étatique, d'où le choix de Nicole Pons d'aborder la question de la culture des serviteurs de l'État par le biais d'un exemple, celui de Jean Le Bègue, greffier de la Cour des comptes dans la première moitié du xv^e siècle, en travaillant sur les notes marginales de ses manuscrits. Grâce à cet exemple, on mesure à nouveau la diversité du service étatique qui réunit à la fois de bons techniciens comme les maîtres des œuvres qui, ainsi que le rappelle Philippe Lardin, ne savent pas tous écrire et des hommes comme Le Bègue, plus connus pour leur activité de bibliophile humaniste que pour leur activité professionnelle, ces deux sphères pouvant d'ailleurs être perçues comme relativement indépendantes. Ce phénomène de valorisation des études, alors même qu'elles ne sont pas directement instrumentalisées par le pouvoir, se retrouve dans la contribution de Nathalie Gorochoff, qui a choisi d'étudier ceux des serviteurs du prince qui sont en même temps des étudiants et qu'on connaît par les suppliques qu'ils ont adressées aux papes de 1342 à 1409. Ce travail tend à montrer que les princes ont souvent encouragé la poursuite ou le commencement d'études universitaires par leurs proches serviteurs tout en sachant parfaitement que le

caractère très abstrait de ces études n'avait que peu de rapport avec les fonctions réelles de ces hommes, même si le prestige symbolique de l'employeur se trouvait rehaussé par ces pratiques. Pour ces serviteurs particuliers, les études universitaires relevaient donc moins de la formation professionnelle que d'une activité intellectuelle alternative qui pouvait se poursuivre assez longtemps après être entré au service du prince. Gorochov souligne aussi que la sélection de ces hommes avant la fin de leurs études était un bon moyen de s'assurer de leur fidélité, qualité essentielle et souvent soulignée de l'officier médiéval.

Reste que les princes semblent se montrer plus prompts à financer les études de leurs serviteurs qu'à assurer leurs vieux jours et si ces hommes ressemblent parfois à de quasi-fonctionnaires, bénéficiant des effets du versement régulier d'un salaire, ils sont loin d'en avoir acquis tous les avantages. C'est ce que rappelle finalement Élisabeth Gonzalez en se posant la question de la retraite des officiers du duc d'Orléans de la fin du ^{xiv}^e à la fin du ^{xv}^e siècle. Cette retraite n'est que très rarement accompagnée d'une pension, privilège réservé aux officiers de haute naissance, et elle doit donc être préparée très tôt, soit en essayant de capter la faveur princière afin de profiter de dons permettant de se constituer un patrimoine, soit en assurant à la génération suivante une place dans l'administration, pratique qui se développe considérablement à la fin du Moyen Âge.

Comme on le voit, si ce congrès ne permet évidemment pas de balayer l'ensemble des questions posées par un thème aussi vaste, il en reste quelques interventions très utiles pour faire le point sur des recherches récentes, assorties d'études de cas précises qui ont en outre le grand mérite de ne pas se limiter aux plus hautes fonctions du service étatique.

Valérie THEIS

Francesco GUICCIARDINI, *Écrits politiques. Discours de Logroño, 1512. Dialogue sur la façon de régir Florence, 1521-1525*. Introd., trad., postf. et notes par Jean-Louis FOURNEL et Jean-Claude ZANCARINI. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 15 × 22, 360 p., index (Fondements de la politique, sér. Textes).

Les deux éditeurs poursuivent leur louable tâche de diffuser en français l'œuvre de Francesco Guicciardini (dont ils semblent se refuser à utiliser le nom francisé de Guichardin), surtout connu pour son *Histoire d'Italie* (trad. franç., Paris, Robert Laffont, 1996). Ami de Machiavel, Guicciardini a vécu comme lui l'histoire mouvementée de la péninsule et plus spécialement de leur patrie commune, Florence, à partir de l'invasion française de 1494. Ce contexte explique le pessimisme profond qui l'anime, alors même qu'il cherche les formes de gouvernement idéal pour sa cité. Quand il rédige le premier de ces deux ouvrages, Florence vit encore sous le régime républicain qu'elle s'est donné après la fuite de Pierre de Médicis en 1494. Mais la restauration médicéenne de 1512 est proche. Guicciardini le prévoit fort bien et adjure sa cité de trouver rapidement des institutions viables, faute de quoi le retour au pouvoir d'un seul sera inévitable. Le penseur accepte par la suite de servir

les Médicis tout en rédigeant le second ouvrage *Dialogue sur la façon de régir Florence*, réflexion sur la vieille constitution florentine et le moyen de préserver ou de restaurer la liberté.

Sauvegarder la liberté de la cité signifie également en avoir une idée précise. Aussi loin des partisans du gouvernement populaire, favorisant les démagogues, que de ceux de la tyrannie, Guicciardini définit d'abord la liberté par l'ordre public : « La liberté n'est rien d'autre que faire prévaloir les lois et les ordres publics sur l'appétit des hommes » (p. 59). Aucun des régimes qui se sont succédé à Florence n'ont vraiment réussi à maintenir cette liberté : ni l'oligarchie prémédicéenne, ni le principat, ni le gouvernement populaire d'après 1494. Comme Machiavel, Guicciardini veut tirer des faits eux-mêmes et non de spéculations morales le meilleur type de gouvernement. Il s'appuie pour cela sur les spécificités de la cité qu'il considère : « Le philosophe, et quiconque a du jugement, si on lui demande en termes généraux, répondra que le meilleur gouvernement que l'on puisse mettre dans une cité est celui qui lui est naturel » (p. 126). Cela condamne la monarchie à Florence, où « la liberté est naturelle ». Régime naturel et non légitime car, comme Machiavel, Guicciardini est persuadé de l'inanité d'une pensée politique fondée sur le concept de légitimité : « Tous les États, à bien considérer leur origine, sont violents, et hormis les républiques, dans leur patrie et non au-delà, il n'est aucun pouvoir qui soit légitime et encore moins celui de l'empereur qui a tant d'autorité qu'il dit le droit aux autres ; et je n'excepte pas de cette règle les prêtres dont la violence est double parce que, pour nous maintenir dans la soumission, ils usent des armes spirituelles et temporelles » (p. 297). Ce naturalisme politique conduit Guicciardini à de sombres considérations sur la dégénérescence inéluctable des institutions civiques, qu'il doute de pouvoir enrayer à Florence.

Cependant, un régime qui garantirait à la fois la liberté chère aux Florentins et l'efficacité de l'action politique lui semble encore possible. Pour cela, les institutions doivent permettre aux meilleurs de gouverner, sans égard pour la naissance — pointe dirigée contre les partisans du régime oligarchique — et en évitant le triomphe des démagogues, inévitable dans une démocratie. Contrairement à Machiavel, Guicciardini ne pense pas qu'il faille se tourner vers la République romaine pour trouver un modèle politique. Bien au contraire, il souligne les inégalités foncières du régime républicain romain, les troubles civils qu'elles provoquent, les excès démagogiques qui, par les pouvoirs exorbitants conférés au tribun de la plèbe, conduisirent au principat. La cohésion politique de Rome fut maintenue par son impérialisme militaire, certainement pas par l'excellence de ses institutions. C'est ailleurs que Guicciardini va chercher son inspiration : Venise et son subtil équilibre politique lui paraissent le véritable modèle. Insensible à la fermeture oligarchique du régime vénitien, il y trouve tous les éléments de stabilité nécessaire à la cité. Un doge élu à vie, qui incarne la République, mais reste contrôlé par d'autres magistrats ; un Sénat qui délibère et permet ainsi de repérer tous les talents. Florence doit donc élire un gonfalonier à vie et mettre au cœur de son système politique le Grand Conseil, création savonarolienne qui réunit tous les citoyens *beneficiati* de la ville.

Comme Machiavel, Guicciardini est le porte-parole d'une génération qui voit disparaître les antiques institutions civiques en Italie, en même temps que la liberté générale de la péninsule désormais livrée aux « Barbares ». Lucidement, il tente

d'analyser les causes de ce naufrage et prouve que le pessimisme n'est pas incompatible avec la pensée politique, quand il s'allie au pragmatisme. Ses réflexions méritaient d'être connues du public français intéressé par l'histoire des idées politiques. C'est chose faite maintenant.

Alain TALLON

Paul VALADIER, *Machiavel et la fragilité du politique*. Paris, Seuil, 1996. 10,8 × 18, 127 p., bibliogr. (Points).

La question inaugurale de l'ouvrage de Paul Valadier est celle-ci : la période de désillusion du politique que nous connaissons relance l'interrogation sur Machiavel : est-il le plus cynique des penseurs ou bien le précurseur d'une pensée moderne, sobre, du politique ?

Le passé, écrit Valadier, est « la substance de la pensée de Machiavel ». Mais quel statut donner à ce recours au passé ? Ne s'agit-il que d'une reproduction conservatrice ? Le passé est pour Machiavel porteur d'une sagesse, parce que contrairement au présent, il est sans passion. Mais il n'a de valeur que dans la mesure où il rend son originalité et sa densité au présent. C'est pourquoi la vocation des *Discours* et du *Prince* est l'appel au passé comme « un tremplin vers l'avenir ». La connaissance du passé permet une éducation du désir. Machiavel oblige à vivifier la mémoire du passé ; il met face à l'exigence de l'actualité. Fonder est possible, et nécessaire, et le passé fait entrevoir ce qu'il est possible de faire. La conception de l'histoire de Machiavel fait intervenir avec force le thème de l'identité de toutes choses à travers les siècles, et Valadier définit l'identité de la tâche, comme la fondation elle-même : elle est toujours à refaire. C'est pourquoi Machiavel attire l'attention sur la fragilité essentielle de la cité. Sa stabilité n'est en effet garantie ni par une finalité aristotélicienne, ni par la paix de la Cité de Dieu augustinienne. Son existence dépend de la volonté peccable de l'homme — d'où la nécessité et la grandeur de la tâche. Toute chose est vouée à la corruption : c'est, selon Valadier, ce postulat métaphysique de Machiavel qui explique la nécessité de refondation, tournée, non pas vers le passé, mais vers la source permanente de la vitalité de la cité.

Au premier abord, la religion apparaît comme la garantie de durée d'une cité. L'idée que la politique emprunte son intemporalité à la religion semble rapprocher Machiavel d'un Joseph de Maistre. Si l'État ne dépend que du prince, il passera avec lui. De plus, la religion contribue au lien social : elle joue comme un supplément civique. Ce faisant, on pourrait croire, même chez Machiavel, la liberté fondée sur la religion — du moins la religion romaine. Mais l'approbation de Machiavel est ambiguë : les papes se comportent en fait comme les autres princes, et la religion ne fait tenir un État que par des moyens politiques. De plus, aucune « réalité mixte » ne peut se soustraire à la dégradation et à la refondation permanente, la religion y comprise. On pourrait alors envisager un retour au principe pour la religion chrétienne. Mais le principe du christianisme n'est pas politique : il exalte les humbles face aux

hommes d'action, pose la béatitude dans l'au-delà. Aucun réformateur ne peut dès lors s'appuyer sur cette religion non-politique. La politique doit au contraire avoir son principe en elle-même : finalement, Machiavel est bien loin de Joseph de Maistre ; il ne croit pas un instant au pouvoir stabilisateur de la religion, car une cité ne peut pas être fondée une fois pour toutes, ni avoir son principe hors d'elle-même. C'est manifestement, remarque Valadier, contre Savonarole que se dirige la critique du christianisme de Machiavel. L'immédiateté de Dieu à l'homme que prônait le « prophète désarmé », Machiavel l'a bien vu, élimine la médiation politique. C'est la méconnaissance de cette médiation, et la tyrannie spirituelle qu'une telle position ne tarde pas à induire, que Machiavel refuse. La religion s'avère finalement le pire moyen pour faire durer un État. Mais Machiavel tient une position moins radicale que l'on croit : un prince doit « faire avec » la religion, et un État bien constitué trouvera de lui-même un rapport juste à la religion.

Où chercher alors une stabilité du pouvoir ? Machiavel décrit un cours des choses cyclique. Il produit d'ailleurs une arithmétique curieusement arbitraire : nous sommes à moitié dirigés par la Fortune, et à moitié libres. Selon Valadier, seule une réflexion sur le rapport entre *virtù* et *Fortuna* nous permettra de sortir de cette pseudo-arithmétique. La *Fortuna* représente le règne de la dévastation et de la mort. La *virtù* quant à elle se confond avec un « art des digues » : des institutions fermes et fortes protègent de la mort. On pourrait établir cette nouvelle équation : la *Fortuna* est au maximum quand la *virtù* est au minimum. Et inversement : là où la *virtù* est au maximum, la *Fortuna* n'a qu'un rôle d'appoint. Il ne s'agit donc pas de l'opportunisme le plus bas, ni d'une volonté totalitaire de malléabilité des hommes et des choses, comme le pense Léo Strauss. Le but n'est pas de maîtriser la *Fortuna*, il est plutôt de se débarrasser des illusions philosophiques et religieuses, pour pouvoir accorder toute l'attention requise aux circonstances. C'est donc un appel à l'intelligence humaine, non pas pour maîtriser, mais pour fonder la cité contre le chaos et la mort, ou pour la maintenir vivante en dépit de l'adversité.

La réflexion sur la guerre poursuit donc une réflexion plus générale : il faut limiter la dépendance par rapport à ce qui n'est pas soi et ce qui ne dépend pas de soi, puisqu'on n'est jamais maître de l'altérité. Il s'agit toujours d'une juste saisie des circonstances. Si le visage de la *Fortuna* est celui de la mort, alors le choix entre *Fortuna* et *virtù* pourrait se dire aussi : entre la mort ou la liberté politique. C'est dans ce cadre métaphysique plus large ouvert par l'analyse de la *virtù* et de la *Fortuna*, que *Le Prince* peut être compris au-delà d'un aspect cynique et superficiel. Machiavel pose en fait : qui veut la fin (la cité) veut les moyens. Et qu'est-ce qui pourrait jamais, mieux qu'une fin, justifier un moyen ? Il n'y a pas de perception morale simple chez Machiavel, pas de *theoria* qui puisse surplomber la situation. Pour éviter le chaos dans la cité, la première condition est donc de tenir compte de la réalité effective. Mais la difficulté réside en ceci que l'espace politique est insaisissable, car en lui domine l'apparence. La sagesse politique doit donc se déployer dans l'apparence et ne pas rêver d'un éventuel dépassement, puisque c'est l'apparence même qui est la réalité effective. C'est pourquoi la morale est traversée d'antinomies insurmontables. Il n'y a pas de recette infaillible, dans la mesure où le bien et le mal sont intimement liés dans l'acte historique : il faut donc bien savoir faire la bête et l'homme. Le pouvoir s'exerce dans un jeu de miroirs subtil : le b-a-ba de la politique est de reconnaître sa dépendance à cette réalité contraignante. C'est pour-

quoi il n'y a pas de souveraineté absolue chez Machiavel : ce sont les circonstances qui vont mesurer l'action du prince de bout en bout. Elles sont le « creuset de son comportement ». Valadier cite Claude Lefort : « Le prince n'existe que pour les autres, son être est au-dehors. » Le fil conducteur de l'œuvre de Machiavel semble bien consister à dépendre le moins possible de cet « au-dehors ».

C'est cela la fragilité du prince machiavélien, qui doit toujours se réemparer du pouvoir : les moyens déployés sont disproportionnés et cruels, en vue d'une fin évanescence et transitoire. Voilà sans doute ce qui sépare *Le Prince* de tous les « Miroirs des princes » du Moyen Âge : tandis que les « Miroirs » jouaient sur une relativisation de la cité terrestre, Machiavel pense la gravité de la tâche de fondation et de conservation du politique. La sagesse est de savoir que le pouvoir dépend des apparences, et que la sagesse politique est de ne pas en être dupe. Valadier propose alors ceci : la stabilité du pouvoir chez Machiavel réside dans l'institution de la cité par la loi. Elle fonde la confiance dans le peuple, qui en tant qu'institué se distingue de la multitude et offre un appui ferme au pouvoir. Mais il n'y a pas de peuple institué sans prince, c'est-à-dire sans la violence de la fondation. L'histoire ne va pas sans ces à-coups arbitraires qui font son intelligibilité. Et si la loi est toujours nécessaire, c'est parce que les « deux humeurs » de la cité — le peuple et les grands — s'opposent organiquement. Cette opposition est le terreau du politique qui justifie l'existence du pouvoir, en même temps qu'elle fait sa fragilité. C'est en effet la division sociale qui oblige le pouvoir à exister comme tel. La loi, écrit Valadier, est originellement constitutive de la cité. Mais si l'institution de la loi est nécessaire contre la corruption de la cité, il n'existe pas de remède souverain. Cette lecture de l'histoire peut sembler pessimiste, qui soutient qu'il y a dans tout organisme des maux latents. Citant Raymond Aron, Paul Valadier écrit que Machiavel pose le regard du médecin sur la cité : sans prétendre faire échec aux forces de la mort, il ne s'attache davantage à la maladie qu'à la santé, que pour mieux retarder l'échéance. La philosophie machiavélienne adopte donc un « profil bas ». Il s'agit de mettre des digues à la fureur de la mort et de la violence. Rien de plus, mais rien de moins.

La pensée de Machiavel est une pensée subtile, conclut l'auteur, injustement réduite à des slogans trompeurs par une lecture paresseuse qui ignore « le travail de l'œuvre », la rumination des textes. Chez Léo Strauss et chez Pierre Manent, il aurait en effet fourni les bases de la politique moderne et de ses atrocités. Pourtant, en refusant les fausses assurances d'une politique basée sur « la » vraie nature de l'homme, Machiavel nous donne au contraire des armes contre le totalitarisme. Au moment d'achever son analyse, Paul Valadier renvoie son lecteur à Claude Lefort, dont l'interprétation préserve l'ambiguïté essentielle d'une pensée de la fragilité du politique.

Agnès CUGNO

Jean Bodin. *Nature, histoire, droit et politique*. Sous la dir. d'Yves-Charles ZARKA. Paris, Presses universitaires de France, 1996. 15 × 21,7, 252 p., index (Fondements de la politique, sér. Essais).

De Jean Bodin, on ne retient le plus souvent que la pensée politique, la théorie de la souveraineté qu'exposent les *Six livres de la République* (1576). Le mérite des études réunies par Yves-Charles Zarka est qu'elles s'intéressent à d'autres aspects de son œuvre : sa philosophie naturelle, sa conception de l'histoire universelle, sa vision de l'unité des religions. Quant aux études consacrées à l'aspect plus proprement politique de la pensée de Bodin, elles ne s'enferment pas dans la théorie de la souveraineté. Surtout, elles se prolongent par une étude de l'influence et de la réception de la pensée politique de Bodin, dans le contexte de la science politique de son temps, particulièrement en Italie, en Angleterre et en Allemagne.

La présentation du *Théâtre de la nature universelle* (1590) par François Berriot, montre à quel point l'étude de la nature, chez Bodin, ne peut être séparée de la théologie. Non seulement parce que l'ordre de la nature pointe vers son architecte, mais surtout parce que rien n'échappe à la toute-puissance de Dieu, qui ne s'exprime jamais tant que dans la violation même des lois naturelles. C'est ce que confirme la lecture de la *Démonomanie des sorciers* (1580). Si, comme le montre Nicole Jacques-Chaquin, « la sorcellerie apparaît bien tenir une place essentielle dans les débats sur le naturel » (p. 62), c'est qu'elle attribue aux choses une puissance qui n'appartient qu'à Dieu, elle est un détournement scandaleux des effets divins, des « secrets de nature » ou des miracles. Il est donc impie de vouloir expliquer le surnaturel par le naturel et vain de vouloir expliquer le naturel par lui-même. Jean Bodin appartient sans conteste à ce que Michel Foucault appelait « l'épistémè » du xvi^e siècle : un néoplatonisme appuyé sur la tradition hébraïque et la mystique médiévale, en quête de « secrets », de ressemblances, d'harmonies des nombres et de correspondances entre le microcosme et le macrocosme, qui est un grand vivant. Mais plus encore que le rejet de l'héliocentrisme copernicien, ou la croyance en la réalité de la sorcellerie, qu'une telle approche autorise, ce qui frappe, dans cette philosophie naturelle — ou plutôt surnaturelle —, c'est qu'une étude séparée de la nature n'y a aucune place.

Aussi Bodin relève-t-il toujours de l'humanisme, pour qui le savoir se trouve avant tout dans les livres. La *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), explique Marie-Dominique Couzinet, doit s'entendre comme une *Methodus ad facilem historiarum lectionem*, une méthode pour « lire » les historiens. Si donc, au modèle « chorographique » de la particularité des lieux, il préfère le modèle « cosmographique » de l'histoire universelle, ce n'est pas tant qu'il oppose la particularité historique à l'universalité d'une nature cosmique, mais qu'il adopte le modèle de Polybe.

On retrouve ce balancement entre le particulier et l'universel aussi bien dans sa conception de la nation que dans sa réflexion sur la diversité des religions. Chez Bodin, la nation (ou plus exactement ce qui en tient lieu, mais ne porte pas encore ce nom) est, selon Claude-Gilbert Dubois, « le corps profond, matériel, pas encore admis à la conscience qu'il [Bodin] appelle la "république" » (p. 107) et l'anatomie corporelle (droit/gauche, foie/cœur) rend compte de la distribution spatiale des

nations et de leurs caractéristiques propres. Cependant, ni cette métaphore ni la théorie des climats (leur distribution selon un axe nord/sud) n'empêchent que Bodin fasse primer l'unité de l'humanité sur la diversité des caractères nationaux ou populaires. Mais cette unité est sans doute beaucoup plus religieuse (l'unité des descendants d'Adam) que naturelle. Si la métaphore stoïcienne — et physique — de la « grande cité » se trouve dans la *Méthode*, elle disparaît des *Six livres de la République*.

Ce n'est pas non plus un schéma stoïcien, c'est-à-dire naturaliste, qui dirige l'effort de Bodin pour surmonter la pluralité conflictuelle des religions. Comme le montre Pierre Magnard, l'originalité du *Colloquium heptaplomeres* (vers 1593) est qu'il ne s'inscrit pas dans la lignée qui va du *De Natura Deorum* de Cicéron au *Meletius* de Grotius, la recherche d'un credo minimum, de l'accord des religions historiques dans l'unité rationnelle d'une religion naturelle qui leur serait commune. C'est au contraire dans un modèle d'harmonie musicale, celui de la résolution polyphonique des dissonances, non de la réduction des particularités à un minimum commun : « Dieu ne se peut célébrer que dans le concert de toutes les langues » (p. 87).

On retrouve là l'harmonie universelle, référence commune de ce qui relève du divin, du naturel ou de l'humain. La multiplicité et la complexité d'un niveau se résout dans sa participation à un niveau supérieur, qui culmine dans l'unité divine. C'est ce modèle hiérarchique que Simone Goyard-Fabre voit à l'œuvre dans l'étude qu'elle consacre au rapport, dans la *République*, entre souveraineté et magistrature. Elle rejette l'explication, argumentée par Julian H. Franklin du « tournant brutal et dramatique » que les écrits monarchomaques — et le contexte de guerre civile dans lequel ils interviennent — auraient provoqué chez Bodin, qui serait passé des positions plutôt « constitutionnalistes » de la *Méthode* (l'idée de l'exercice, selon les lois et coutumes, d'un pouvoir « freiné et bridé ») aux positions plus « absolutistes » (la théorie de la souveraineté une et « absolue » exposée dans la *République*) (voir Julian H. Franklin, *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, 1973, trad. franç. Paris, Presses universitaires de France, 1993). Non que Bodin ait ignoré les malheurs de son temps et la nécessité de maintenir à flot un « vaisseau de la République » malmené par la tempête, mais, selon Goyard-Fabre, l'unité de l'œuvre prime les changements de la conjoncture, surtout chez un « homme d'ordre », comme Bodin, peu enclin à se lancer dans la polémique. Homme d'ordre, c'est-à-dire favorable à la paix, mais dans la hiérarchie. Sans doute l'obéissance aux ordres du souverain que Bodin enjoint aux magistrats s'oppose-t-elle à la capacité de résistance que leur prêtaient les monarchomaques du fait qu'ils représentaient, selon ceux-ci, la communauté du peuple ; mais le rapport des magistrats au souverain et des magistrats entre eux est un rapport hiérarchique, qui opère une distribution différentielle du pouvoir. Le magistrat se définit par l'autorité, ou le commandement, qu'il détient. Il est donc plus qu'un simple exécutant et cette autorité s'insère dans une chaîne de subordination. On est très loin de la transmission mécanique (et auto-destructrice) du pouvoir dont Montesquieu fera la caractéristique du despotisme, c'est-à-dire de l'absolutisme. La conception hiérarchique du pouvoir qu'a Bodin interdit qu'on l'identifie à l'un des pôles de l'opposition constitutionnalisme/absolutisme.

Il faut pourtant bien en revenir à cette opposition pour rendre compte de la réception de la théorie politique de Bodin dans l'Europe du ^{xvii}^e siècle. Les études que John H. M. Salmon et Michel Senellart consacrent à « l'héritage » de Bodin en Angleterre et en Allemagne, laissent entendre qu'il a été mis à contribution pour justifier les causes les plus diverses, voire les plus opposées : les prétentions du parlement d'Angleterre ou des *Stände* allemands, comme les visées monistes du roi d'Angleterre ou de l'Empereur. Cela montre à quel point la théorie bodinienne d'« une puissance législative suprême et indivisible » est le cadre conceptuel dans lequel s'élabore la réflexion juridique et politique à l'époque suivante, mais également comment cette élaboration se fait en situation, selon les caractéristiques et les exigences qui la définissent. Cela confirme la supériorité des études de réception, qui sont contextuelles, sur la recherche des influences, de l'action à distance d'une théorie sur une autre.

Étudier la réception de Bodin c'est ainsi voir comment il a pu être « retourné selon lui-même » (p. 209)..., en suivant les articulations de sa réflexion. L'intérêt de l'étude de Zarka est de montrer que ce qui sépare les théoriciens de la raison d'État de la doctrine bodinienne de la souveraineté procède d'une distinction introduite par Bodin, celle de l'État et du gouvernement. Elle sépare le mode d'attribution de la souveraineté (monarchique, démocratique ou aristocratique, ce qui exclut toute forme mixte) de son mode d'administration (qui, au contraire, peut être « mêlée »). De la conception juridique de la souveraineté, se distingue ainsi une conception plus politique du gouvernement, celle de la raison d'État. Yves-Charles Zarka et Diego Quaglioni étudient ainsi le rapport entre Bodin et Botero. Senellart suit cette distinction du juridique et du politique du côté de la *ratio status* allemande, plus prudentielle et aristotélicienne. En ajoutant à cela la place de Bodin dans les débats constitutionnels en Angleterre, rappelée par Salmon, on voit bien l'importance de Bodin, que ce soit dans le développement des théories de la souveraineté, comme dans l'apparition d'une conception politique qui se soustrait au modèle juridique en plaçant la limite du pouvoir, non dans la loi naturelle, mais à l'intérieur même de la société, dans sa finalité propre.

Une biographie de Bodin (dont la vie reste bien mystérieuse) complète cette présentation de son œuvre. La pluralité des aspects évoqués, comme la diversité des positions de ceux qui les présentent, font de ce recueil un ouvrage utile et stimulant. On regrettera qu'aucune étude ne soit consacrée à la *Réponse aux paradoxes de Malestroït touchant l'enchérissement de toutes choses* (1568) qui marque l'entrée des débats monétaires dans la réflexion politique de l'époque moderne.

Catherine LARRÈRE

Henri DE ROHAN, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*. Éd. établie, introduite et annotée par Christian LAZZERI. Paris, Presses universitaires de France, 1995. 15 × 21,8, 259 p., index (Fondements de la politique).

Paru d'abord à Paris en 1638, le petit livre du militaire huguenot Henri de Rohan fait aujourd'hui l'objet d'une édition critique précédée d'une longue introduction de

Christian Lazzeri. Le livre de Rohan représente un moment clef de la lente jonction entre l'idée d'intérêt et celle d'État. L'auteur nous invite à lire l'histoire parallèle de ces deux notions afin de comprendre la mécanique de nos États modernes et la justification de leurs procédés. L'enjeu principal est de démontrer que la légitimation des actes du pouvoir dans l'Europe des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles ne résulte pas d'une rupture avec les conditions de la coutume et du droit positif — c'est ainsi que, trop souvent encore, on interprète la « raison d'État » à l'âge classique — mais procède d'une spéculation au sujet de l'interprétation des lois quant à ce qui concerne le type d'action à adopter pour l'intérêt de l'État et l'accroissement de sa puissance.

La compatibilité analogique des notions d'État et d'intérêt ne serait pas possible sans une transformation de la communauté, transformation dont le processus s'achève au moment où la communauté réclame son autonomie par rapport à la volonté de ses membres. La période historique de l'« augustinisme politique », au sens où l'entendait Henri-Xavier Arquillière, marquera à la fois une étape décisive de cette évolution de l'État et de la réhabilitation chrétienne de l'intérêt sous la forme de l'*utilitas publica*. L'affirmation de la puissance séculière de l'Église, au moment de la querelle des Investitures, renverse les finalités de l'unité sociale en supposant que seule l'Église, véritable tête du corps politique et siège de son âme, peut réclamer de droit la subordination des autres membres de la communauté en vue du bien de tous. L'utilité commune est définie comme la participation de toute chose à la recherche de la félicité divine. Ainsi, les institutions temporelles ne peuvent plus demander leur indépendance face aux impératifs téléologiques de l'Église. La symbolique de l'État soumis aux prérogatives ecclésiastiques fait ensuite lentement place aux exigences administratives de l'ordre séculier, ce qui a pour effet, à partir du ^{xii}^e siècle environ, d'engager la compréhension de l'utilité commune sous de nouveaux aspects. Le changement des acteurs du rôle de détenteurs du bien commun, des hommes de l'Église à ceux de l'État, correspond aussi à un changement de statut de l'objet possédé : de spirituel, le bien devient temporel. Seule la valeur suprême du bien demeure inchangée. Il était nécessaire pour cela que l'anthropologie soit développée à partir de nouvelles bases. L'aristotélisme et sa reprise scolastique libère l'homme des chaînes du péché originel en affirmant que la concupiscence n'entraîne pas une destruction complète des liens unissant l'homme à l'harmonie naturelle. L'impossibilité d'achever la quête du souverain bien sans la grâce oblige les hommes à préparer leur âme à l'intérieur des limites propres à la nature, c'est-à-dire en s'accomplissant avec la nature et non contre celle-ci, ce que saint Thomas nommait « béatitude imparfaite ». L'amour de soi peut alors devenir un amour du bien commun, car la préservation de sa personne ne saurait être faite sans recours à la communauté. Dans une telle logique, s'aimer soi-même, c'est aimer nécessairement l'accord entre les diverses parties de la nature et rechercher les conditions de cet accord, ce qui constitue proprement un bien souverain provisoire, dans l'attente de la Rédemption finale. Il n'y a plus, dans un tel système, de différence radicale entre le bien privé et le bien public, les deux types de bien étant immédiatement réunis dans un même projet de béatitude divine. La complexion des institutions temporelles, les différents niveaux de leur élaboration répondent à ce souci de préparation temporelle à la béatitude. S'il faut, pour connaître la vie spirituelle, vivre dans les meilleures conditions possibles sur terre, alors il faut accepter que le bonheur de vivre ensemble soit un bien utile et nécessaire. Il ne reste plus alors qu'à opérer la permutation de sens qui ren-

dra possible le passage de la notion d'utilité commune à celle d'intérêt d'État. Les problèmes de traduction des textes juridiques romains au xiii^e siècle rendent les expressions « *utilitas publica* » et « *utilitas communis* » par la seule notion de « commun profit », sans que disparaisse la mince distinction qui les sépare encore. La « raison d'État », comprise comme la satisfaction nécessaire de l'utilité publique, donnera à l'État plein pouvoir quant au choix, à l'acquisition et à la conservation du contenu du bien public.

Cette réflexion prend un nouvel essor avec l'humanisme civique italien et avec les théoriciens du pouvoir absolu. Que ce soit par l'obéissance à la loi publique, comme chez Guichardin, ou par la participation active du citoyen à l'épanouissement de la cité, comme chez Machiavel, les rapports qu'entretiennent les hommes entre eux sont mesurés en fonction de leur apport aux besoins fondamentaux de la cité. L'absolutisation du pouvoir des princes ne détruit pas l'objectif primordial du bien commun. Mais le renforcement de l'idée de bien public ou d'utilité commune chez les Italiens n'explique pas le retour du terme d'« intérêt » dans le vocabulaire étatique moderne. Lazzeri avance deux hypothèses :

1^o La disparition du terme a permis de le dégager des aspects négatifs, dus à l'association entre l'idée d'intérêt et celle d'usure, que lui avait attribuée le christianisme. Force est toutefois d'admettre que, au moment de son retour dans la littérature de la Renaissance, l'usage positif du terme d'intérêt n'est pas universel. C'est le renvoi quasi automatique à une entité singulière qui assigne au terme d'intérêt sa valeur négative, le singulier étant par définition hostile à toute identification au bien commun.

2^o Les corps politiques auront au contraire la possibilité, bien qu'individualisés et détenteur d'une identité aux antipodes du souci d'universalisation, de réclamer ce qui est conforme à leur intérêt, précisément en raison d'une perception très nette de cet intérêt. Ce qui était inacceptable pour l'individu est permis et encouragé pour la communauté, qui se définit par et pour son intérêt. L'intérêt des corps politiques est pensé en opposition à celui des autres corps. C'est cette opposition, dangereuse pour les États et pour la paix de leurs membres, que craignent Machiavel et Guichardin. Pour le premier, seules les règles de la république assurent à la fois bien commun et avantage personnel. La notion d'intérêt prend alors chez lui le sens de stratégie, de recherche consciente et concertée du bien commun des membres de la cité. C'est avec Guichardin que la notion d'intérêt prend le sens de recherche du bien propre, celui de l'individu comme celui de la Cité, double fonction que ne lui accordait pas Machiavel. Dans tous les cas, l'intérêt est le « principe d'intelligibilité » de l'activité politique, de manière positive ou non. En effet, si la nécessité de la soumission au bien commun exige parfois le recours à des actes qui vont à l'encontre de la morale, il semble qu'il faille s'y conformer, même si cela peut conduire aux situations paradoxales où le bien commun semble échapper aux membres du corps politique.

Avec le duc de Rohan, la notion d'intérêt d'État désigne les principes de l'action politique dans la distribution des forces en Europe. L'État, tout comme n'importe quel individu, possède des caractéristiques propres qu'il convient d'étudier. Le jeu des puissances européennes ne pourra être compris sans l'analyse rationnelle de la géographie et des moyens militaires et économiques dont disposent les États. La méthode de Rohan ne propose rien de moins qu'une singularisation de chaque entité nationale, établie selon les règles de son développement à l'intérieur des enjeux stra-

tégiques européens. La rationalisation des intérêts politiques vise à découvrir les véritables moteurs de l'activité étatique. Puisque les rapports de force, comme les mouvements de la nature, sont variables et dépendent de facteurs trop contingents, il faut pouvoir prévoir ce qu'est l'intérêt d'un État à un moment donné, et non chercher à fixer cet intérêt en l'érigeant en norme de succès des entreprises de l'État. Dès lors, la contingence et le hasard liés aux manœuvres politiques sont assumés par l'analyse rationnelle, ce que Friedrich Meinecke présentait dans ses recherches sur Rohan comme une analyse expérimentale de l'équilibre européen. On est d'ailleurs frappé de voir à quel point le texte de Rohan est dépourvu de toute référence au passé : ce n'est pas l'histoire qui compte, mais l'observation directe des phénomènes de son temps. L'intérêt est le moyen et la fin de la conduite politique de l'État, en ce sens qu'il correspond au génie d'un gouvernement à bien agir selon les circonstances. Rohan mise sur un principe de rationalité supposé inhérent, même de manière minimale, à chaque nation. L'intérêt dirige l'action des États. Le choix stratégique des princes est ainsi prévisible par raisonnement déductif puisque nul artifice, nulle tromperie ne peuvent donner un nouvel intérêt à un État lorsque celui-ci est déterminé avec méthode. Il faut pouvoir les comprendre à partir d'une méthode, dont Rohan ne livre pas toutes les clefs, mais qui a pour fonction de rendre cohérente l'existence politique des États, ce qu'ils sont, ce qu'ils représentent et la logique de leur aspiration.

On peut reprocher à Lazzeri de ne pas avoir démontré plus longuement l'écart que prend la notion d'intérêt chez Rohan à l'égard de la tradition. Tout se passe comme si l'auteur avait voulu, dans son commentaire, comprendre comment le concept d'intérêt avait évolué en s'intéressant au concept pour lui-même et non au sens qu'il prend chez Rohan. Il aurait peut-être été préférable de présenter de manière moins précise l'idée générale d'intérêt et ses analogies dans l'histoire pour ne rechercher que les correspondants historiques les plus proches de cette idée avec sa signification dans le texte de Rohan. On ne comprend pas toujours pourquoi Lazzeri insiste sur certains aspects de l'histoire du concept d'intérêt au détriment d'une étude plus serrée de l'œuvre de Rohan. On aurait aimé, par exemple, mieux comprendre, par une lecture plus soutenue du texte, le sens que prend l'idée d'intérêt dans la méthode de Rohan et dans la singularisation des États. Lazzeri préfère nous montrer ce qui a conduit à la signification de l'intérêt chez Rohan. Il faut admettre, à la défense de l'auteur, que le long prologue sur les transformations de cette notion était absolument nécessaire et, en ce sens, le travail proposé ici par Christian Lazzeri est irréprouvable.

Christian NADEAU

Madeleine LAURAIN-PORTEMER, *Une tête à gouverner quatre empires. T. II : Études mazarines*. Paris/Lormaye (Nogent-le-Roi, Eure-et-Loir), chez l'Auteur/Libr. des arts et métiers-Éd. J. Laget, 1997. 17 × 25, 1225 p., ill.

Cet ouvrage posthume de Madeleine Laurain-Portemer, décédée en 1996, est le fruit de toute une carrière consacrée à Mazarin. Le premier tome de ses *Études*

mazarines était un recueil d'articles déjà parus dans diverses publications, plus ou moins difficiles d'accès. Ce second tome est, au contraire, composé de travaux inédits, qui s'organisent en cinq parties de longueur inégale.

Laurain-Portemer a tout d'abord choisi de faire le point sur le statut civil du Cardinal. En effet, Mazarin ne devint français que très tard, en 1654. Jusqu'à la Fronde, il ne fit pas beaucoup d'efforts pour obtenir sa naturalisation; toujours méfiant à l'égard de la faveur de Louis XIII puis de celle d'Anne d'Autriche, il préférait à cette époque assurer ses arrières et ne pas tout miser sur la France. Un retour en Italie était encore envisageable, et une nationalité française fraîchement acquise aurait pu compromettre sa crédibilité dans les affaires politiques de la Péninsule. Pendant les troubles de la Fronde, bien des pamphlets l'attaquèrent au nom de la lutte contre « l'étranger ». La période qui s'écoula de 1648 à 1652 n'était donc pas la meilleure pour entamer un processus de naturalisation, car cette démarche aurait pu apparaître comme une provocation, voire le cautionnement implicite des critiques qui lui étaient adressées. C'est la raison pour laquelle il ne constitua véritablement son dossier qu'après le retour au calme, afin de renforcer définitivement sa position en France, au moment précis où il avait besoin de se faire accepter par les aristocrates, pour reconstituer sa fortune. Néanmoins, ses lettres de naturalisation ne le contraignirent pas à rompre complètement avec ses origines italiennes : il conserva jusqu'à sa mort une sorte de « double nationalité », qui représentait un statut très original en son temps. Cette étude, particulièrement neuve, sera donc lue avec beaucoup de profit en complément de la thèse, *La France italienne, xvi^e-xvii^e siècles* (Paris, Aubier, 1997), que Jean-François Dubost a consacrée aux Italiens dans le royaume de France.

Laurain-Portemer s'est ensuite plus particulièrement attachée à la période au cours de laquelle Mazarin s'est imposé comme le successeur de Richelieu, entre 1643 et 1645. Cette deuxième partie a été l'occasion de tracer un portrait du royaume, qui se présente aussi comme un bilan du gouvernement de Louis XIII et de Richelieu. Pour elle, le renforcement de l'autorité royale était encore largement inachevé. La guerre contre les Habsbourg, malgré la victoire de Rocroi, continuait d'hypothéquer sérieusement l'avenir; les blocages financiers restaient importants, malgré la croissance brutale des impôts qui s'était produite dans les années 1630; les magistrats du Parlement revendiquaient de plus en plus de faire contrepoids au pouvoir royal, alors que le clientélisme continuait de le placer sous la menace des grands nobles. Surtout, la mort de Louis XIII ouvrit une période de régence très longue, que Richelieu avait prévue. Au cours des deux dernières années de sa vie, il avait ainsi consacré une bonne partie de son énergie à préparer cette transition pour que son œuvre ne fût pas réduite à néant après la mort du roi.

Pour Laurain-Portemer, l'État put survivre à cette situation délicate grâce à deux facteurs essentiels. D'une part, la sacralité de la monarchie permit, en dépit de la jeunesse du nouveau souverain, de limiter la portée des mécontentements; et d'autre part, l'existence d'un « principal ministre » fut décisive, car elle eut pour effet d'attirer sur lui les critiques, pour mieux épargner la dignité royale. Cette étude est accompagnée d'une comparaison tout à fait pertinente entre le rôle de Mazarin, celui du *valido* espagnol, du *chief minister* anglais et du *Leitender Minister* de la cour de Vienne.

La troisième partie, intitulée « Mazarin et le pouvoir », se situe dans le prolongement logique de cette analyse du ministériat. Les aléas de la carrière italienne de Mazarin y sont exposés avec beaucoup de précision ; mais surtout, Laurain-Portemer s'attache à la période cruciale de la Fronde, notamment aux rapports houleux que le Cardinal entretenait avec « l'opinion ». Plutôt que de reprendre une nouvelle fois l'étude des mazarinades, elle a préféré en quelque sorte donner la parole à Mazarin lui-même, en publiant et en commentant *Les Crimes du cardinal*, un ouvrage qu'il avait conçu comme une réponse à ses détracteurs. Entamée dès 1651, poursuivie pendant un an, la rédaction de ce manuscrit fut laborieuse. Il s'agissait de reprendre la plupart des critiques qui nourrissaient les mazarinades (son ambition, son avarice, sa légèreté...) et de les retourner point par point, afin de justifier son action. Outre Mazarin, une dizaine de personnes participèrent à l'élaboration de ce texte, qui semblait ne jamais devoir être achevé. De fait, il ne fut, en définitive, pas publié ; mais il reste actuellement un témoignage irremplaçable sur la façon dont il concevait à la fois son action et la propagande qui devait la mettre en valeur. Laurain-Portemer a donc eu tout à fait raison de consacrer de longues pages à cette œuvre, qu'elle a éditée intégralement en utilisant différentes astuces typographiques, afin de restituer la part de chaque rédacteur.

Après une si belle étude, la quatrième partie est sans doute la plus décevante. Tout entière vouée à la politique étrangère, elle apporte peu de révélations. Mais il fallait effectivement exposer les grandes lignes de ce dossier stratégique, auquel Mazarin consacra de nombreux efforts. Pour l'auteur, le Cardinal fut l'artisan d'une Europe nouvelle, non plus fondée sur le mythe de la Chrétienté universelle, comme au siècle précédent, mais une Europe des États, où chacun d'eux pouvait revendiquer sans honte la défense de ses propres intérêts, mais où les élites — tout particulièrement les diplomates — pouvaient se reconnaître dans une même culture politique.

La dernière partie, fort courte, n'en est pas moins l'une des plus intéressantes du volume. Centrée sur les derniers mois de la vie de Mazarin, elle est construite à partir du récit d'un théatin, le père Bissaro, qui fut son dernier confesseur. Il prit soin, en effet, de consigner jour après jour les faits et gestes du Cardinal afin de les faire connaître à son supérieur. Pour Laurain-Portemer, cette relation est moins célèbre, mais beaucoup plus fiable que celle du père Joly, curé de Saint-Nicolas-des-Champs, « qui l'avait rédigée à l'intention du public, dans un souci d'édification, afin de faire de la mort du cardinal une mort exemplaire ». Le père Bissaro ne cherche pas à cacher que Mazarin resta longtemps préoccupé par les affaires terrestres, malgré la progression d'un mal dont les premières atteintes le faisaient souffrir depuis l'été 1660. Affaibli par un œdème pulmonaire et des insomnies quasi permanentes, il régla pourtant le contentieux avec la Lorraine en signant le traité de paix avec Charles IV le 28 février 1661, maria sa nièce Hortense avec Charles de La Meilleraye, accorda sa nièce Marie avec le connétable Colonna, dicta son testament et multiplia ses entretiens avec le roi. Le 6 mars, trois jours avant sa mort, il rédigea encore huit lettres d'adieu. Pourtant, le père Bissaro réussit à le convaincre de mieux préparer son âme, en l'engageant par exemple à lire le *De consideratione* de saint Bernard et des passages de Louis de Grenade, plutôt que les récits de voyages dont Mazarin était friand. Invité à s'identifier au Christ et à atteindre la perfection cléri-

cale, le malade fut ainsi convié à faire un retour sur lui-même et à se confesser, avant de s'éteindre le 9 mars.

On pourra reprocher à Laurain-Portemer de ne pas avoir toujours contenu sa fascination pour son héros, contrairement à Pierre Goubert, dans son *Mazarin* (Paris, Fayard, 1990), qui avait maintenu sans cesse une distance critique à l'égard du Cardinal. Mais à la différence de Goubert, qui s'intéressait autant à la France qu'à son personnage, elle a choisi de prendre le parti d'une biographie totalement centrée sur son objet. Bâti sur une documentation gigantesque, réunie notamment à Paris et à Rome, son travail sera pour longtemps une référence indispensable pour tous les chercheurs qui étudieront à l'avenir le passage de « l'État baroque » à « l'État classique ».

Laurent BOURQUIN

John TOLAND, *Nazarenus*. Éd. Justin CHAMPION. Oxford, Voltaire Foundation, 1999. 15,5 × 23,5, x-314 p., bibliogr., index (British Deism and Free Thought).

À la suite de son numéro dirigé par Geneviève Brykman, consacré à « John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne » (t. CXVI, 4^e sér., 2-3, avr.-sept. 1995), la *Revue de synthèse* se devait de signaler la remarquable édition par Justin Champion de *Nazarenus, or, Jewish Gentile and Mahometan Christianity* dans la collection « British Deism and Free Thought » de la Voltaire Foundation. Remarquable, l'ouvrage l'est par son parti pris éditorial. Le volume présente la seconde édition du texte, imprimée à Londres en anglais en 1718, ainsi que sa première esquisse manuscrite, ayant circulé clandestinement en français dès 1710 sous le titre de *Christianisme judaïque et mahometan* ou de *Lettre à Megalonymous*. Figure de plus en appendice, et pour la première fois, un choix de textes permettant une meilleure compréhension tant de la composition de *Nazarenus* que du contexte intellectuel de son écriture. Il s'agit de la traduction par Toland d'extraits des *Dissertationes in Irenaeum* de Henry Dodwell et du *Codex Apocryphus Novi Testamenti* de Johannes Albertus Fabricius, d'esquisses préparatoires datant de 1698, du catalogue des livres possédés par Toland en 1720, enfin de correspondances avec Jacob Arminius, le baron de Hohendorf et Martin Eagle.

La particularité de la composition du livre ne s'éclaire toutefois qu'à la lecture de l'introduction que propose l'éditeur. L'angle retenu est celui des travaux que Michel de Certeau, Roger Chartier ou encore Robert Darnton ont consacrés au rôle de « l'économie scripturaire » dans la construction culturelle et idéologique d'un pouvoir social, politique ou théologique (p. 14-15, 37, 59 et 98-99). Champion dit adopter en outre les principes de l'approche contextualiste définis par Quentin Skinner (p. 15). Quels gains Champion espère-t-il retirer de cette double orientation ? Il s'agit, fondamentalement, de réexaminer la pertinence des catégories qui servent à classer l'ouvrage de Toland (qu'on l'identifie à l'œuvre d'un « *Christian reformist* » ou, au contraire, d'un « *covert atheist* » : p. 13-14, 61 et 96-97). Aux yeux de Champion, Toland est en effet davantage un « penseur » et un « écrivain » qu'un philo-

sophe ou un théologien systématique (p. 14-15) ; il vise plus à cultiver les paradoxes (p. 84) et à provoquer, par insinuation, la réaction de ses lecteurs (p. 54, 74 et 98), qu'à édifier une doctrine architectonique. Ce que Champion appelle la « forme rhétorique » (p. 15) des écrits de Toland (textes manuscrits ou livres imprimés, pamphlets ou études savantes, textes anonymes ou textes signés, choix de l'anglais ou du français, éditions d'ouvrages d'autres auteurs) correspond à une ruse toute « bor-gésienne » (p. 37) déployée pour susciter la polémique dans les différents milieux de la High Church. En témoignent la réécriture de ses propres textes à laquelle l'Irlandais procède pour répondre à certaines critiques (p. 37-39 et 53-54), ou encore l'ambiguïté qu'il maintient volontairement lorsqu'il s'explique sur les intentions qui l'animent (dans ses textes imprimés, Toland affirme poursuivre des intentions pieuses, ce qui n'est pas le cas dans ses textes manuscrits où le ton est davantage à la polémique : d'où la disparition, dans *Nazarenus*, du chapitre 1 du manuscrit de 1710). Cette plasticité, loin d'être le signe d'une inconsistance théorique, n'est donc pas non plus seulement une mesure de prudence (p. 60) : elle appartient de plein droit à l'objectif de Toland, qui est de provoquer la réaction de différents publics en s'adaptant à chaque fois à eux.

Dans *Nazarenus*, Toland veut dévoiler les mécanismes qui confèrent autorité et authenticité au canon biblique. Pour ce faire, sa stratégie est de déployer toute l'érudition dont est capable la critique biblique savante (études philologiques, mais aussi études celtiques et orientalistes, avec les travaux de Levinus Warner ou d'Adrian Reland), afin de mieux faire passer les écrits apocryphes (dans *Nazarenus*, il s'agit à la fois de l'Évangile de Barnabé et du *Codex Armarchanus* irlandais) pour des écrits canoniques. *Nazarenus* n'est donc pas d'abord polémique, il se veut au contraire critique, et érudit dans sa critique.

Traditionnellement, textes protocanoniques, textes deutérocanoniques, livres des Pères apostoliques et textes apocryphes formaient quatre degrés d'une échelle où les textes étaient hiérarchisés en fonction du degré d'autorité que leur conféraient soit la tradition (pour les catholiques), soit l'inspiration divine (pour les protestants). Or, la critique savante de Toland vise à abolir une telle hiérarchisation : elle constitue les apocryphes en objet d'histoire, pose le problème de leur datation et de leur milieu d'origine, confronte et oppose leur récit à celui des écrits canoniques. Cette historicisation des textes (p. 31, 68-69 et 76-77) abolit les limites idéologiquement établies lors du concile de Laodicée en 360 entre textes canoniques et textes apocryphes. La christologie des nazaréens, assimilée par Toland contre toute l'orthodoxie chrétienne à celle des ébionites, devient alors le véritable modèle de l'Église chrétienne primitive, non parce qu'elle serait divine, mais parce que la critique savante s'emploie à montrer qu'elle seule serait historiquement authentique.

Au sein de la critique biblique, déjà bien constituée au moment où il écrit, Toland ne se contente donc pas de poursuivre le mouvement de textualisation qui frappe les Écrits saints, mais il introduit un changement complet de perspective, que Champion appelle une stratégie d'« appropriation » (p. 61). À la différence du *Traité des trois imposteurs* (p. 102), Toland n'attaque pas de front l'autorité biblique, mais cherche plutôt à retourner l'érudition de la critique d'attribution contre elle-même : initialement destinée à séparer le frauduleux de l'authentique, elle sert désormais à mieux indifférencier écrits canoniques et écrits apocryphes, quitte pour cela à se faire « faussaire » (*forger* : p. 65-67), Toland établissant des textes au sujet desquels

lui-même devait probablement se montrer réservé. Champion peut en particulier montrer (p. 39-53) comment Toland s'est efforcé de contrefaire tous les efforts déployés par la High Church dans le domaine de la recherche historique des origines du christianisme. Afin d'acquérir une légitimité spirituelle qui lui aurait permis de se démarquer de l'Église catholique et des autres Églises réformées, l'Église d'Angleterre entendait montrer qu'elle seule était la véritable héritière en ligne directe de la succession apostolique. D'où, après la restauration de la monarchie en 1660, le considérable développement des études patristiques en Angleterre. Or, en utilisant toutes les ressources de cette culture patristique à des fins antiscrituraires, Toland coupe à la racine cette quête de fondement censée légitimer l'institution épiscopale anglicane.

Première conséquence : Toland met fin à l'humanisme renaissant (p. 6 et 65-66). Si l'on suit en effet la caractérisation de l'humanisme proposée par Anthony Grafton, on peut dire que le projet de « canoniser » la littérature apocryphe au moyen de la critique savante est comme un « avatar ludique des ambitions critiques de l'érudition érasmienne » (p. 6).

Deuxième conséquence : en usant de la critique savante comme d'une arme de « faussaire », Toland plonge dans une grave crise d'identité la critique biblique anglicane, ainsi qu'en témoignent les réactions de Richard Bentley ou de Francis Hare (p. 100-105). La critique se trouve en effet acculée à une alternative désastreuse : soit abandonner la critique biblique, mais cela reconduit alors vers le recours à la tradition prônée par les catholiques ; soit la renforcer, mais si l'intention d'un tel renforcement n'est pas pieux, alors le risque devient celui de l'athéisme (p. 50-53).

Troisième conséquence : l'historicisation pratiquée par Toland entend établir la véritable signification historique du « dessein originel du christianisme » (*Nazarenus*, préf., p. 117), et montrer l'absurdité de la représentation de l'histoire universelle des hommes comme Histoire sainte (p. 75, 77-78 et 97). L'histoire des juifs et des mahométans ne doit plus être insérée dans un schème théologique qui lui assignerait une place conforme au sens que le clergé chrétien lui attribue : elle doit au contraire être considérée comme relevant des lois ordinaires de l'histoire des hommes et du droit commun de l'enquête historique. Juifs et mahométans n'étant plus définis par une fonction qui tendrait à résorber leur humanité dans l'*exemplum* de l'endurcissement et de l'obstination, l'enquête historique cherche à dévoiler l'esprit originel de l'Évangile : constituer une « union sans uniformité » entre juifs, mahométans et gentils (*Nazarenus*, préf., p. 117). Cette « théologie historique », et « tolérante », ainsi que l'appelle Champion (p. 77-78, 97 et 102), permet de résoudre les « fausses » difficultés du christianisme : concilier Pierre et Paul sur la question de la circoncision et des autres prescriptions de la loi juive ; concilier Paul et Jacques en ce qui concerne la foi et les œuvres ; établir une parfaite concordance entre l'Ancien et le Nouveau Testament. En conférant aux apocryphes une dignité égale aux écrits canoniques et en attaquant le paulinisme (p. 58 et 68-69), Toland crée donc les conditions d'une nouvelle histoire des commencements du christianisme.

Mais l'intention de Champion est de montrer aussi pourquoi la stratégie antiscrituraire de Toland est politique. Si l'opération majeure du *Nazarenus* consiste bien à « déthéologiser » l'autorité de la Bible, en particulier des écrits canoniques néotestamentaires, il faut comprendre qu'une telle perspective vise en même temps

à dénoncer les théories politiques du droit divin (*de jure divino*). En théologie comme en politique, l'opération qui est au cœur de l'édification et du développement de toute autorité est bien la même : elle consiste toujours à construire du canonique par opposition à de l'apocryphe. Dans cette perspective théologico-politique, la méthode suivie par Champion se révèle particulièrement féconde lorsqu'elle souligne le caractère décisif de l'activité d'éditeur (au sens français du terme) de Toland (p. 15-39). À un moment où de nombreux efforts étaient faits en Angleterre pour protéger la théorie du droit divin, la décision de Toland de rééditer l'*Eikonoklastes* de John Milton (d'abord de façon anonyme au début des années 1690, puis de façon publique en 1697-1698) a joué un rôle de première importance. Dans l'*Eikonoklastes*, Milton réfutait comme apocryphe l'*Eikon Basilike* et l'analogie qui y était construite entre légitimité de l'autorité royale et légitimité de l'autorité des écrits bibliques canoniques. Champion montre comment Toland, tout en incorporant Milton dans les rangs des républicains, va à partir de là radicaliser la stratégie de l'auteur de *Paradise lost*, mais en l'inversant complètement (p. 22) : Toland n'oppose pas le canonique à l'apocryphe ; il brouille totalement les frontières qui sont censées les séparer. Cet objectif éclaire du même coup la seconde Lettre du *Nazarenus*, consacrée à l'analyse historique de la fondation du christianisme sur les îles Britanniques par la secte des culdéens : prolongeant « *his early Miltonic attempt* » (p. 73), Toland y critique la pseudo-authenticité du papisme romain, mais aussi la pseudo-divinité de la monarchie anglaise et de l'autorité ecclésiastique anglicane.

Dominique WEBER

Céline SPECTOR, *Montesquieu, les « Lettres persanes »*. De l'anthropologie à la politique. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 11,5 × 17,5, 123 p., bibliogr. (Philosophies, 84).

L'étude des mœurs et de la sociabilité au xviii^e siècle, en tant que notions qui rendent l'autonomie de la réflexion politique précaire, est actuellement à l'honneur (dans le prolongement des travaux de John G. A. Pocock et d'Albert D. Hirschman, par exemple).

Céline Spector se propose dans cette optique de retrouver l'importance de l'articulation de l'anthropologie à la politique chez Montesquieu. Choissant de se limiter aux *Lettres persanes*, elle y dégage un modèle de lecture marquant une étape autonome de l'œuvre, mais annonçant ses développements ultérieurs. La perception de la société des *Lettres persanes* figure comme un cas particulier de la généralisation effectuée plus tard dans l'*Esprit des Lois* : déjà on observe comment un type de gouvernement (une nature) est relié à son principe, ou ressort passionnel (à savoir, le despotisme à la crainte et la monarchie à l'honneur), c'est-à-dire comment la « doctrine politique » se pense en référence à une « conception du lien social », lui-même « indissociable d'une théorie des passions » (p. 5).

Cette analyse de l'œuvre se déploie selon deux dimensions. Tout d'abord, une dimension « verticale » fait que, par une succession de points de vue toujours plus

pénétrants, on passe de ce que Spector appelle une « logique » à une autre, c'est-à-dire d'un niveau d'interprétation de la réalité sociale à un autre. Le suivant explique le précédent de façon plus profonde sans annuler son intérêt et son autonomie.

Il y a premièrement le point de vue le plus superficiel, celui où domine l'*apparence* dans laquelle se donnent d'abord les rapports sociaux, décalage permanent entre ce qui est montré et ce qui est ressenti. On plaît pour mieux dominer. Ce point de vue est le terrain d'exercice privilégié de la satire sociale. Exploitant le thème classique de l'opposition de l'être et du paraître, Montesquieu décrit à travers le regard « naïf » de ses narrateurs les façons dont, tant les Parisiens que les Persans, simulent et dissimulent (hypocrisie, artifice, mauvaise foi, etc.). Évoquant son attachement pour la vertu de sincérité (p. 21-25), il ne s'arrête cependant pas à une rigide dénonciation du mensonge social et de la tyrannie de l'opinion. Il prend même la défense de la politesse qui facilite le commerce, soulignant la douceur d'une civilisation où l'on pratique un art de plaire qui n'est pas forcément l'art de séduire. Il faut distinguer la politesse propre à chaque nation, particulière et souvent excessive, de la politesse véritable et universelle, qui prolonge la nature en la raffinant et exprime une véritable disposition intérieure (p. 26-27).

Puis une analyse qui va derrière les apparences détermine en quoi cette logique est expliquée par celle, plus profonde, de la *différenciation* et de la *distinction* que recherche chaque individu pour s'affirmer. Cette visée universelle du pouvoir est le principe explicatif des apparences polies et plaisantes des relations sociales. Elle définit l'homme à l'état social. Faute d'exercice des vertus guerrières, ce sont la réputation, la richesse, le talent, qui, de façon réelle ou imaginaire, décident chez les hommes de cette grandeur toute relative et différentielle, et ce par l'entremise controversée des femmes. S'il y a une déréalisation des grandeurs, ce n'est une fois de plus pas une simple condamnation à laquelle se livre Montesquieu. Il théorise un nouveau type de grandeur, industrielle, qui supprime avantagusement la précédente et il plaide pour la circulation des richesses. Cependant, la vigilance doit se porter sur la façon dont la grandeur est attribuée, et sur la distance entre les qualités réelles (vertu active de bienfaisance, sincérité du noble à l'égard du Prince) et les honneurs accordés. Quant à une éventuelle disposition des hommes aux bons offices et à la sociabilité (compensant cette soif universelle de se distinguer), Montesquieu la subordonne au type de régime en place : plus l'État est grand et régi par la crainte, moins cette disposition se fait connaître, et il faut alors des expédients à la vertu.

De la phénoménologie des rapports sociaux à l'anthropologie sous-jacente, nous passons ensuite au troisième stade, qui est l'organisation systématique de ces données anthropologiques : cette passion de la différenciation est le ressort, l'instrument d'un pouvoir souverain qui l'utilise en faisant désirer et en distribuant les marques d'honneur. Pour s'approprier ces marques distinctives, les individus entrent dans le système de la *domination* qui organise et fédère les soifs particulières de différenciation. Ils sont ainsi instruments et acteurs du système politique qu'ils entretiennent. La question décisive portera sur la source de ces distinctions : est-elle unique (le souverain Louis XIV ou le maître du sérail), ou plurielle (tient-on compte du mérite, de la vertu, de la naissance?) ?

Par cette succession de points de vue, le lecteur est invité à retrouver la pensée politique de Montesquieu dans ce roman épistolaire qui se donne d'abord comme concert de voix et de points de vue hétérogènes.

Mais se contenter de ces trois logiques serait réduire la réalité politique à l'homogénéité, alors que l'ouvrage présente déjà une théorie de la différence entre régime despotique et régime modéré. Spector reconstruit la comparaison entre Paris et le sérail. Autant il ne faut pas céder trop vite aux différences *apparentes*, qui donnent le sérail comme un lieu mensonger et Paris comme le lieu où les individus s'exprimeraient en liberté, puisqu'on retrouve partout des pratiques prudentielles de simulation et dissimulation, et une même nature humaine, autant il faut souligner quand elles sont décisives, les différences *politiques* réelles qui distinguent les régimes modérés des régimes violents. Tous les gouvernements ont un ressort passionnel qui anime les individus de façon plus ou moins consciente, et en fait les parties d'un système qu'ils ne peuvent contrôler. Mais selon que ce ressort est la crainte ou l'honneur, le gouvernement sera liberticide ou non. Les gens du sérail sont forcés de mentir, leurs actes sont pervertis par la crainte, et commis mécaniquement. Le pouvoir qui utilise les hommes comme des possessions se confond dangereusement avec le pouvoir domestique. En revanche, l'attachement d'un homme à l'honneur, ce bien imaginaire, ce préjugé, représente pourtant un « ferment de liberté » (p. 83). L'homme d'honneur obéit au souverain sans être servile, et ne peut jamais lui appartenir totalement. D'une part, l'honneur est un ressort politique plus efficace que la crainte (qui paralyse et s'autodétruit), si c'est au véritable honneur et non à des objets arbitraires que l'on distribue *les* honneurs pour mouvoir les ambitions ; de l'autre, il ne peut jamais être totalement maîtrisé par le souverain, car il est précisément honneur, irrationalité qui a ses lois et n'accepte pas tout. La liberté et le pouvoir sont maintenus de concert. En d'autres termes, l'obéissance est soit servile et mécanique dans le despotisme, soit douce chez les hommes « conduits de leur propre gré ». À cet égard, la comparaison entre Paris et le sérail est remise en question, car le régime de Louis XIV laisse voir le début d'un gouvernement despotique. Dépendant du roi seul, les marques distinctives ne sont plus distribuées selon le mérite réel. Aussi faut-il voir dans les *Lettres persanes* la présence d'une critique politique et l'engagement historique vis-à-vis de la situation française. Or la dénonciation à demi-mot du pouvoir absolu est doublée chez Montesquieu, d'après Spector, d'un engagement de Montesquieu pour la solution aristocratique (Fénelon, Boulaingilliers et Chevreuse), favorable à une monarchie modérée, équilibrée. On est en deçà de tout débat anachronique sur l'éventuel « libéralisme » ou au contraire sur le « conservatisme » de l'auteur.

Le critère de démarcation entre bons et mauvais régimes réside dans la façon dont la nature y est développée, exprimée, ou au contraire niée et violentée. Cette nature se déploie en désirs, penchants, inclinations, en particulier sexuels, lesquels ne sont pas contraints sans risque. Le gouvernement le plus parfait est celui où les hommes sont conduits selon leurs penchants « à moins de frais » possible (p. 90). Il s'agit d'optimiser les gains (obéissance) en fonction des coûts (contraintes subies). Le pouvoir despotique en revanche, augmentant la crainte sans profit, se menace lui-même, et retourne contre lui les passions et la nature. De façon rétrospective, la nature devient donc le fil directeur de cette étude (p. 20-23, conclusion), et c'est plutôt dans le traitement de ce thème que Montesquieu est moderne. Indépendante d'un hypothétique donné ou d'une inaccessible origine, la nature est juste (tant chez les hommes que dans un gouvernement) ce qui, s'alliant à la raison, est susceptible

d'une plus ou moins bonne expression, c'est-à-dire d'une stabilité et d'un développement viable. Loin de s'opposer à l'art et à la civilisation, elle peut s'y unir de façon heureuse. Elle résiste à la corruption politique, car elle a des forces suffisantes pour ne pas périr. Elle semble surtout corrélatrice de la liberté politique, définie ici comme la latitude laissée à la nature pour s'exprimer. Le despotisme destiné à se détruire est le régime antinaturel par excellence, selon cette conception moderne de la nature. Au contraire, dans la monarchie, les hommes restent libres en pouvant toujours souscrire ou non à ce ressort passionnel de l'honneur.

Par ailleurs, un régime reste libre là où une marge de manœuvre est possible ; la source des pouvoirs et des distinctions n'est alors pas unique, nivelée, mais plurielle, et sujette à un équilibre. L'honneur et la grandeur individuelle restent possibles dans un régime modéré car ils s'expriment dans les honneurs au lieu de s'y opposer comme dans le despotisme. Aussi la distinction s'avère ultimement utile au maintien de la liberté politique. Mais le nivellement, auquel aboutissent l'unicité de la source du pouvoir et l'absence d'ancrage des distinctions dans des qualités réelles, avilit la noblesse qui n'en est plus que le produit et ne peut plus constituer de contre-pouvoir. C'est ainsi que Montesquieu se rattache clairement à la résistance aristocratique parlementaire plus qu'à un véritable libéralisme, étant soucieux que la noblesse retrouve son principe, l'honneur.

Au terme de cette lecture féconde des *Lettres persanes*, on apprécie surtout la mise en valeur de la modernité de Montesquieu, claire non pas tant dans ses positions politiques que dans sa façon de poser à nouveaux frais des problèmes tels que la présence en politique de la nature, et d'analyser comme ressorts de nouvelles façons de gouverner, ce qui a pu être simplement décrié ou dénoncé par d'autres auteurs (le luxe, la soif de réputation, etc.). On peut juste regretter que le rapport véritable entre les trois logiques soit moins expliqué que ne l'est l'axe comparatif entre régime despotique et régime modéré. En effet, si leur enchaînement dans un mouvement régressif est très clair, peut-être leur dite « autonomie » est-elle plus délicate. Peut-on notamment décrire les apparences sociales sans repérer déjà la soif de distinction des individus ? Par ailleurs, le sujet de ces différents points de vue pose problème : on se demande si le souverain par exemple est conscient de sa place privilégiée dans le système de la domination. De même pour la liberté que procure l'attachement à l'honneur : faut-il ramener la liberté politique qu'il permet à l'idée que s'en font les sujets ? En d'autres termes, la liberté des régimes monarchiques est-elle juste une impression de liberté ? Peut-être fallait-il souligner ce problème auquel, certes, seul *l'Esprit des Lois* répondra.

Gabrielle RADICA

Armand FARRACHI, *Rousseau ou l'état sauvage*. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 13,5 × 20, 127 p. (Perspectives critiques).

L'auteur se propose de rendre compte de la modernité de l'œuvre de Rousseau, et cela « depuis notre époque plutôt que de la sienne » (p. 8), ainsi qu'en témoigne, par

exemple, le lien établi entre l'état de nature rousseauiste et la sensibilité écologique contemporaine (p. 69-70). Le livre se compose de cinq essais : le premier ainsi que le dernier s'attachent à l'écrivain, aux différentes « postures » qu'il a adoptées, et donc à la partie autobiographique de l'œuvre. Évoquant l'adoption significative de l'habit d'Arménien ou la pensée du complot, la dernière analyse s'attache à ce que l'on doit appeler la *volonté* de rupture et d'isolement de Rousseau, et offre ainsi une belle analyse de la solitude (qui n'a bel et bien « de sens qu'au centre du monde », p. 114-116).

Les trois textes centraux se tournent plus résolument vers le « système » philosophique et la politique qu'il entraîne, et montrent les malentendus auxquels ils ont pu donner lieu, notamment chez Kant et les révolutionnaires français. Ce sont principalement ces pages qui justifient le titre donné à l'ensemble : l'état « sauvage », à égale distance du pur état de nature et des lumières « funestes » de l'homme civil, représente, d'après le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, t. III, p. 171), un équilibre qui dut être « le meilleur à l'homme » : « [...] le genre humain était fait pour y rester toujours. » On apprécie dès lors l'effort de l'auteur pour rendre sensible ce qui sépare Rousseau de la pensée des Lumières et de l'idéologie naissante du progrès. Cette dernière notion se présente alors sous la figure, ambivalente chez Rousseau, de la perfectibilité. On relève ici et là néanmoins quelques imprécisions. Ainsi, la citation donnée p. 47 (Émile « connaît les rapports essentiels de l'homme aux choses, mais nul des rapports moraux de l'homme à l'homme ») n'a pas le sens que lui prête Armand Farrachi, qui l'extrait arbitrairement d'un développement plus complexe dont elle ne représente qu'une étape. Plus généralement, le modèle de la nature joue dans des contextes différents qui n'ont peut-être pas été suffisamment explicités. Il n'est pas sûr que la société doive, selon Rousseau, s'organiser « comme une famille élargie, une sorte de grande tribu » (comme l'affirme l'auteur p. 75). Compte tenu du principe de non-rétrogradation, il est en revanche certain que l'art doit prendre le relais d'une nature défaillante, comme nous trouvons par exemple dans ce passage : « Montrons [...] dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature » (voir *ibid.*, t. III, p. 288).

Dans cette perspective, peu convaincante nous semble être la tentative, développée dans le troisième essai, « Âge de pierre, âge d'or », de vérifier l'intuition de Rousseau concernant l'état de nature en prétendant lui donner un fondement objectif et historique, et en la mettant en relation avec les acquis récents de l'archéologie, de l'ethnologie et de l'économie (p. 53). C'est là, nous semble-t-il, détourner le sens explicite que Rousseau attribue à sa recherche, qui est censée reproduire sur le plan moral le geste accompli par les physiciens, et non pas se fonder sur du « vide » (expression utilisée p. 51) : « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels [...] et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *ibid.*, t. III, p. 132-133). Ainsi l'état de nature est-il anhistorique par définition, mais il est nécessaire d'en avoir une notion pour réduire la question « à son véritable état » et bien juger de l'état présent (voir *ibid.*, préf.,

t. III, p. 123). Rousseau n'a cessé de distinguer soigneusement les questions de fait du plan du droit, seul en cause dans la recherche des « fondements réels de la société humaine ». La distinction est reprise dans *Guerre et état de guerre* (voir *ibid.*, t. III, p. 603), et répétée dans le *Contrat social*, auquel elle confère d'ailleurs un statut problématique (voir *ibid.*, t. III, p. 360 : les clauses du contrat n'ont « peut-être jamais été formellement énoncées [...] »).

Dans cet essai s'exprime ainsi une libre approche de la pensée de Rousseau, où se livrent avant tout une subjectivité et une sensibilité revendiquées dès l'introduction (p. 7).

Géraldine LEPAN

Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. I : Le pouvoir souverain et la vie nue*. Trad. de l'italien par Marilène RAIOLA. Paris, Seuil, 1997. 14 × 20,5, 217 p., bibliogr., index (L'Ordre philosophique).

L'importance de cet ouvrage tient à la radicalité de la critique à laquelle il soumet l'ensemble de la tradition politique occidentale. Cette critique s'enracine dans l'analyse du paradoxe inhérent au concept de souveraineté. Soit la remarque de Carl Schmitt : « Le souverain est, dans le même temps, à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre juridique. » Régie par la structure de l'exception, la souveraineté ne fait pas que s'exclure de l'ordre juridique. En affirmant que la loi est, en son fondement, en dehors d'elle-même, elle intériorise ce qu'elle exclut dans la forme, réelle et positive, d'une exception. En ce sens, excepter, ce n'est pas simplement exclure, rompre toute relation entre le cas considéré et la norme qui devrait s'y appliquer ; mais c'est plutôt créer une région incertaine à partir de laquelle l'ordre normatif devient possible — une région qui valide la norme en vertu même de sa suspension, laquelle consiste bien moins en l'absence de lien, qu'en la forme paradoxale d'un lien qui serait un non-lien, puissance secrète où vient puiser tout lien possible. En d'autres termes — telle est la voie d'accès à la nouvelle analytique du pouvoir que Giorgio Agamben s'efforce, après Michel Foucault, de mettre en œuvre —, il faut rendre la souveraineté à son geste originaire : celui de l'exception comme *désapplication* de la norme. À cette forme de relation, nul nom ne convient mieux que l'ancien terme germanique de *ban*, dans sa double acception d'exclusion de la communauté et de commandement du souverain. Mettre au ban, *abandonner*, c'est constituer un dehors que la loi intériorise comme tel. C'est ouvrir un espace qui n'est ni pur chaos, ni pure détermination normative, mais zone d'ombre où la puissance normative s'engendre dans l'acte même de son retrait, de sa désapplication.

Pour pénétrer dans cette région, les couples conceptuels dont nous disposons d'ordinaire — violence et droit, ordre et chaos, *phusis* et *nomos*, nature et culture — s'avèrent foncièrement inadéquats. Ce n'est pas seulement qu'en elle ces antonymes

deviennent indistincts, c'est surtout qu'une telle indistinction caractérise le lieu à partir duquel leur opposition même devra être repensée. S'il est vrai qu'au principe de la souveraineté, le dedans et le dehors se recouvrent, alors il faut dire aussi que l'ordre juridique ne s'institue que sur la base d'une indistinction première, socle ambivalent du pouvoir et condition profonde de son efficace. Une hésitation survient pourtant : s'agit-il bien du pouvoir, ou plutôt de la puissance, définie justement par Aristote comme puissance de passer à l'acte *et* de ne pas passer à l'acte, puissance d'actualisation *et* de suspension ? Pour Agamben, l'hésitation n'a pas lieu d'être. Le pouvoir souverain enveloppe l'intégralité du pouvoir, et il est vain de vouloir faire, à l'image de Toni Negri dans *Le Pouvoir constituant* (trad. franç. Étienne Balibar et François Matheron, Paris, Presses universitaires de France, 1997), de l'opposition du pouvoir constituant au pouvoir constitué un point d'excès par rapport au principe de souveraineté. Si la séparabilité entre puissance et pouvoir peut être conçue, ce ne peut être que sur un plan ontologique, à partir d'une redéfinition du concept même de puissance développé en marge du modèle aristotélicien de l'actualisation, sur une ligne qui va de Spinoza à Deleuze. Pessimisme politique et optimisme ontologique, est-on tenté de conclure. Quant au second, et à sa capacité d'inverser le premier, il est ici plus annoncé qu'étayé et construit. Et c'est vers un livre à venir que tendent les indications données sur ce sujet.

Il est vrai qu'une question plus urgente se pose au terme du parcours topologique centré sur la structure formelle de la souveraineté : quelle est, non plus la forme, mais l'*élément* originaire de la politique, la matière que le principe de souveraineté vient capturer dans les rets de l'abandon ? Qu'est-ce qui, littéralement, est mis au ban, inclus dans l'ordre politico-juridique sous la forme d'une exclusion ? De Arendt, et surtout de Foucault, Agamben retient l'éclairage porté sur le lien intrinsèque qui s'est noué dans la modernité entre l'élément de la vie et la relation de pouvoir. Chez Foucault toutefois, ce lien ne se dégageait que sur fond d'une dualité interne au pouvoir lui-même : le biopouvoir n'était apparent que pour une analyse qui s'était résolument détournée des formes institutionnelles de la loi et du principe de souveraineté pour se porter vers des pratiques sociales, rapports de forces mouvants et instables actualisés par les savoirs-pouvoirs psychiatrique, médical, éducatif ou carcéral. Selon Agamben, la question d'une conception unitaire du pouvoir reste alors ouverte, en même temps que se trouve indiquée sa visée : celle du « point de jonction caché entre le modèle juridico-institutionnel et le modèle biopolitique », point de jonction qui n'est précisément rien d'autre que l'exception souveraine qu'on a décrite, en tant qu'elle porte essentiellement sur la vie et se marque par la constitution d'un corps biopolitique. On soulignera que cette visée induit un écart par rapport à l'historicisation foucaldienne, puisqu'elle suppose que « la biopolitique est au moins aussi ancienne que l'exception souveraine ». « Au moins aussi ancienne » signifie plus précisément ici : coextensive et originaire. À la structure originaire de la politique correspond l'élément originaire de la vie nue, pure vie biologique qui est l'objet même de l'exception.

C'est en un concept-limite du droit romain archaïque que s'explicite le sens de ce dispositif. L'*homo sacer* désigne celui dont la vie est prise dans une double détermination apparemment contradictoire, qui d'un côté la soustrait au sacrifice, et de l'autre la soumet à la possibilité d'être supprimée par quiconque impunément. Pour Agamben, la solution à la contradiction réside dans la structure de l'exception elle-

même, laquelle s'applique doublement, la vie nue étant simultanément exposée à la mort suivant la règle de l'*impune occidi*, et exclue des formes instituées du meurtre rituel. À nouveau, c'est la relation d'abandon qui caractérise l'inclusion exclusive qui se réalise ici. L'individu mis au ban, c'est évidemment le « bandit », celui dont l'ancien droit germanique qualifiait expressément la vie de sacrée, soumise à la mort et exclue de la loi. Mais c'est aussi, symétriquement, le souverain lui-même, comme le montre Agamben par une lecture critique d'Ernst Kantorowicz qui vise à rétablir une continuité entre la consécration impériale romaine et les cérémonies funéraires des rois de France. Dans les deux corps infiniment distendus du bandit et du souverain, c'est encore la souveraineté qui s'exprime dans ce qu'elle a de principal : processus de captation de la vie et de son exposition absolue à la mort.

Figure de la vie prise dans le ban souverain, l'*homo sacer* « garderait ainsi la mémoire de l'exclusion originaire à travers laquelle s'est formée la dimension politique » (p. 93). Dès lors une question se pose qui rejoint celle de savoir ce qu'il en est des analyses foucaaldiennes dans la nouvelle analytique du pouvoir proposée par Agamben : qu'est-ce qui, véritablement, peut être dit moderne, caractéristique de la modernité comme telle, s'il est vrai que biopolitique et principe de souveraineté sont ensemble impliqués dans l'origine du politique que l'*homo sacer* a rendue visible ? À cette interrogation, l'auteur apporte une réponse qui confère à son propos, en dépit de la déshistoricisation du biopolitique dont il procède, une pertinence à la fois philosophique et historique : ce qui est moderne, c'est que, selon le mot de Benjamin, l'exception soit devenue la règle. Par là s'énoncent deux événements : le fait que la zone d'indistinction qui sous-tend l'ordre politico-juridique émerge à la surface au point de se confondre avec lui ; et le fait que l'objet de l'exception souveraine se convertisse en son sujet, la vie n'étant plus captée secrètement mais érigée en point d'application privilégié du pouvoir. Du même coup, l'*homo sacer* change de statut : non plus figure marginale de l'organisation sociale confinée aux deux pôles du souverain et du hors-la-loi, mais condition normale et commune, qualification virtuelle de tout sujet.

La charge critique de ce constat est considérable. À l'aune de la diffusion de la figure de l'*homo sacer*, sous le double chef d'une exposition inouïe à la mort et d'une sacralisation non moins inouïe de la vie biologique, les régimes totalitaires et démocratiques modernes dévoilent leur point de contact insoupçonné, cause des retournements dont l'histoire nous a rendu témoin. Que les droits de l'homme eux-mêmes, en tant qu'ils font de la naissance le porteur explicite de la souveraineté, constituent un jalon décisif de l'affirmation et de la mise en œuvre de la biopolitique, c'est ce que démontre Agamben en s'appuyant à nouveau sur Arendt. Quant aux régimes totalitaires, leurs réalisations les plus « inhumaines » ne sont pas pour autant hétérogènes à ce complexe pratico-théorique : elles le projettent seulement à son extrême limite, faisant de la vie biologique ce sur quoi, à tout instant, peut s'exercer la décision souveraine. C'est en philosophe du droit que l'auteur évalue alors le sens politique du régime nazi et de l'institution des camps de concentration : isolant leur noyau juridique, il révèle leur appartenance souterraine à la politique occidentale considérée suivant l'inclination biopolitique qui la définit essentielle-

ment — et qui la commande en permanence, dès lors que l'exception est devenue la règle.

Bruno KARSENTI

Jean-Christophe MERLE, *Justice et progrès. Contribution à une doctrine du droit économique et social*. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 15 × 21,5, 256 p., index (Droit, éthique, société).

L'ambition de l'ouvrage de Jean-Christophe Merle est de réconcilier justice sociale et progrès économique, considérant que libéralisme politique et socialisme démocratique, par-delà leur opposition, ont en commun le souci de l'efficacité comprise comme progrès de la productivité et celui de la justice comprise comme réalisation du principe « à chacun le sien ». Ce principe se traduit par l'égalité des hommes « dans leurs rapports mutuels eu égard à la liberté humaine et en ce qui concerne cette même liberté » (p. 22) et s'incarne dans une liste restreinte de normes suprapositives, c'est-à-dire qui devraient s'imposer aux droits positifs en vigueur.

Cette réconciliation suppose que soient surmontées les insuffisances conceptuelles léguées par l'histoire, en particulier que la justice sociale ne soit pas considérée comme extérieure à la propriété privée, au risque de vouloir nier cette dernière, et par là même de menacer l'intégrité de l'homme ou de cantonner les correctifs nécessaires dans une conception éthique de la solidarité, hors de la sphère du droit. La théorie de la propriété devra donc produire une définition de ce droit qui prenne directement en charge les critères et principes de justice. À partir de quoi, Merle se propose de fournir les éléments d'un « système des droits économiques et sociaux » en opérant une lecture critique des classiques du Droit naturel moderne et en s'inspirant de la pensée de Fichte.

La première partie de l'ouvrage, particulièrement stimulante, s'attache donc à montrer les limites de la théorie classique de la propriété, qu'elle soit fondée sur le droit du premier occupant ou sur l'acquisition par le travail. Aucune de ces deux options ne parvient à fonder le droit de propriété privée en assurant la justice. Du côté de la théorie du droit du premier occupant, des limitations au droit de propriété privée sont bien sûr envisagées, mais ces dernières n'assurent que la sécurité de la communauté et la subsistance minimale de chacun de ces membres, pas l'égalité dans l'exercice de la liberté individuelle. Cette théorie se heurte à l'inégalité des droits acquis qu'elle ne fait au fond que conforter. La justification de l'acquisition du droit de propriété par le travail ne constitue en rien un correctif à cette lacune puisque « pris en eux-mêmes, l'occupation et le travail ne se contredisent point, mais constituent les moments d'un même processus » (p. 91).

La démonstration est érudite, passionnante. Certes, on pourra relever que certaines lectures, celles de Locke ou de Rousseau, sont orientées de façon à souligner leur échec à résoudre le problème. On pourra objecter que le devoir moral chez l'un, la limitation et le contrôle politique de la communauté — par le moyen du droit — chez l'autre ne sont pas extérieurs à la définition même du droit de propriété, et

qu'une confrontation plus positive entre ces théories et celle défendue par l'auteur eût été des plus intéressante. Reste que le raisonnement rigoureusement mené conduit à une forte conclusion : « [...] ni le droit de premier occupant ni le droit d'acquisition par le travail ne permet de satisfaire l'intention qui préside pourtant à l'introduction de la propriété, à savoir assurer à chacun les fruits de son travail, et plus généralement le résultat de son action libre » (p. 119).

Merle voit deux raisons à cet échec :

— Ces théories ne remettent pas en question l'acquisition primitive, quelque injuste qu'elle soit. « Le droit primitif évince le droit originel » (p. 127).

— Elles font de la propriété un rapport direct absolu d'une personne à une chose, sans considération du rapport d'une volonté à ses fins et ses moyens (qui ne sont pas nécessairement des choses), ce qui élimine « la question de ce que commande la justice au sujet des relations entre les hommes » (p. 129).

La critique du conservatisme de la doctrine des droits acquis emporte l'adhésion, mais c'est sans doute le refus de toute référence à l'objet dans la définition de la propriété qui retient le plus l'attention et constitue un des points théoriques les plus difficiles, donc les plus discutables de cette théorie de la propriété : faut-il nécessairement s'inscrire dans une perspective subjective, et considérer la nature du droit de propriété comme indifférente à l'objet approprié pour réconcilier justice et propriété ? Les arguments développés pour nous en convaincre ne sont pas définitifs, mais se prêtent à une importante discussion.

Dans la deuxième partie, Merle va donc s'employer à dépasser ces deux limites, suivant en cela la pensée de Fichte. D'après Fichte, le droit originel de chaque individu englobe potentiellement le monde sensible, mais ce n'est là qu'un droit d'appropriation, le droit de propriété n'est acquis que par la formation de la matière : « [...] la propriété ne porte plus sur une chose, comme le suppose toute possession, mais sur la *sphère d'activité du sujet* [...] il s'agit d'un véritable renversement copernicien dans la théorie de la propriété » (p. 154). De plus, l'absence de distinction entre droit d'appropriation et droit de propriété enlève sa valeur normative à l'acte d'appropriation proprement dit. Nous sommes d'emblée propriétaires de la sphère définie par nos fins » (p. 155).

Les deux causes de l'échec des théories classiques seraient donc dépassées par Fichte : en définissant le droit originel de propriété comme propriété absolue de ma sphère d'action et en affirmant le principe de l'égalité des sphères d'action, une définition du droit de propriété qui prennent en charge *de l'intérieur* une théorie de la justice devient possible.

Pour assurer l'égalité des sphères d'action, Merle, à la suite de Fichte, propose que l'État garantisse aux individus la possibilité d'exercer librement leur volonté, c'est-à-dire assure le « droit au travail », précisément le droit à un travail égal pour tous. Mais au-delà de ce droit, assurer l'égalité dans l'exercice de la sphère d'activité suppose un équilibre à trouver entre liberté individuelle et garanties étatiques. L'analyse de cet équilibre fait l'objet de la dernière partie de l'ouvrage, comme théorie, qui se revendique incomplète, des droits économiques et sociaux.

De cette dernière, où préside la volonté de concilier égalité et division du travail, on retiendra que l'État doit attribuer à chacun un métier, selon ses compétences. La garantie de l'emploi autorise l'alternance entre période de formation et travail, ce qui permet la nécessaire mobilité des travailleurs et leur requalification.

Les moyens de production sont privés, et le système admet la rémunération du capital, mais celle-ci est limitée dans le temps et la distribution des moyens fait l'objet d'un contrôle de la société, de sorte que l'augmentation de la productivité dans une branche ne puisse servir au *dumping*, ou jouer contre l'emploi mais seulement à l'innovation. L'exploitation est possible, mais limitée, puisque le salarié qui peut toujours exercer l'activité assurée par l'État peut réellement vouloir travailler pour autrui. Il n'y a plus de chantage à l'armée de réserve.

Cette dernière partie convainc moins que ce qui la précède. On se heurte en effet à la difficile question de la transition du droit en vigueur vers un droit nouveau conforme aux principes énoncés. Deux voies nous sont offertes : la nationalisation moyennant juste indemnisation et la suppression de l'héritage, dans la perspective de la constitution d'un État mondial dont il nous est rapidement dit que les principes universalistes qui le fondent ne contredisent pas l'existence de communautés nationales et culturelles différentes. Peut-être faut-il attribuer la rapidité des arguments à l'ensemble de la démarche même : une théorie suprapositive du droit parce qu'elle revendique l'indépendance vis-à-vis des conditions politiques empiriques dont elle se veut l'horizon, peine à fournir une théorie de la transition, qui exige, sauf à être creuse à force d'abstraction, la prise en charge de ces conditions empiriques. Pour ce faire, il aurait fallu envisager une théorie politique du droit, et la discussion avec le Rousseau des textes politiques aurait gagné à être menée sur ce point.

Ce parti pris de ne pas prendre « pour données de départ le cadre politique et économique existant, mais des principes tels que la liberté de la volonté » (p. 179) conduit de la même manière à affaiblir la partie de la théorie de la propriété traitant des conditions d'exercice et de durée du droit de propriété. L'auteur le reconnaît : « Ces droits originels ne fournissent [...] que des prétentions qui ne valent pas de manière absolue, mais qu'il s'agit bien plutôt pour le droit d'*équibrer* » (p. 179). Il cherche cependant à déduire cet équilibre empirique de principes tellement généraux qu'ils ne peuvent qu'évoquer sommairement le véritable lieu de la question, à savoir le foisonnement, parfois byzantin et, en tout cas, irréductible au face à face entre propriété privée et État, des modes juridiques d'appropriation dont l'objet est précisément de réaliser cet équilibre. Merle évoque le reproche d'artificialité toujours fait au jusnaturalisme et pense y répondre en se défendant d'user de procédés atomistiques. Il semble bien que l'intersubjectivité fichtéenne ne parvienne pas à mettre le jusnaturalisme à l'abri de ce défaut. Comme si, quels que soient la force et l'intérêt philosophique d'une définition de la propriété juste par les principes, et il faut souligner les grands mérites de cette reformulation, sa transposition dans un système de droits ne pouvait qu'échouer. Le problème de l'application des principes rationnels dans la sphère du droit reste entier. Parce qu'il n'admet pas de solution ?

Mikhaïl XIFARAS

Jürgen HABERMAS, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*. Trad. de l'allemand par Rainer ROCHLITZ. Paris, Fayard, 2000. 13,5 × 21,5, 161 p.

Extrait de l'ouvrage récent de Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation* (Francfort, Suhrkamp, 1998), auquel s'ajoute un texte de 1999 sur l'État-nation

européen paru dans une revue allemande de théorie politique, ce livre présente une tentative de diagnostic global de la période contemporaine au point de vue des possibilités d'actions historiques qu'elle contient. Écrivant dans une langue très claire, s'adressant à un large public, ne reculant pas devant des prises de position engagées (mais aussi, contrepartie peut-être inévitable, devant les raccourcis vertigineux), Habermas vise donc deux fins : d'une part, élaborer dans ses grandes lignes un cadre interprétatif permettant de situer les évolutions récentes à l'échelle mondiale en s'appuyant pour cela sur les recherches contemporaines en sciences sociales les plus pertinentes à ses yeux, et, d'autre part, montrer que ces évolutions, malgré leur caractère souvent menaçant et décourageant, laissent des marges de manœuvre à une possible intervention politique volontariste par laquelle se réinventeraient les idéaux indépassés de liberté et de justice autrefois promus par les Lumières européennes.

Prenant position au sein des débats actuels entre historiens (François Furet, Eric Hobsbawm) autour de la nature du xx^e siècle et des périodisations qu'il convient de lui appliquer, Habermas commence par suggérer que, malgré les continuités sous-jacentes (croissance démographique, progrès technologiques) et le point de vue européocentrique que cette hypothèse implique, c'est la date de 1945 qui doit être retenue pour marquer le point de retournement essentiel du siècle. L'effondrement du nazisme a non seulement entraîné la délégitimation définitive des idéologies et des régimes contraires aux idéaux universalistes et démocratiques, mais il a surtout constitué le début symbolique d'un lent processus de prise de conscience et de libération des énergies morales qui ont fait progresser nos sociétés. D'une certaine façon, les traits les plus positifs des trois décennies de l'après-guerre — le fait que l'affrontement des grandes puissances n'ait pas débouché sur un conflit nucléaire, la construction de l'État social à l'occidentale, la décolonisation — pourraient être compris comme des conséquences lointaines de cet événement-clé. Il semble cependant que l'impulsion qui en était issue se soit progressivement épuisée, en même temps que la conjoncture globale se modifiait profondément.

C'est à l'ensemble confus de phénomènes habituellement regroupés sous le vocable de « mondialisation » qu'il faut attribuer les évolutions politiques les plus significatives de notre temps. Alors que dans son précédent ouvrage, traduit sous le titre de *L'Intégration républicaine* (Paris, Fayard, 1998), Habermas insistait plutôt sur l'originalité de l'expérience historique ouverte par l'avènement d'États multiculturels, c'est ici le dépassement de la figure de l'État-nation induit par les développements techniques et économiques qui constitue le centre de l'analyse. Habermas rappelle ainsi (p. 49-57) l'ambivalence constitutive de la figure de l'État-nation. D'un côté, il a permis une stabilisation relative des cadres de l'existence collective après la dissolution des cadres communautaires traditionnels ; il a été le théâtre de progrès très nets dans le domaine de l'équité socio-économique (où, sans remettre en question le mode de production capitaliste, il en a atténué certains effets pervers) et dans le domaine de la rationalité politique, en particulier par la mise en place de processus délibératifs de nature incontestablement démocratique. De l'autre côté — et ces rappels pessimistes distinguent nettement Habermas du républicanisme à la française d'aujourd'hui —, l'État-nation s'est accompagné de façon nécessaire de constructions identitaires (nationalistes) dangereuses et, au moins, d'un égoïsme national en totale contradiction avec les valeurs universalistes qu'il prétendait pouvoir incarner. De ce point de vue, la relativisation des États nationaux, notée par

tous les observateurs, ainsi que l'émergence sur la scène internationale de nouveaux types d'acteurs politiques (les organisations non-gouvernementales, les confédérations régionales, les minorités et les mouvements sociaux transnationaux) sont loin, en principe, de devoir être déplorées.

Le danger provient de ce que ce développement est contemporain d'un processus de destruction ou d'affaiblissement des régulations tant socio-économiques (l'État social) que politiques (l'État de droit démocratique) qui avaient permis aux hommes, pendant la phase précédente, de conserver un minimum de maîtrise politique sur leur propre histoire. Face à cette situation, et contre le néolibéralisme diffus, il convient d'abord de réactiver les arguments convaincants qui, depuis les premiers socialistes, ont réfuté la philosophie sociale du libéralisme économique « classique » : en effet, le refus d'une régulation politique énergique de l'économie constitue non seulement un facteur d'inégalités moralement inacceptables, mais prive aussi la société d'un pouvoir d'agir sur elle-même qui contrevient au projet moderne de réaliser les conditions d'une autonomie collective. De même — et ici Habermas (par exemple, p. 81) retrouve le style d'un Émile Durkheim mettant en évidence les risques d'anomie inhérents à la libération moderne de l'individu et à l'effacement des repères collectifs traditionnels —, il y a lieu de penser que la multiplication des échanges et des emprunts culturels ainsi que la relativisation post-moderne des identités ne constituent pas *en elles-mêmes* des biens au point de vue social et psychologique. Tout invite donc à rechercher comment l'idée d'une action consciente des hommes sur leur propre histoire au sein de cadres politiques stables dans lesquels ils puissent se reconnaître pourrait conduire à des réalisations concrètes adaptées aux conjonctures originales que nous connaissons.

Ce qui s'impose à l'évidence, ce sont des acteurs politiques suffisamment puissants pour peser sur le cours des choses, que ce soit par une régulation économique et sociale active ou, entre autres exemples, par une gestion adéquate des risques écologiques. Il faut donc des *institutions* à la mesure des situations de notre époque, et, malgré leurs insuffisances criantes, les organisations (officielles et non-gouvernementales) existantes en fournissent des exemples prometteurs sous certains aspects. C'est aussi la raison pour laquelle la construction européenne — à laquelle l'auteur consacre le dernier texte du recueil — constitue un projet décisif et de valeur exemplaire, même si l'horizon ultime demeure naturellement l'édification d'une société cosmopolitique.

Pourtant, l'institution n'est jamais autosuffisante. Ainsi, par exemple, une Europe sociale et politique ne saurait avoir son centre de gravité dans une administration bureaucratique ; elle devrait plutôt s'appuyer sur un espace public de délibération, dont l'engagement constituerait le ressort essentiel, et dans lequel pourraient se dérouler des processus d'apprentissage collectifs. Sur cette base, une société civile postnationale de citoyens pourvus d'une conscience politique éveillée aurait pour fonction de contrôler, d'alerter, d'informer les institutions, de leur *imposer* au besoin le traitement de problèmes dont elles ne se saisissent pas elles-mêmes spontanément. En ce sens, Jürgen Habermas se trouve sur une position assez semblable à celle d'un Étienne Balibar (*Nous, citoyens d'Europe ?*, Paris, La découverte, 2001) qui voit dans la constitution de mouvements sociaux transnationaux une des voies permettant de résoudre les problèmes posés par la crise de l'intégration nationale et par celle des projets émancipateurs « classiques ». Bref, pour l'auteur d'*Après*

l'État-nation, même s'il serait irréaliste de tout faire reposer sur l'avènement d'espaces publics qui transgresseraient les frontières des États, il est clair que les chances de succès d'institutions capables d'agir à l'échelle globale et de faire triompher l'intérêt général reposent *en dernier ressort* sur l'existence d'une « opinion publique » mondiale, ou au moins transnationale — une opinion responsable, informée, décidée, capable d'opérer des prises de conscience et des pressions adéquates sur les institutions politiques. On peut affirmer que cette existence constituera la précondition la plus importante en vue de la mise en place de régulations efficaces à l'échelle mondiale et de leur succès. Cependant, en argumentant dans ce sens, Habermas se voit exposé à une objection réaliste qu'il tend, sans la méconnaître (ce qui explique sa prudence à propos de la valeur actuelle de la construction européenne), à sous-estimer : pour que se mette en place ce cercle vertueux d'une société civile active et responsable, imposant à des institutions seules en mesure de s'y confronter la prise en compte de problèmes et de crises, il faut qu'existent déjà des institutions qui ne soient pas trop irrationnelles et des opinions publiques qui soient à peu près à la hauteur des exigences d'une délibération politique digne de ce nom. L'optimisme raisonné d'Habermas, sa confiance dans l'existence d'un potentiel sous-exploité qui permettrait aux sociétés d'accroître, malgré tout, leur puissance d'autodétermination rationnelle trouvent peut-être ici leurs limites : supposant qu'une bonne partie du chemin a été parcouru, il nous laisse dépourvus, tant du point de vue théorique que pratique, devant la possibilité, malheureusement pas seulement imaginaire, que, dans certains cas, ces conditions préalables ne soient pas du tout réunies, et ainsi que la synergie dans laquelle il place ses espoirs ne puisse sortir du statut d'une norme idéale et abstraite.

Ouvrage de synthèse et d'engagement, *Après l'État-nation*, qui ne relève à proprement parler ni de la philosophie ni des sciences sociales, mais plutôt de l'essai politique, voudrait surtout servir à orienter le jugement et l'action du public, à éclairer le citoyen responsable face à un présent historique devenu incertain, conformément à un projet qu'Habermas conçoit et illustre depuis longtemps. Malgré la sélectivité inévitable de ses conclusions, ce petit livre ne constitue sûrement pas la plus mauvaise réalisation possible de ce projet.

Stéphane HABER

Histoire des cuisiniers en France XIX^e-XX^e siècle

Alain Drouard



Si depuis une trentaine d'années la gloire et le prestige entourent les grands chefs français, l'histoire des cuisiniers ne se confond pas avec celle des cuisiniers les plus célèbres. Le monde des cuisines comprend en effet plusieurs catégories d'«ouvriers» et d'acteurs : à côté des cuisiniers de la restauration commerciale, il y a les cuisiniers de maison bourgeoise et les cuisiniers de la restauration collective. Si importantes qu'elles soient, ces distinctions n'ont pas empêché les cuisiniers de lutter ensemble pour changer leur statut dans la société.

Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, la condition de l'immense majorité des chefs et des cuisiniers était celle de domestiques ou d'employés. Dans les restaurants les chefs étaient placés sous l'autorité des restaurateurs, propriétaires des restaurants et des maîtres d'hôtel qui dans les salles étaient au contact direct de la clientèle. Les chefs et les cuisiniers ont été longs à s'affranchir de cette double tutelle et à gagner leur indépendance. Ils ont cherché à la fin du XIX^e siècle à faire reconnaître leur compétence et leur

qualification professionnelle puis ils sont devenus progressivement au XX^e siècle propriétaires de leurs restaurants. La médiatisation puis l'aventure de la Nouvelle Cuisine dans le dernier tiers du XX^e siècle les ont mis en relation avec d'autres mondes - le show business, l'industrie et la finance - tandis que l'industrie agroalimentaire changeait complètement les conditions et les modalités d'exercice de leur métier. Quant aux cuisiniers de maisons bourgeoises, ils ont dû attendre les années soixante du XX^e siècle pour acquérir le statut de salarié qui n'est plus seulement celui des cuisiniers de la restauration collective mais celui de la majorité des cuisiniers en France.

Fondée sur des sources et des archives inédites, cette *Histoire des cuisiniers en France* aux XIX^e et XX^e siècles est celle d'un groupe, d'un métier, d'une profession en quête d'identité et de reconnaissance.

Normalien, agrégé d'histoire, docteur ès lettres, **Alain DROUARD** est directeur de recherche au CNRS (Centre Roland Mousnier, Paris). Il s'est spécialisé dans l'histoire et la sociologie des sciences sociales. Il travaille actuellement sur l'histoire de l'alimentation à l'époque contemporaine.

Collection CNRS Histoire

17 x 24 - 192 p - 40 photos NB - br. 20 €

Pour trouver et commander nos ouvrages :

LA LIBRAIRIE de CNRS ÉDITIONS, 151 bis, rue Saint-Jacques - 75005 PARIS

Tél. : 01 53 10 05 05 - Télécopie : 01 53 10 05 07 - Mél : lib.cnrseditions@wanadoo.fr

Site Internet : www.cnrseditions.fr

Frais de port par ouvrage : France : 5 € - Etranger : 5,5 €

Pour plus de renseignements, n'hésitez pas à contacter

le Service clientèle de CNRS ÉDITIONS, 15, rue Malebranché - 75005 Paris

Tél : 01 53 10 27 07 - Télécopie : 01 53 10 27 27 - Mél : cnrseditions@cnrseditions.fr



La référence du savoir

171-172
juillet/décembre
2004

L' H O M M E

Revue française d'anthropologie

MUSIQUE ET ANTHROPOLOGIE

Avec CD encarté

Argument

Bernard Lortat-Jacob et Miriam Roving Olsen

Champ musical/champ sémantique

Gilbert Rouget, Jean-Jacques Nattiez,
Bernard Lortat-Jacob, Miriam Roving Olsen

Connaître une société par sa musique

Vincent Dehoux, Anthony Seeger, Jean Lambert,
Mireille Helffer, Dana Rappoport, Margaret Buckner

Analyse musicale, terrain, expérimentation

Stephen Blum, Gerhard Kubik,
Marc Chemillier, Nathalie Fernando

Pourquoi chanter plutôt que parler ?

Monique Brandily, Hugo Zemp

Musique, politique et institutions

Bruno Nettl, Schéhérazade Hassan
Martin Stokes, Steven Feld

Glossaire



À propos, impromptu et débat

Erwan Dianteill, Christian Béthune, Jocelyn Bonnerave,
Patrick Williams, Julien Mallet, Ameneh Youssefzadeh,
Christine Guillebaud, Gilbert Rouget, Philippe Erikson



REVUE TRIMESTRIELLE PUBLÉE PAR
LES ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES
HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES
SOCIALES

DIFFUSION Éditions du Seuil
VENTE au numéro en librairie
34

RÉDACTION Laboratoire
d'anthropologie sociale,
52 rue du Cardinal-Lemoine
75005 Paris

Tél. (33) 01 44 27 17 30
Fax (33) 01 44 27 17 66
e-mail L.Homme@ehess.fr

Revue française de sociologie

publiée avec le concours du
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

59-61, rue Pouchet 75849 Paris Cedex 17 – Tél. : 01 40 25 11 87 ou 88

JUILLET-SEPTEMBRE 2004, 45-3

ISBN 2-7080-1087-5

Sociologie de la morale et philosophie Dominique MERLLIÉ

Effets contextuels et expérience scolaire Marie DURU-BELLAT
des élèves Séverine LE BASTARD-LANDRIER
Céline PIQUÉE
Bruno SUCHAUT

Figures de la domination Danilo MARTUCELLI

Prévenir la violence dans l'activité militante Eric DOIDY

Le marché des concerts Pierre FRANÇOIS
de musique ancienne

NOTE CRITIQUE

Mouvements sociaux Lilian MATHIEU
et politique contestataire

LES LIVRES

Abonnements/Subscriptions (2004) :

L'ordre et le paiement sont à adresser directement à :

Please send order and payment to:

Éditions OPHRYS BP 87 05003 GAP cedex France

04 92 53 85 72

France :

Particuliers : 80 € (4 numéros trimestriels)

Institutions : 90 € (4 numéros trimestriels)

Institutions : 110 € (4 numéros trimestriels + supplément en anglais)

Étudiants : 60 € (4 numéros trimestriels)

Étranger/Abroad :

110 € (4 numéros + supplément en anglais/

four quarterly issues + the English selection)



APERTURE

Punti di vista a tema

indice n° 16 giugno 2004

Conflitti

Solo pace o guerra? di E.C.G.; **Ragazzi di strada. Una generazione in conflitto,** di Marco Grisigni; **I luoghi del conflitto nei linguaggi dell'arte,** di Lucilla Meloni; **Conflitti, generalizzazioni, tifoserie e insensatezze,** di Massimo Canevacci, Massimo Ilardi; **Il ritorno del conflitto sociale,** di Riccardo De Gennaro; **Luoghi e Non-luoghi ai tempi della globalizzazione,** di Giampiero De Marco, Stefano Moro; **Conflitti e guerre. A proposito di un talk show televisivo,** di Tamar Pitch; **Il Quarto potere, ormai l'ultimo degli ultimi,** di Giannello Marcotti; **Di quale jihâd stiamo parlando?,** di Demetrio Giordani; **Conflitto: il padre di tutte le cose,** di Enrico Castelli Gattinara; **Il disagio dell'uomo moderno è ancora provocato da un conflitto?,** di Franco Bellotti; **Un attentato al papa,** di Alessio Billi, Massimiliano Griner; **Scrittori e giochi di guerra,** di Giacomo Scarpelli; **Corrispondenza di guerra,** di George Louis Stevenson; **Dalle paure mediatrici ai conflitti immediati,** di Vania Baldi; **Cefalonia, una sceneggiatura** di Furio e Giacomo Scarpelli, Paolo Virzì

Direttore: Enrico Castelli Gattinara

Redazione: Andrea Carlino, Gea Casolaro, Giampiero De Marco, Giacomo Scarpelli, Stefano Moro

Via A. Allegri da Correggio, 11 - 00196 Roma - Italia

e-mail: aperture@tiscali.it

<http://digilander.iol.it/aperture>

Société Mathématique de France
Revue d'histoire des mathématiques

Fondée en 1995, la Revue d'histoire des mathématiques publie des articles originaux en français ou en anglais consacrés à l'histoire des mathématiques, dans toute la diversité de ses pratiques et de ses problématiques. Elle se veut aussi, à travers sa rubrique "Notes & débats", un lieu d'analyse critique, de réflexion et de discussion sur la discipline.

Sommaire Tome X, Fascicule 1

Éditorial

Konstantinos Chatzis - *La réception de la statique graphique en France durant le dernier tiers du XIXe siècle.*

Pierre Lamandé - *La conception des nombres en France autour de 1800 : l'œuvre didactique de Sylvestre François Lacroix.*

Luigi Maierù - *Mécanique et géométrie dans les écrits de mécanique de John Wallis. Le calcul du centre de gravité.*

Revue disponible par abonnement et au fascicule

Renseignements et commandes :

Maison de la SMF, avenue de Luminy, BP 67, F-13274 Marseille cedex 9
Tél : 04 91 83 30 25 - Fax : 04 91 41 17 51 - email : smf@smf.univ-mrs.fr
url : <http://smf.emath.fr>

Revue de synthèse

Quatrième série

- N^{os} 1-2/1986 *Questions d'histoire intellectuelle*
N^o 3/1986 *Histoire des idées et théorie de l'évolution*
N^{os} 3-4/1987 *Périodisation en histoire des sciences et de la philosophie*
N^o 1/1988 *Condorcet*
N^o 2/1988 *Transferts culturels franco-allemands*
N^{os} 3-4/1988 *Une histoire des sciences de l'homme ?*
N^o 1/1989 *Réception et contresens*
N^o 2/1989 *Moments de la pensée libérale*
N^{os} 1-2/1990 *Sciences cognitives. Quelques aspects problématiques*
N^{os} 3/1990 *La difficile institution de l'Europe*
N^{os} 4/1990 *Traditions et sociétés*
N^{os} 1/1991 *Auguste Comte. Politique et sciences*
N^o 2/1991 *Du fait statistique au fait social*
N^{os} 3-4/1991 *De l'État. Fondations juridiques, outils symboliques*
N^{os} 1-2/1992 *Le commerce culturel des nations*
N^{os} 3-4/1992 *Animalité et anthropomorphisme*
N^{os} 1/1993 *Épistémologie de l'économie*
N^{os} 2/1993 *Actualité de la métaphysique*
N^{os} 1-2/1994 *La classification des sciences*
N^{os} 3-4/1994 *Les territoires de la psychologie*
N^{os} 2-3/1995 *John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne*
N^{os} 4/1995 *Puissance du langage et histoire*
N^{os} 1-2/1996 *Henri Berr et la culture du xx^e siècle*
N^{os} 3-4/1996 *Autobiographie et courants spirituels*
N^o 1/1997 *Philosophie dans la France des Lumières*
N^{os} 2-3/1997 *Théories de la Libre république*
N^o 4/1997 *Éléments d'histoire des sciences sociales*
N^o 1/1998 *Actualité et épistémologie*
N^{os} 2-3/1998 *Histoire du scepticisme*
N^o 4/1998 *Mathématiques à l'épreuve de l'écriture*
N^o 1/1999 *Pensée des sciences*
N^{os} 2-3/1999 *Les Jésuites dans le monde moderne*
N^o 4/1999 *L'inscription de la nature*
N^{os} 1-2/2000 *Histoire des sciences économiques*
N^{os} 3-4/2000 *Anthropologies. États et populations*
N^o 1/2001 *Objets d'échelles*
N^{os} 2-3-4/2001 *Histoire des jeux, jeux de l'histoire. Journées Coumet*

Cinquième série

- N^o année 2002 *Circulation et cosmopolitisme*
N^o année 2003 *Géométrie et cognition*
N^o année 2004 *Fabrique des archives, fabrique de l'histoire*

Diffusion : Éditions Rue d'Ulm, 45 rue d'Ulm, F-75005 Paris.