

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 54 (2004)
Heft: 3

Artikel: Le droit de résistance et le fondement moral de la politique
Autor: Bouvignies, Isabelle
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381684>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

27.2.2005

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 136 (2004), P. 209-230

LE DROIT DE RÉSISTANCE ET LE FONDEMENT MORAL DE LA POLITIQUE

ISABELLE BOUVIGNIES

Résumé

À la différence du tyrannicide, le droit de résistance suppose un ordre humain : tel est le fondement moral de la politique. L'interprétation calvinienne de Rom. XIII, 1-5 a créé un régime de l'obligation qui sert de fondement au devoir de désobéissance des monarchomaques huguenots, héritiers de Calvin. La solution constitutionnaliste qui s'y profile n'a plus grand chose à voir avec l'héritage constitutionnaliste médiéval : ce sont les consciences individuelles qui peuvent opposer au pouvoir leur propre limite. À plus long terme, une pensée de l'autonomie individuelle (Rousseau) peut servir de fondement à la citoyenneté moderne.

Pour que le droit de résistance puisse surgir dans la pensée politique, il faut qu'il ait été reconnu aux sujets d'un souverain, ou à tout le moins il faut que ce droit ait été revendiqué comme tel par des sujets. Celui qui justifie sa résistance est nécessairement conduit à s'opposer comme un égal à celui auquel il s'oppose. Or une telle égalité ne saurait être politique puisque, dans le cadre du droit de résistance, ou déjà dans celui du tyrannicide qui l'a précédé, nous sommes en présence de deux parties inégales : généralement un souverain auquel s'oppose un sujet de ce souverain. C'est pourtant sur le fond de cette inégalité qu'il faut penser une forme d'égalité. Or il semble qu'on ne puisse y parvenir sans postuler qu'il s'agit d'une inégalité consentie de manière égale dans une relation réciproque. Ainsi, si l'action du souverain est d'exercer le pouvoir et celle du sujet de s'y conformer, il faut supposer que de la même manière le bon exercice du pouvoir suppose l'obéissance des sujets, et l'obéissance des sujets le bon exercice du pouvoir, ce en vertu d'un engagement mutuel. C'est très précisément à cet engagement que se réfèrent les théoriciens du droit de résistance dont il sera question ici.

C'est le massacre de la Saint-Barthélemy, et plus précisément l'assassinat revendiqué par Charles IX de certains de ses propres sujets qui conduisit les théoriciens réformés français à construire un concept de résistance légitime destiné à se substituer à l'ancien tyrannicide. Ce dernier demeurait jusque là suspendu au seul «jugement de Dieu», et l'acte tyrannicide s'en trouvait validé indépendamment de toute théorisation possible. Mais, ce que nous nommons

droit de résistance repose au contraire sur un ordre de justification où Dieu peut certes être pris à témoin¹, mais où ceux qui s'arrogent le droit de résister le font avant tout et explicitement en fonction d'engagements mutuels pris entre eux et ceux auxquels ils ont désormais devoir de résister².

Si dans les deux cas, celui de l'ancien tyrannicide et celui du droit de résistance, on peut admettre qu'il existe un fondement théologique au fait de ne reconnaître aucune légitimité au tyran, il faut convenir que le tyrannicide ne sort *jamais* de son cadre théologique, tandis que le droit de résistance fait intervenir une dimension que l'on qualifierait aujourd'hui de «morale». Or cette intrusion de la morale dans la politique n'est probablement pas un hasard. Elle est proprement l'héritage de la loi naturelle jusque dans la manière dont Rousseau convertit la thématique anti-tyrannique du droit de résistance dans celle d'un gouvernement soumis à la volonté d'individus associés pour former un peuple.

Cependant, au seuil de la modernité politique, la crainte que suscite la perspective d'une fondation contractualiste de la souveraineté promue par les traités monarchomaques³ après 1572, conduisit Jean Bodin à songer étendre le principe de souveraineté absolue, que s'étaient historiquement arrogé les papes absolutistes, au souverain lui-même. Cette invention du théologico-politique chez un penseur que la théologie n'intéressait pas particulièrement n'est pas un moindre paradoxe. Bodin sait pertinemment que l'unité du corps politique ne peut être réalisée, par-delà les divisions qui ont mis à mal l'unité chrétienne, qu'au prix d'une parfaite soumission des sujets à leur souverain. C'est quelque chose à quoi nous devons réfléchir.

Du côté des penseurs réformés, c'est la loi naturelle qui va servir de fondement au droit, d'abord confondu avec les commandements du décalogue. La liberté chrétienne elle-même inspire un «régime de l'obligation» auquel la sphère temporelle ne reste pas étrangère, d'autant qu'en théologie réformée, le régime spirituel de la providence, loin de dispenser d'agir selon son devoir, y invite au contraire. Hugues Daussy a bien démontré dans un ouvrage récent comment Philippe Duplessis-Mornay⁴, l'auteur vraisemblable des *Vindiciae contra tyrannos*⁵, avait pu mener son long combat politique sans avoir jamais eu besoin de l'appuyer sur des considérations théologiques.

¹ Évoquons, par exemple, l'«appel au ciel» dont parle Locke dans son *Traité du gouvernement civil*, trad. D. Mazel, Paris, 1795 (1728), GF, 1984 et 1992, chap. III, 20 et 21.

² Je fais allusion ici aux engagements mutuels qui, chez les théoriciens huguenots de la résistance, lient entre eux les magistrats du royaume. Voir plus loin.

³ «Monarchomaques» est le terme inventé par W. Barclay en 1600 pour désigner ceux qui veulent détruire les rois. Barclay inclut dans sa liste les traités plus tardifs des catholiques ligueurs contre Henri IV l'«Hérétique». Ces traités, reprenant les arguments des traités huguenots, n'hésitent pas, par contre, à encourager les actions tyrannicides émanant des personnes privées.

⁴ H. DAUSSY, *Les huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, Droz, 2002.

⁵ Il s'agit du traité monarchomaque dont le titre français est :*De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince...* Voir plus loin.

Ainsi, nous nous efforcerons de montrer comment l'idée d'un droit de résistance et celle d'une autonomie individuelle ont pu naître paradoxalement d'une *réforme* de la théologie traditionnelle, et comment, à l'inverse, la sécularisation de certains concepts théologiques, celui de souveraineté absolue notamment, a pu nous mener à certaines dérives politiques.

Il nous faut donc commencer par montrer comment l'obéissance calvinienne inspirée du célèbre passage de l'*Épître aux Romains* de Paul (Rom. XIII, 1-5) a pu servir d'assise à la désobéissance légitime de ses héritiers.

I. Naissance d'un régime de l'obligation

1. *De Thomas d'Aquin à la Réforme, de la participation à la loi naturelle au strict régime de la grâce*

Les prémisses d'une autonomie individuelle ne peuvent se comprendre que par une première rupture avec le monde aristotélicien avec lequel Thomas d'Aquin avait cherché à rendre compatible la doctrine chrétienne. Cependant, chez ce dernier, la loi naturelle est déjà une loi morale. Distinguée de la loi divine, elle a cessé de valoir pour tous les êtres qui participent de la nature : elle ne concerne plus que les hommes, ce que Calvin reprendra.

Une autre rupture importante a lieu entre la théologie thomiste et celle globalement des réformateurs. Si Calvin conserve l'idée thomiste que la loi naturelle se réduit aux limites de la loi morale, les hommes sont dits privés de toute aptitude naturelle au bien, et il faut désormais renoncer à l'idée que la raison participe de la loi. L'idée au contraire d'une incapacité foncière de l'homme à lui obéir modifie considérablement le monde aristotélo-thomiste de la loi. «L'office de la Loi, dit Luther, n'est pas d'exiger nos œuvres mais de montrer le péché et notre impuissance.»⁶ La réforme dans son ensemble peut donc s'interpréter comme l'expression d'une hostilité à l'égard d'une loi naturelle de participation. Seule la grâce peut permettre ce qu'exige la loi, car nul penchant au bien ne nous pousse à nous y conformer. C'est encore cette idée anti-pélagienne qu'on pourra retrouver chez Kant lorsqu'il note que peut-être jamais aucune action pure de tout intérêt n'a été accomplie ici-bas.

De cet anti-naturalisme de la théologie réformée naît un régime temporel où les hommes, départis de toute aptitude naturelle au bien, condamnés par avance par le mal qui est dans leur cœur, ne peuvent espérer de secours de l'Église et de la comptabilité de leurs œuvres. Sans doute est-ce ainsi qu'en Occident tout au moins les hommes trouveront le chemin de leur propre autonomie morale. Comme nous allons le voir, une telle rupture va de pair avec l'affirmation de la liberté chrétienne et de l'obéissance aux magistrats ordonnés

⁶ M. LUTHER, *Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1999, p. 938. Voir également note 1.

de Dieu qui lui est corrélative. Jusque là, il n'est encore question ni de morale, ni de droit de résistance, mais seulement d'obéissance.

2. *Commentaire de Rom. XIII, 1-5 par Calvin : une obéissance stricte au magistrat*

Reprendons d'abord la forte insistance de la théologie calvinienne sur l'obéissance aux magistrats, et donc l'usage que Calvin a lui-même fait des cinq premiers versets de l'*Épître aux Romains* de Paul. Il n'y a pas de meilleur texte que le commentaire⁷ par Calvin de ces versets pour observer l'esquisse d'une dialectique de la liberté fort intéressante.

Ce que confirme tout d'abord Calvin, c'est la nécessité d'obéir à la puissance des magistrats. Il n'a de cesse de souligner combien il n'aime pas les «esprits fantastiques» (les anabaptistes)⁸ qui ne pensent, dit-il, qu'à user de la liberté que le Christ leur a donnée pour rejeter «de dessus eux tout joug de servitude humaine». Cela vise ceux qui refusent toute tutelle temporelle, mais aussi ceux qui seraient tentés de désobéir parce qu'ils sont persécutés par un prince irréligieux. Être persécuté pour la religion ne serait donc pas pour Calvin un motif suffisant de rébellion. Il est intéressant de noter également ce que désigne pour Calvin le mot de «puissances»⁹. Il n'est pas seulement question, explique-t-il, des puissances qu'on dit «souveraines»¹⁰, c'est-à-dire qui ont un «empire ou domination souveraine» (comme les puissances impériales, par exemple), mais également de toutes celles qui sont juste au-dessus des sujets, car c'est toujours «au regard des sujets», explique Calvin, que «les magistrats sont ainsi nommés». L'injonction ne concerne donc pas la puissance des magistrats entre eux, celle par exemple des magistrats inférieurs¹¹ qui intéresse la suite de notre propos. On comprend dès lors que Calvin préfère à la notion

⁷ *Commentaires de M. Jehan Calvin sur toutes les Epistres de l'Apostre s. Paul, et aussi sur l'Epistre aux Hebrieux. Item, sur les Epistres canoniques de s. Pierre, s. Jehan, s. Jaques, et s. Jude, autrement appelees catholiques* Imprimé par Conrad Badius, 1561. Cote BNF : A 100013. Désormais *Commentaires*.

⁸ Calvin tient le même discours dans le chap. XX du quatrième livre de l'*Institution de la religion chrétienne*, Paris, Vrin, 1961. Désormais *IRC*.

⁹ *Commentaire sur l'Epistre aux Romains* : «Il (Paul) appelle Puissances supérieures, non pas les souveraines, qui obtiennent un empire ou domination souveraine : mais qui ont quelque preéminence par dessus les autres hommes. C'est donc au regard des sujets que les Magistrats sont ainsi nommés, et non point par comparaison mutuelle de divers Magistrats les uns aux autres.» in *Commentaires*, op. cit, f. 85.

¹⁰ Nous avons confirmation de cette lecture dans le *Commentaire sur la I. Epistre de s. Pierre* des versets 13 et 14 du chap. II : «Vray est qu'iceluy (l'Empereur) tenoit la souveraine domination : mais cette preéminence de laquelle S. Pierre parle yci, est commune a tous ceux qui exercent la puissance publique.» Dans *Commentaires*, p. 519.

¹¹ Les héritiers monarchiques de Calvin reconnaîtront aux magistrats inférieurs le droit de résister à leur magistrat souverain lorsque celui-ci ne remplit pas les conditions du contrat mutuel qui les lient pour la sauvegarde du peuple. Voir plus loin.

de puissance souveraine celle de «prééminences» au pluriel, soit une pluralité de magistrats qui se surveillent entre eux contre le risque de tyrannie¹². Également, le pouvoir, du seul fait qu'il existe, se voit justifié. L'ordonnance divine des rois rend inutile toute investigation concernant la manière dont les magistrats ont bien pu l'acquérir : «ce nous doit estre assez qu'ils (les magistrats) président.»¹³, écrit Calvin. D'où il nous est formellement interdit de renverser leur ordre divin. Et si l'on se mettait en tête, menace Calvin, de ne pas obéir aux puissances, ce serait comme vouloir «renverser l'ordre de Dieu», et résister à Dieu même : ce serait ni plus ni moins faire la guerre à Dieu et risquer de perdre le salut. Comme on le voit, c'est l'obéissance stricte au magistrat qui prévaut.

II. Du régime de l'obligation à la résistance

1. Obéissance ou désobéissance ?

C'est ce commentaire de Rom. XIII,1-5 qui continue de faire difficulté à ceux qui voudraient comprendre le comportement politique des héritiers directs de Calvin, notamment Th. de Bèze, F. Hotman, P. Duplessis-Mornay, quand, dans leurs traités¹⁴, ils autorisent la désobéissance au magistrat souverain qui s'est rendu coupable – il est question ici de Charles IX – d'avoir commandé la mort des chefs huguenots réunis à Paris. Les monarchomaques trahissent-ils l'injonction de Paul d'obéir aux puissances ? Auraient-ils été aux yeux de Calvin des séditieux ? La question reste désespérément ouverte de savoir comment articuler l'héritage monarchomaque de Calvin avec sa propre doctrine d'une obéissance stricte aux magistrats. Les tentatives récentes pour sonder à nouveau la question sont nombreuses. Concernant le loyalisme de Calvin, il y a l'article de Hubert Bost : «Calvin, lecteur de Rom. 13»¹⁵ où l'auteur relève le nombre important d'occurrences se rapportant à l'injonction de Paul. Concernant, cette fois, la caution qu'aurait apportée Calvin à la résistance, on peut lire

¹² Voir *IRC*, IV, XX, 8, p. 513.

¹³ *Commentaires*, f. 85.

¹⁴ Il s'agit des traités «monarchomaques» huguenots suivants *Du droit des Magistrats sur leur sujets* de Théodore de Bèze (1574), *La Gaule française* de François Hotman (1574), *De la puissance du prince sur le peuple et du peuple sur le prince* d'Étienne Junius Brutus (Philippe Duplessis-Mornay) (1581), *Le Réveille-Matin des François et de leurs voisins* d'Eusèbe Philadelph Cosmopolite (1574). Concernant les monarchomaques huguenots, on lira utilement les chapitres 7, 8, et 9 que leur consacre Q. Skinner dans *Les Fondements de la politique moderne*, ouvrage de référence enfin traduit en langue française par J. Grossman et J.-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001 (1978).

¹⁵ H. BOST, «Tout pouvoir vient de Dieu» in *Centre d'Histoire des réformes et du protestantisme* (sous la dir. de), *Actes du VII^e Colloque Jean Boisset*, Montpellier, Sauramps, 1993. Nous invitons à la lecture de cet article, l'auteur ne se contentant pas bien sûr de comptabiliser les occurrences de Rom. XIII, 1-5.

l'article de Max Engammare : «Calvin monarchomaque»¹⁶. Denis Crouzet s'est également intéressé à la question¹⁷, ainsi que Pierre-François Moreau, dans une contribution récente¹⁸ où il évoque le double héritage monarchomaque et loyliste de Calvin. Tous ont souligné cet héritage contradictoire.

À la lumière de ces réflexions, tentons à notre tour de voir la cohérence des textes et des positions réformées. Il se pourrait bien en effet que cet héritage contradictoire s'explique d'abord chez Calvin par l'existence d'un régime d'obligation à Dieu où la conscience serait prête à se métamorphoser en un sujet pratique par une sorte de dialectique en germe dans la liberté chrétienne.

2. *La positivité du pouvoir politique*

L'hypothèse d'une positivité du pouvoir politique¹⁹ chez Calvin est un élément important de la dialectique de la liberté dont nous voulons montrer le principe. Ce qu'il importe d'observer, par exemple, c'est le fait que le pouvoir n'est plus interprété chez Calvin en termes de punition pour nos péchés. C'est ce que P.-F. Moreau a bien mis en évidence : «Calvin lit donc dans les citations classiques sur l'obéissance due au souverain pour leur faire dire plus que l'on en tire d'habitude : non pas l'obéissance seulement, mais la reconnaissance d'une légitimité positive, fondée sur la teneur actuellement divine du pouvoir (et pas seulement sur l'origine divine négative que lui conférerait son statut de punition du péché). En outre il faut souligner qu'il ne s'agit pas seulement des rois fidèles : Dieu a soumis les Hébreux à Nabuchodonosor, et il leur a ordonné de lui obéir (Spinoza citera le même passage).»²⁰

C'est en effet ainsi que Calvin conçoit les pouvoirs existants. Tout en distinguant dans ces derniers ce que Dieu a institué «comme légitime et droit gouvernement du monde», et ce qui n'est pas de Dieu comme «la pestilence, la famine ou la guerre et les autres punitions des pechez»²¹, Calvin rappelle

¹⁶ M. ENGAMMARE, «Calvin monarchomaque ? Du soupçon à l'argument», *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1998.

¹⁷ D. CROZET, «Calvinism and the Uses of the Political and the Religious (France, ca. 1560-ca. 1572» in *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands 1555-1585*, edited by P. Benedict, G. Marnef, H. van Nierop, M. Venard, Amsterdam, 1999.

¹⁸ P.-F. MOREAU, «Le bonheur, l'utile et le mesurable» in A. CAILLÉ, C. LAZERRI, M. SENELLART, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001, p. 237-248.

¹⁹ J'emprunte cette expression à P.-F. Moreau : «Sur le problème du pouvoir, on vient de constater que Calvin ne heurte pas de front la ligne de pensée qui va de Paul à Luther, et que, dans cette ligne, il soumet l'Église au pouvoir civil. À bien y regarder cependant, il donne à ces arguments classiques une inflexion originale. Il insiste en effet particulièrement – plus que ne le fait la tradition – sur la positivité du lien social et par là il se démarque de ceux qui pensent que les magistrats sont un “malheur nécessaire au genre humain”», *Ibid.*, p. 241. C'est nous qui soulignons.

²⁰ *Ibid.*, p. 242.

²¹ *Commentaires*, *op. cit.*, f. 85.

que la force de l'origine divine est telle que même le mauvais prince n'arrive pas à la détruire. En effet, dit Calvin, «Combien qu'encore les Princes n'abusent jamais tellement de leur puissance en tormentant les bons et innocens, *qu'en leur tyrannie ils ne retiennent quelque apparence de juste domination.* Il ne peut donc estre tyrannie aucune, qui ne serve en partie et en quelque sorte a maintenir la societe humaine»²².

Que tirer de ces propositions si ce n'est que la tyrannie n'est jamais si mauvaise qu'à travers elle on ne puisse apercevoir ce que l'ordonnance divine a de bon ? En contrepartie, il faut aussi que ce qu'ont de tyrannique les gouvernements soit imputé aux hommes, car c'est de leur fait si les gouvernements qui sont une «bénédiction excellente de Dieu nous est tournée en malédiction», dit Calvin.

L'ordonnance divine est donc bonne, et c'est la raison pour laquelle *il faut obéir aux puissances*. Remarquons que cela n'empêche pas Calvin de poser des limites au pouvoir des magistrats. Les magistrats n'ont pas reçu une puissance démesurée, dit-il, le pouvoir des magistrats est donc présenté comme astreint à s'exercer au profit des sujets. Relevons aussi la double obligation des princes à Dieu et aux hommes, double obligation reprise plus tard dans les traités monarchiques huguenots²³. Non seulement il faut que le magistrat rende compte à Dieu de ce qu'il fait²⁴, mais aussi il faudra qu'il rende compte de l'exercice du pouvoir *aux sujets*²⁵.

3. La conscience obligée envers Dieu

Voyons maintenant ce qu'il en est de la conscience. L'interprétation par Calvin du verset 5²⁶ disant qu'il ne faut pas être sujet seulement en raison de la crainte que les magistrats nous inspirent, mais aussi pour la conscience, est déterminant pour ce que nous voulons montrer. Il faut obéir, commente Calvin, «non seulement pour la nécessite et contrainte qui y est au regard des hommes,

²² *Ibid.*, f. 85v. C'est nous qui soulignons.

²³ *Ibid.* : «Brief, en leur principaute ils sont obligez et a Dieu et aux hommes. Car pource qu'ils sont commis de Dieu, et c'est sa besongne qu'ils ont entremains, il faudra qu'ils luy en rendent conte.», f. 85v.

²⁴ La loi naturelle est une limite pour tous les penseurs politiques de l'époque, y compris les penseurs absolutistes comme Bodin.

²⁵ *Commentaires, op. cit.* : «D'avantage (en outre), ceste administration que Dieu leur a commise, regarde et concerne les sujets : et pourtant (et par conséquent) a iceux aussi ils sont redevables. Au reste, le commun peuple et les particuliers sont admonestez (prévenus) que c'est un bien procédant de la libéralité de Dieu, de ce que par le glaive des Princes ils sont maintenus contre la violence et outrage des meschans.», f. 85v-86. Que le souverain ait à rendre compte de ses actes vis-à-vis de ses sujets, c'est, en revanche, ce dont Bodin dispensera les Princes afin que leur souveraineté soient une vraie souveraineté.

²⁶ *Ibid.* Voici le verset 5 tel que reproduit par Calvin: «5 Et pourtant il faut estre sujets, non point seulement pour l'ire, mais aussi pour la conscience.», f. 86.

mais aussi afin que nous obeissions a Dieu»²⁷. La *contrainte* temporelle, que représente l'obéissance au prince, est d'abord un *devoir* à l'égard de Dieu lui-même. «Car, poursuit Calvin, il a mis ce mot *Ire*, pour la vengeance que les Magistrats pourroient faire, a cause du mespris de leur authorite et dignité : comme s'il eust dit, Que ce qu'il faut ployer le col sous eux, ce n'est pas pour ce qu'on ne peut leur résister sans danger d'estre puni, attendu qu'ils sont plus puissans et armez [...] mais qu'il se faut volontairement ranger a ceste sujetion, a laquelle la conscience est obligée par la parole de Dieu»²⁸. Nous sommes donc bien dans le registre du devoir, et de l'obligation du sujet à son égard. Si nous obéissons, ce n'est pas parce que le prince est armé, il se trouve d'ailleurs que parfois il est vulnérable, mais bien parce que nous nous y obligeons volontairement. Telle est l'obéissance qui s'impose à la conscience. Il va donc de soi ici que le devoir à l'égard de Dieu fonde l'obéissance au magistrat. La conscience se range volontairement à la parole de Dieu. Ce qui signifie que se soumettre au magistrat (régime de la contrainte), c'est s'obliger envers Dieu (régime de l'obligation). Il n'y a aucun doute possible ici sur le sens de «volontairement» qui signifie bien, depuis le XV^e siècle, «sans y être forcé». C'est donc librement que nous obéissons à Dieu, et c'est bien parce que notre conscience est obligée envers Dieu que nous nous soumettons au magistrat. L'obéissance est volontaire.

De ce fait, on peut dire que c'est le régime médiéval de soumission aux princes qui subit, avec la théologie réformée, une mutation sous l'influence du rapport *direct* des sujets à Dieu et à ses lois. On peut dès lors pousser légèrement le principe vers l'idée que toute obéissance, y compris celle aux puissances, est volontaire, et, dès lors, relève d'un devoir moral. Si donc nous n'avons pas tort d'étendre aux choses temporelles le principe d'obéissance, faut-il s'étonner que les traités monarchiques se soient métamorphosés en traités anti-tyranniques²⁹?

4. *La résistance*

Lorsque Théodore de Bèze ouvre³⁰ le *Droit des magistrats sur leurs sujets* sur l'obéissance à Dieu, les devoirs à l'égard d'autrui sont tout autant concernés

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

²⁹ Concernant le thème de la tyrannie, nous recommandons l'ouvrage de M. Turchetti pour l'extrême richesse de ses sources bibliographiques: *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, P.U.F., 2001.

³⁰ T. DE BÈZE, *Du droit des magistrats*, Introduction, édition et notes par R. M. Kingdon, Genève, Droz, 1970 : «UN SEUL DIEU DOIT ESTRE OBEY SANS AUCUNE EXCEPTION. Il n'y a pas autre volonté que celle de un seul Dieu qui soit perpetuelle et immuable, reigle de toute justice. C'est donc luy seul auquel nous sommes tenus d'obeir sans aucune exception. Et quant à l'obeissance deue aux princes, s'ils estoient tousjors la bouche de Dieu pour commander, il faudroit aussi dire sans exception qu'on leur devroit obeir tout

que ceux à l'égard de Dieu lui-même. L'obéissance suit très exactement la partition entre les deux tables de la Loi. La dimension éthique de la religion protestante dont parlait Max Weber passe ici par ce rapport direct à la loi mosaïque, morale et écrite. Ainsi, puisque c'est par respect des commandements divins que nous nous soumettons aux pouvoirs existants, dans quelle mesure cette soumission aux magistrats n'est-elle pas, elle aussi, un devoir que la conscience se doit à elle-même ? Cela n'éclaire-t-il pas à la fois le loyalisme de Calvin, et l'ouverture de sa théologie sur une obéissance conditionnelle aux magistrats ? Malgré l'impératif d'obéissance, le commentaire par Calvin des premiers versets de Rom. XIII favorise cette dernière dans la mesure où le respect des puissances auquel Paul nous invite ne doit pas être un effet de la crainte à l'égard des magistrats armés, mais un devoir de la conscience envers Dieu. «Ainsi donc encore que le Magistrat fust sans armes, et que sans danger d'estre puni on le peut irriter et mespriser, il ne faudroit toutesfois non plus essayer de le faire, que si nous voyons la punition toute preste devant nous³¹.» L'obéissance est bel et bien celle d'une conscience face à son devoir, et le devoir en question est bel et bien un devoir temporel. Dans son récent ouvrage intitulé *Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Denis Müller souligne le «tour très dialectique» que prend le rapport de la conscience aux lois humaines : «Orientée prioritairement vers Dieu, dit-il, la conscience *oblige* l'homme à garder les lois d'une manière inconditionnelle, même si, tel le Robinson Crusoé qu'imaginera Daniel Defoe, l'être humain se trouvait seul sur terre, sans autres hommes pour le rappeler à la Loi. Tout se joue devant Dieu (*coram deo*). L'obéissance demandée par la loi ne représente dès lors qu'une «sujétion» bien «extérieure», sans amoindrir en rien *la liberté fondamentale* de la conscience (thème central de la liberté chrétienne, voir *IRC III, XIX*)³². La sujétion est secondaire dès lors que la conscience est libre, c'est-à-dire obligée elle-même par un commandement. Tel est donc le sujet pratique au fondement de la politique moderne. Il est un sujet qui peut s'obliger et déterminer son action en fonction de ce qu'il estime être son devoir. Il est un sujet qui agit librement, et qui est capable dorénavant de se déterminer lui-même. Ainsi peut-on comprendre qu'après que le roi eut commandé le massacre de ses sujets huguenots, ces derniers aient pensé se défendre activement et agir politiquement. Il est des ordres suffisamment monstrueux pour qu'on leur résiste *légitimement*. Cette économie de pensée des monarchomaques huguenots paraît indéniablement inédite. On peut dire qu'ici, dans le croisement du spirituel et du temporel, le langage des droits est en train de s'inventer.

ainsi qu'à Dieu ; mais n'advenant le contraire que trop souvent, ceste condition y doit estre apposée : pourveu qu'ils ne commandent choses irreligieuses ou iniques», p. 3. Les choses irreligieuses renvoient à la 1^{re} table de la Loi, les choses iniques à la seconde.

³¹ *Commentaires, op. cit*, f. 86.

³² D. MÜLLER, *Jean Calvin, Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Paris, Michalon, 2001, p. 55.

Pour appuyer encore l'idée d'obligation, Calvin dit encore explicitement que sous le mot «crainte», Paul a voulu signifier l'obéissance : «Car l'Apostre ne requiert pas yci seulement que nous les craignions , mais aussi que *volontairement* nous leur rendions obeissance, et leur portions reverence³³.» C'est donc cet effacement d'une soumission liée à la peur, cet effacement du régime de la contrainte à l'égard des puissances qui permet qu'on glisse progressivement dans l'univers moderne du citoyen qui, pour obéir à la loi, doit pouvoir s'y obliger, et y reconnaître ce qu'approuve sa conscience.

Mais terminons avec Calvin : la nécessité d'obéir aux puissances ne pouvait quoi qu'il en soit servir de caution à la tyrannie : «c'est en vain, conclut Calvin, que ceux qui exercent domination sur les consciences, taschent par ce passage (c'est-à-dire Rom. XIII, 1-5) de confermer (ratifier) leur tyrannie plene de sacrilége»³⁴. La tyrannie n'étant pas de Dieu mais des hommes, les hommes sont pleinement responsables de ces nuisances auxquelles Calvin pense qu'il faut chercher remède³⁵. Il n'y a plus lieu de s'étonner, dès lors, si l'*IRC* s'achève sur l'idée que, bien que «la correction de domination désordonnée» ne puisse appartenir aux particuliers, les magistrats *constitués* sont en revanche tenus de remplir leur devoir à l'égard du peuple³⁶. Et si l'on peut parler ici d'un constitutionnalisme naissant, c'est qu'il s'agit bien, pour les magistrats habilités à le faire, de défendre les *droits des sujets*. Les états assemblés du royaume peuvent ainsi s'opposer légitimement, résister à l'intempérance ou cruauté des rois, voire les destituer. Y a-t-il lieu de s'étonner si, en réaction au massacre royal des chefs huguenots, ceux qu'on nommera après coup les monarchomaques reprennent et amplifient ces dernières lignes de l'*IRC*? Ainsi avons-nous affaire ici, non plus à des appels au tyrranicide, mais à la mise en place d'un droit de résistance, fondé institutionnellement sur la souveraineté des états assemblés (le peuple), constitutionnellement sur la revendication d'un premier droit pensé comme tel : la liberté de culte³⁷.

³³ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Dans le commentaire de Rom. XIII, 1-5, Calvin note : «il est permis et de repousser les guerres et de chercher remede aux autres nuisances [...]», *Ibid.*, f. 85v. Si l'on tient compte de l'idée calvinienne de la providence, l'évocation de Rom. XIII, 1 par Rousseau est peut-être moins ironique qu'on ne le pense généralement. Voir *Du Contrat social* (I, III) : «Toute puissance est de Dieu, je l'avoue ; mais toute maladie en vient aussi. Est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin ?». Pour Calvin et ses héritiers, mais pour Rousseau également, l'obéissance aux puissances n'est pas une invitation à la passivité ou à l'inaction.

³⁶ J. CALVIN, *IRC*, livre IV, XX, 31 : «s'il y avoit en ce temps icy Magistrats constituez pour la défense du peuple, pour refréner la trop grande cupidité et licence des Rois (comme anciennement les Lacédémoniens avoyent ceux qu'ils appelloient Ephores, et les Romains leurs défenseurs populaires, et les Athéniens leurs Demarches, et comme sont, possible, aujourdhuy en chacun royaume les trois estats quand ils sont assemblez) à ceux qui seroyent constituez en tel estat, tellement je ne defendroye de s'opposer et résister à l'intempérance ou cruauté des Rois [...]», p. 535-536. C'est nous qui soulignons.

³⁷ L'édit de 1562 aurait pu être la pierre angulaire d'une constitution naissante.

III. Une éthique universaliste

1. Un individualisme négatif

Pour appuyer l'idée d'un langage des droits naissant, rappelons maintenant ce que P.-F. Moreau a pu mettre en évidence concernant ce qu'il nomme un «individualisme négatif» chez Calvin. En commentant la principale requête de Calvin auprès de François I^{er} dans l'*Épître au roi* de l'*IRC*, c'est-à-dire un traitement acceptable pour *tous* ses sujets, P.-F. Moreau montre comment cette épître a un statut différent du reste de l'*IRC* : «Elle vise non pas à découvrir la vérité à chacun, mais à défendre des persécutés devant quelqu'un, devant le Roi. C'est donc un texte rédigé en deuxième personne³⁸.» Aussi Calvin n'y parle pas en son nom, mais au nom des réformés persécutés, et demande à François I^{er} qu'il reconnaîsse à *ses* sujets le *droit* de défendre la vérité. Il s'adresse au Roi, pour les autres qui sont persécutés, dit P.-F. Moreau. Pour son plaidoyer en faveur de ses coreligionnaires, sujets du roi de France, il utilise, entre autres arguments, juridiques notamment, un argument contre la coutume. Le discours de Calvin résumé donne ceci : «On leur (réformés) dit en effet : vous vous en prenez à ce qui dans la France d'aujourd'hui est reconnu par le consentement général. En d'autres termes non seulement la religion catholique romaine est vraie, mais en outre elle est attestée par la coutume. Et Calvin répond : “En ce qu'ils nous renvoient à la coutume, ils ne font rien.”»³⁹

«Mais ici, poursuit P.-F. Moreau, on trouve au moins un individualisme négatif qui énonce que le consentement général ne prouve rien, que céder à la coutume ce n'est pas céder à la vérité et que ce qui est reconnu par plusieurs ne peut jamais devenir un argument politique ou religieux»⁴⁰. Plus loin, «On trouve donc ici [...] un individualisme négatif, à savoir *quelque chose qui ne fonde pas les droits de l'individu mais quelque chose qui trace en creux la place pour ses droits* lorsqu'un individualisme positif sera fondé»⁴¹.

Enfin, l'idée est présente chez Calvin que les magistrats sont «redevables» à leurs sujets, on ne force pas sa pensée en disant qu'il reconnaît d'emblée à ces derniers le droit de manifester leurs désaccords quand il y en a. Or «être redevable» signifie, dans la langue de l'époque, avoir des obligations envers quelqu'un, un «redevable» étant, dans le vocabulaire calvinien un «obligé». Aussi, il est très clair que dans l'esprit de Calvin les magistrats sont les obligés de leurs sujets. Pourquoi s'étonner dès lors qu'on puisse de là envisager entre

³⁸ P.-F. MOREAU, «Calvin et la tolérance» in *Tolérance et réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, textes réunis par N. Piqué et G. Waterlot, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 39.

³⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

le magistrat et leurs sujets des obligations mutuelles, c'est-à-dire contractuelles ? Bien sûr, il n'y a pas encore de théorie contractualiste très explicite chez Calvin, mais tout y prépare. Calvin n'accomplit pas ce pas, mais il est vrai aussi qu'il meurt en 1564, après la fin de la 1^{re} guerre de religion, après Wassy mais avant la Saint-Barthélemy. Quoi qu'il en soit, son «éthique universaliste», comme l'appelle P.-F. Moreau, va être importante pour permettre aux monarchomaques de fonder leur résistance, même si, encore une fois, la mention aux Éphores et aux états assemblés ne sont encore que prémisses de constitution.

2. *Une loi naturelle pour tous*

En obéissant strictement à Dieu, la conscience telle qu'elle est pensée dans la théologie calvinienne dote la politique d'un fondement moral. Or, premièrement, tout fondement moral implique une universalité, deuxièmement, tout droit de résistance atteste quelque chose comme une liberté.

P.-F. Moreau montre encore dans le même article comment Calvin s'attarde au précepte du décalogue d'aimer son prochain, et comment le rejet de la distinction entre commandement et conseil le conduit à étendre le commandement de l'amour du prochain à tous les hommes. Les commandements s'adressent, en effet, à tous les fidèles, tandis que les conseils, à quelques hommes en particulier, les prêtres ou les moines. Ainsi, le commandement d'aimer son prochain «est universel en ce sens que tout le monde est mon prochain, et il est universel en cet autre sens qu'à l'égard de tout le monde c'est un commandement»⁴².

De plus, à lire de près ce que Calvin dit de la loi naturelle, on constate ce même universalisme lorsqu'il s'agit de dire à quelle fin celle-ci nous a été donnée. Dans l'*IRC* (II, II, 22), par exemple, Calvin montre que la loi naturelle est inscrite dans le cœur de tous les hommes : «Car l'Apostre tesmoigne que les gens, lesquels n'ont point de loy, sont loy à eux-mesmes, et monstrant les œuvres de la Loy estre écrites en leur cœur, en ce que leur conscience leur rend témoignage, et que leurs cogitations les accusent ou défendent devant le jugement de Dieu en ce qu'ils font (*Rom.*, 2,14)»⁴³. La Loi étant inscrite dans *tous* les cœurs, voici ce qui en découle, selon Calvin : «Or si les Gentils naturellement ont la justice de Dieu imprimée en leur esprit, nous ne les dirons pas du tout aveuglez quant est de savoir comment il faut vivre. Et de fait, c'est une chose vulgaire (bien connue), que l'homme est suffisamment instruit à la droite règle de bien vivre par ceste loy naturelle dont parle l'Apostre»⁴⁴. Les hommes ont donc une connaissance suffisante du bien et du mal pour savoir

⁴² *Ibid.*

⁴³ *IRC*, livre second, II, 22, p. 47

⁴⁴ *Ibid.*

ce qu'ils font. C'est pourquoi Calvin s'inquiète des propos de Paul disant que ceux qui auraient péché sous la Loi seraient jugés par la Loi, et que ceux qui auraient péché sans la Loi périraient *sans la Loi*. C'est parce que cette exclusion des non-chrétiens avait paru déraisonnable à Paul – à savoir que les pauvres peuples ignorants, sans avoir aucune lumière de vérité périssent – qu'il s'est attaché à corriger en disant que «*leur conscience peut leur servir de loy*, pourtant qu'elle suffit pour les justement condamner»⁴⁵.

La fin de la loi naturelle est donc de rendre *tout* homme responsable devant Dieu du mal qu'il commet, et par conséquent, poursuit Calvin, nous pouvons la définir ainsi : «Que c'est un sentiment de la conscience, par lequel elle discerne entre le bien et le mal suffisamment pour oster à l'homme couverture d'ignorance, entant qu'il est redargué (convaincu de faute) par son tesmoignage mesme.»⁴⁶ Il y a un véritable universalisme dans le fait de ne plus faire de la révélation la condition indispensable du salut, sans compter que tous les hommes peuvent accéder, selon Calvin, à la connaissance de leurs devoirs à l'égard d'autrui, même s'il en va autrement de ceux à l'égard de Dieu. En effet, explique Calvin, quand nous disons «qu'il y a un jugement universel en l'homme à discerner le bien du mal, il ne faut pas estimer que ce jugement soit sain et entier»⁴⁷. Nous distinguons suffisamment le bien du mal pour craindre le jugement dernier, néanmoins, l'intelligence que nous avons de la justice est aveugle en ce qui concerne la première Table de la Loi ou les devoirs que nous devons à Dieu (les préceptes d'avoir foi en Dieu, de l'honorer, d'invoquer son nom, et d'observer son repos). En effet, par son seul sens naturel, l'entendement humain n'aurait jamais pu se les représenter, et lorsque les profanes veulent honorer Dieu, ils s'engagent toujours dans de folles imaginations. *En revanche*, pour ce qui concerne les préceptes de la seconde Table, c'est-à-dire les devoirs à l'égard du prochain⁴⁸, l'entendement humain fait preuve d'un peu plus d'intelligence, ce qui s'explique, dit Calvin, par le fait que ces préceptes se rapprochent davantage de la vie humaine et civile. Cette partie de la loi naturelle est donc la partie que les non-chrétiens peuvent connaître.

Ainsi, nous avons pu montrer comment le régime d'obligation à Dieu, qui vaut pour la conscience, constitue un fondement pour un régime de soumission aux puissances auquel se superpose un régime d'obligation. De là on peut comprendre aussi que l'*IRC* ouvre spontanément sur une souveraineté représentative garante de la liberté du peuple. De là également l'enchaînement possible avec les théories de la résistance. Préoccupé de ce que la conscience puisse être libre face à Dieu (la liberté chrétienne), Calvin privilégie un régime moral de l'obligation qui sera bel et bien celui des traités monarchomaques

⁴⁵ *Ibid.*, p. 47-48. C'est nous qui soulignons.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁷ *Ibid.*, 24, p. 49.

⁴⁸ Nous retrouvons l'amour du prochain dont a fait état P.-F. Moreau.

huguenots. On glisse aisément du devoir à l'égard de Dieu au devoir à l'égard des autres hommes de telle sorte que le passage de l'un à l'autre se trouve facilité par l'éthique universaliste de Calvin. Il reste à voir maintenant dans quelle mesure la réflexion presque contemporaine de Jean Bodin sur la souveraineté va prendre une orientation radicalement opposée. Confrontons pour cela le contractualisme monarchomaque et la théorie de la souveraineté de Jean Bodin.

IV. Souveraineté contractualiste et souveraineté absolue

Il n'y a pas plus opposées que les théories de la souveraineté des huguenots et de Bodin. La souveraineté monarchomaque huguenote est contractualiste et repose sur une obligation mutuelle liant le magistrat souverain et les magistrats du royaume. La souveraineté absolue des *Six livres de la République* de Bodin s'attache, au contraire, à délier le magistrat souverain de toute obligation à l'égard de ses sujets. Le «magistrat» souverain devient, dès lors, un «prince» souverain.

1. Du serment au contrat : la logique contractualiste de Théodore de Bèze

Le glissement d'une logique du serment vers une logique du contrat est observable dans le *Droit des magistrats sur leurs sujets* de Th. de Bèze. Nous savons que le serment n'est une réalité ni profane, ni spécifiquement moderne. On devait la force d'un serment, en effet, au fait que les dieux étaient pris à témoin et garantissaient ainsi la chose jurée. «Quand on prend Dieu à témoin de ce que l'on dit, dit Grotius en étudiant le statut des serments, on doit effectuer ses paroles dans le sens qu'on croit qu'elles sont prises par ceux avec qui l'on a à faire»⁴⁹. Le serment est un engagement dont Dieu est le garant : c'est lui qui oblige celui qui jure⁵⁰.

Or, le serment des penseurs monarchomaques laisse progressivement place à l'engagement mutuel et surtout au contrat. Ce changement est observable dans le *Droit des magistrats* de Th. de Bèze.

Pour interroger la validité du consentement de tout un peuple, ou de la plus grande partie d'un peuple, Th. de Bèze use d'abord du terme de serment. Ce consentement, qu'il ait été volontairement prêté ou au contraire extorqué par la peur ou la violence, explique-t-il, doit être annulé plutôt que respecté s'il s'avère qu'il est contraire à l'équité ou à l'honnêteté⁵¹. «Car qui se persuadera

⁴⁹ H. GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. Barbeyrac, 2 vol., Amsterdam, 1824, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, vol. I, II, XIII, p. 443.

⁵⁰ C'est ce que fut le serment chez les Grecs et les Romains, dans le cadre de l'Empire chrétien en matière judiciaire, et dans les tribunaux des peuples barbares. Avec la féodalité, le serment devient le pilier de tout l'édifice politique du Moyen-Âge.

⁵¹ T. DE BÈZE, *Du droit des Magistrats*, fin de V, p. 14-15.

qu'un peuple, sciement et sans contrainte, accorde de s'asubjettir à quelqu'un en intention d'en estre destruit et saccagé ?»⁵² Il y a, en fait, deux espèces de serments qui doivent être annulés, celui que les rois et les peuples ont fait avec Rome, et celui qu'ils ont fait avec la juridiction ecclésiastique, car il est impossible, selon l'auteur, que les princes se soient dépouillés d'eux-mêmes de leur souveraineté. Quant aux ecclésiastiques, ils s'en sont vraisemblablement emparés «par force ou artifice».

Si l'on continue d'observer l'ordre d'apparition des occurrences du serment et du contrat dans ce traité, la première référence à quelque chose qui ressemble à un contrat touche l'obligation dite «contractée» par un consentement commun vis-à-vis d'une puissance. Nous ne sommes pas ici dans la situation où une personne privée veut usurper la domination (le particulier serait alors autorisé à résister), mais dans celle où une puissance légitime devient tyrannique. Ici, le contrat ne peut être considéré comme nul, contrairement aux serments passés avec l'Église romaine. Aussi la résistance par voie d'armes est dite impossible. Le magistrat possède d'emblée une légitimité qui interdit qu'on puisse le destituer. En effet : «celui qui a été advoüé (reconnu) par son Peuple, nonobstant qu'il abuse de son droit, retient toutesfois ce fondement d'autorité qu'il a sur ses subjets particuliers, ne pouvant l'obligation qui a esté contractee par consentement commun et public estre rompue et mise à neant, à l'appetit de un particulier ; joint que faisant autrement, infinis troubles s'ensuivroient pires que la Tyrannie mesme, et surviendroient mille Tyrans sous umbre d'en vouloir empescher un.»⁵³

C'est cette *obligation* contractée par un peuple qui est à l'instar du contrat entre des personnes privées, explique l'auteur. Si des particuliers sont tenus par un contrat, *a fortiori* sommes-nous tenus par un consentement public. Et c'est dans le contexte de cette argumentation que la référence à Rom. XIII, 1-5 est invoquée. Le fondement d'autorité résultant du consentement fonctionne chez Th. de Bèze de la même manière que l'ordonnance divine des magistrats chez Calvin. Cependant, chez le monarchomaque, l'obéissance volontaire est devenue conditionnelle pouvant conduire le cas échéant à la désobéissance. Mais tel n'est pas encore le cas ici où, comme pour un contrat fait entre des personnes privées explique-t-il, on doit respecter sa promesse, et même si l'on doit en pâtir, car un particulier doit se garder «de se dispenser d'une obligation contractée par un consentement public.» La dimension morale du contrat est ici avérée en assez bonne adéquation avec les principes calviniens.

⁵² *Ibid.*, p.14. C'est une idée-force du *Contrat social* de Rousseau contre l'esclavage (I, IV). Comment, se demande Rousseau, un peuple pourrait-il choisir d'aliéner sa liberté à son propre détriment ? Voir également p. 45 : qu'ils me «monstrent, dit T. de Bèze, qu'il y ait jamais eu nation qui, sciement et sans crainte ou force, se soit oubliée jusques à se sousmettre à la volonté de quelque souverain, sans ceste condition expresse, ou tacitement entendue d'estre justement et équitablement gouvernez.»

⁵³ *Ibid.*, chap. VI, p. 17.

Quand il est question de la souveraineté du royaume et de l'obligation mutuelle que se doivent entre eux les officiers du royaume et le roi, il est à nouveau question d'un serment. C'est la relation de vassalité qui peut apparaître ici en toile de fond. Il existe «une mutuelle *obligation* entre un Roi et les officiers d'un roiaume»⁵⁴, dit Th. de Bèze. Ainsi, tout le gouvernement n'est pas mis entre les mains du roi, «ains (mais) seulement le souverain degré de ce gouvernement, comme aussi les officiers inférieurs y ont chacun leur part selon leur degré, et le tout à certaines conditions d'une part et d'autre»⁵⁵. Aussi, si les conditions ne sont pas observées par les officiers inférieurs, «il appartient au souverain de les desmettre (de les priver de leur charge) et punir avec cognissance de cause, et par l'ordre que les loix du Roiaume portent, et non autrement, s'il ne veut lui-mesmes contrevenir à son serment qu'il a fait d'exercer son estat selon les loix. Cas advenant aussi que celui qui est Roi par election ou droit hereditaire se destourne manifestement des conditions, sous lesquelles et non autrement il a été reconnu et advoüé pour Roi, *qui peut douter que l'inferieur Magistrat du roiaume et la ville et Province, de laquelle il a receu l'administration de par la souveraineté, ne soient quictes de leur serment*, au moins jusques à ce point qu'il leur soit loisible de s'opposer à l'oppression manifeste du Roiaume, duquel ils ont juré la defense et protection selon leur charge et particuliere administration?»⁵⁶ Ainsi, selon les lois du royaume, les souverains (élus ou héréditaires), du fait de leurs obligations, sont autorisés à priver de leur charge les magistrats inférieurs lorsque ces derniers trahissent leur office, et réciproquement les magistrats inférieurs sont eux aussi autorisés à priver le roi de sa charge si ce dernier n'en respecte pas les conditions. En cas de non-respect de la charge de part et d'autre, *le souverain ou les magistrats inférieurs sont quittes de leur serment*. Ce que nous pouvons dire à tout le moins, c'est que les obligations qui incombent à l'ensemble des magistrats créent ici une *réciprocité* qui était absente des relations de vassalité.

À la question de savoir si les auteurs monarchomaques, comme on le dit souvent, ne projettent pas, en fait, un modèle féodal sur toute l'histoire et la situation politique qu'ils jugent souhaitable, et s'il peut bien être question de résistance au sens moderne du terme, nous répondrons que, nonobstant le droit féodal⁵⁷, la revendication de liberté, la volonté de respecter les lois, ainsi qu'une forme égalitaire du contrat, sans oublier la portée de la loi naturelle sur les consciences individuelles, contribuent plutôt à nous convaincre de la nouveauté de leur combat.

C'est à la fin du chap. VI que le «contract», synonyme ici de convention, est vraiment présenté pour lui-même, c'est-à-dire dans sa définition tout d'abord : «Les conditions apposées à une convention n'estans observees, la

⁵⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 19-20. C'est nous qui soulignons.

⁵⁷ Il faut ici pouvoir évaluer le rôle que joue le droit coutumier dans les thèses huguenotes.

convention est rompue, s'il plaist à la partie interessee⁵⁸.» De fait, les conditions d'une résistance légitime peuvent ainsi être posées : «L'équité mesmes et ce droit de nature, duquel depend l'entretenement (maintien) de toute la société humaine, ne permet que nous revoquions en doute aucun de ces deux points, assavoir qu'en toutes conventions qui se contractent par le seul consentement des parties, ceux par lesquels l'obligation est contractee, la peuvent aussi deffaire quand la raison y est ; et par consequent ceux-là qui ont la puissance de deposer un Roi, qui ont puissance de le creer. Secondelement, que s'il y a aucune juste occasion de dissoudre un contract ou convention, et par laquelle une obligation s'annule d'elle-mesmes, c'est quand les conditions essentielles sont notoirement violees, moiennant lesquelles, et au respect desquelles, proprement l'obligation avoit esté contractee.»⁵⁹

Mais, craignant beaucoup de ces garanties contre l'exercice arbitraire du pouvoir, et contre l'idée qu'on n'a jamais vu de nation se soumettre sans conditions, Jean Bodin entreprend la rédaction des *Six Livres de la République*⁶⁰ qui paraîtront trois années plus tard.

2. *La souveraineté absolue, une théorie de la souveraineté sans fondement moral*

Au contractualisme des huguenots, on peut opposer l'absolutisme de Jean Bodin. L'exercice de la souveraineté se ramenant, chez ce dernier, aux commandements d'un prince, il apparaît assez clairement que l'obéissance des sujets ne dépend plus cette fois de leur consentement. De même, en croyant pouvoir invalider tout droit de résistance, la politique se trouve privée de tout fondement moral pour entrer, au contraire, dans le régime politique de la raison d'État.

Quand on évoque Bodin aujourd'hui, c'est souvent pour rappeler qu'il est l'inventeur de «la» souveraineté. Selon Bodin en effet il n'y eut jamais d'autre souveraineté qu'absolue⁶¹. Mais quand on suit pas à pas le cheminement de sa pensée dans le célèbre chapitre VIII du livre I où il procède à une sorte de déduction de la souveraineté, il apparaît qu'il cherche d'abord à attacher la souveraineté à la vie et volonté d'un homme. En effet, en rejetant l'idée de perpétuité associée à la souveraineté populaire ou aristocratique, la souveraineté monarchique se réduit chez Bodin à la vie d'un *seul* homme, non plus

⁵⁸ *Ibid.*, p. 44-49.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 44-45.

⁶⁰ J. BODIN, *Les Six livres de la République*, Lyon, 1593, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 6 vol., 1986.

⁶¹ Nous ne pouvons aborder dans les limites de cet article la question de la constitution mixte que la souveraineté absolue de Bodin aurait définitivement invalidée. Disons seulement que nous ne souscrivons pas à l'idée que l'absolutisme serait le préalable nécessaire aux théories démocratiques tandis qu'il n'est vraisemblablement qu'une entreprise réactive et de pacification des conflits.

celle d'un magistrat, mais celle désormais d'un prince. En effet, pour être vraiment absolue selon sa définition, la souveraineté a besoin d'appartenir entièrement à celui qu'on dit souverain : elle ne peut donc être «sous charges» comme l'est la fausse souveraineté d'un *magistrat* souverain. Ainsi pour qu'un prince ait pleinement cette dernière, elle doit lui avoir été préalablement donnée. C'est là plutôt que réside l'originalité de Bodin, dans l'idée qu'une donation ou cession de la souveraineté est nécessaire pour constituer le souverain. C'est pourquoi, explique Bodin, «le peuple ou les seigneurs d'une République, peuvent donner purement et simplement la puissance souveraine et perpétuelle à quelqu'un pour disposer des biens, des personnes, et de tout l'estat à son plaisir, et puis le laisse à qui il voudra»⁶². Ainsi, de même qu'un «propriétaire peut donner son bien, purement et simplement, sans autre cause que de sa liberalité», de même un peuple ou une aristocratie peuvent «aliéner»⁶³ leur souveraineté. C'est *la vraie donation*, dit Bodin et qui, selon lui, ne reçoit plus de conditions, «estant une fois parfaite et accomplie : attendu que les autres donations *qui portent charge et condition, ne sont pas de vrayes donations*»⁶⁴. De là, conclut-il, il va de soi que «la souveraineté donnée à un Prince sous charges et conditions n'est pas proprement souveraineté, ni puissance absoluë»⁶⁵.

Bien qu'il s'agisse de délier les rois de tout engagement, le serment demeure chez Bodin une réalité importante. Ce que Bodin va dire du serment sera donc très différent de ce qu'en disait Théodore de Bèze, et ceci s'explique par le fait que, contrairement à ce que l'on observe dans les traités monarchomaques huguenots, le serment occupe une place importante pour son caractère sacré, pour investir et être investi.

Pour illustration de la vraie *donation* de souveraineté au profit de la *souveraineté parfaite* du prince, voici le serment, tel que le présente Bodin, par lequel le descendant du roi de Tartarie⁶⁶ est investi dans son pouvoir souverain⁶⁷, alors même que nous avons affaire à un régime électif. Pour ce royaume pris en guise d'exemple, le prince et le peuple, à qui appartient le droit d'élection, explique Bodin, choisissent celui des parents du défunt que bon leur semble – pourvu qu'il soit, par exemple, fils ou neveu. Ils l'assoient donc sur le trône et lui disent ces paroles : «Nous te prions, nous voulons aussi, et t'enseignons que tu regnes sur nous : alors le Roy dit, Si vous voulez cela de moy, il faut que vous soyez prests à faire ce que je commanderay : *que celuy*

⁶² *Ibid.*, vol. I, p. 187.

⁶³ Ce terme n'est pas emprunté à la langue de Bodin.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ La monarchie dont il est question ici n'est nullement tyrannique. C'est le type même de la monarchie primitive ou monarchie seigneuriale, soit un stade archaïque de la monarchie dans la mesure où le souverain ne respecte pas les biens et la vie de ses sujets, comme ce serait le cas si nous étions dans le cadre d'une monarchie royale.

⁶⁷ La dimension de mise en scène est importante, c'est pourquoi nous introduisons la totalité du passage.

que j'ordonneray estre tué, soit tué incontinent, et sans delay, et que tout le Royaume soit commis et establi entre mes mains : le peuple respond, ainsi soit-il : puis le Roy continuant dit, la parole de ma bouche sera mon glaive : et tout le peuple luy applaudit. Cela faict il est pris, et osté de son throsne, et posé en terre sur un aix, et les Princes addressans à luy leurs paroles disent ainsi : Regarde en haut, et cognois Dieu : et voy cest aix sur lequel tu es assis en bas : Si tu gouvernes bien, tu auras tout à souhait : autrement, tu seras mis aussi bas, et despouillé de telle sorte, que même cest aix où tu sieds ne te restera pas. Cela dit, il est eslevé en haut, et crié roy des Tartares. Ceste puissance est absolue, et souveraine : car elle n'a autre condition que la loy de Dieu et de nature ne commande.»⁶⁸

«Soyez prêts à faire ce que je commanderai, et ce même si j'ordonne votre propre mort.» Ainsi, même si c'est plutôt le «souverain royal» qui a la faveur de Bodin parce qu'il s'efforce de respecter la vie de ses sujets, on voit difficilement ce qu'a de proprement moderne une souveraineté personnelle⁶⁹. Le serment, avait expliqué Bodin, est ce qui vaut d'un inférieur à un supérieur. Il s'articule, par conséquent, parfaitement à la relation de *commandement* qu'implique la souveraineté parfaite.

C'est dire si l'idée d'un contractualisme chez les monarchomaques fait pièce à la souveraineté-commandement⁷⁰. Il n'est pas sans danger qu'on fasse de la souveraineté absolue la condition même de notre modernité politique, rappelons à ce sujet que certains serments adressés à *des chefs* laissèrent de tristes souvenirs dans notre histoire. Ne confondons pas les serments civiques révolutionnaires, à caractère nécessairement réciproque, avec les serments d'allégeance, tel celui qui, par exemple, après avoir été supprimé en 1820, fut rétabli par le maréchal Pétain de 1941 à 1944 pour les hauts fonctionnaires. Pensons également au serment militaire resté en usage dans de nombreuses armées, institutions hiérarchiques s'il en est, jusqu'à l'époque contemporaine. Il y a en effet serment et serment. Ainsi, on peut se souvenir que dans l'armée allemande, le Serment à la Constitution fut remplacé, en vertu de la loi du 21

⁶⁸ *Les Six livres...*, livre I, chap. VIII, p. 186-187. C'est nous qui soulignons.

⁶⁹ L'historiographie de ces dernières décennies a beaucoup valorisé cette phase absolutiste. Pour exemple, cet extrait du *Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* de M. Gauchet : «Toute l'œuvre des monarchies absolutistes est de la sorte à interpréter, on le verra, comme participant d'une dynamique aussi foncièrement que souterrainement "laïque" et démocratique, et comme relevant à ce titre d'une entreprise fondamentalement autodestitutive. Le pouvoir qui impose d'en haut, expression de ce qui transcende radicalement la volonté des hommes, y travaille contre lui-même, en fonction de sa nouvelle économie religieuse, à la constitution en pouvoir légitime du pouvoir émané d'en bas, expression de la liberté métaphysique des individus. Au miroir du pouvoir d'un, c'est l'économie symbolique du pouvoir de tous qui prend corps.», Paris, Gallimard, 1985, p. 65.

⁷⁰ Il faudrait, pour cela, montrer plus complètement que la souveraineté monarchomache n'est pas un avatar de la souveraineté médiévale, ce que nous ne pouvons faire ici.

mai 1935, par un serment à Adolf Hitler, exigé de tous les officiers et soldats. Ce serment, source de douloureux conflits pour la conscience militaire allemande, fit, dit-on, hésiter de nombreux officiers qui, sans cela, auraient rejoint les rangs de la résistance.

V. La résorption du droit de résistance des sujets dans la souveraineté populaire

Nous le disions en commençant, notre modernité politique est faite de deux ingrédients, la *souveraineté* et la *liberté*, dont le second paraît indispensable à la souveraineté démocratique. Si donc les penseurs de la lignée de Jean Bodin ont posé le principe d'une souveraineté une et indivisible, ceux de la lignée des monarchomaques ont posé celui de la liberté. Rousseau est sans doute le premier philosophe politique à avoir tenté de penser à la fois la souveraineté *et* la liberté. C'est ce qui apparaît dès le *Discours sur l'économie politique*⁷¹ (1755), premier grand texte politique de Rousseau, et dont la rédaction précède de peu celle du *Contrat social* (1762). Rousseau y formule pour la première fois le principe d'une souveraineté populaire, sous la forme de la volonté générale dotant le peuple de volonté législative. S'il revient au peuple désormais de décider des lois sous lesquelles il vivra, il incombe au gouvernement d'exécuter celles-ci, et le péril sera grand qu'en l'absence de garde-fou efficace la volonté du peuple se voit subvertie au profit de ceux qui gouvernent. C'est pourquoi, avant même la mise en place des principes du *Contrat social* et dès le *DEP*, Rousseau se soucie *des devoirs* d'un gouvernement qui exécuterait la volonté de tous⁷², car ce n'est pas peu d'obtenir de cet exécutif qu'il n'outrepasse pas sa tâche, qu'il se contente d'exécuter ce qu'il n'a pas lui-même *voulu* comme membre du gouvernement, mais seulement comme sujet de la volonté générale. Puisque le pouvoir législatif appartient au peuple, tout l'art de gouverner devra consister à faire que les particuliers consentent au bien commun, y reconnaissent leur propre volonté, et, surtout, dit Rousseau, apprennent à aimer les lois, sachent *s'y obliger* par conséquent, ce qu'aura vocation à garantir une éducation publique, et, plus tard, dans le *Contrat social*, une religion que Rousseau qualifie de civile⁷³.

⁷¹ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*, Paris, Vrin, 2002 (désormais *DEP*). Cet ouvrage est l'édition séparée de l'article «Économie» paru en novembre 1755 dans le volume V de l'*Encyclopédie*.

⁷² Le *DEP* est une théorie du gouvernement.

⁷³ Ce n'est peut-être pas tout à fait un hasard si le *Contrat social* s'achève non seulement sur un chapitre consacré à une religion civile conçue comme une morale civile et garantissant contre l'intolérance. Voici, les derniers mots du chapitre : «Mais qui-conque ose dire hors de l'Église point de salut doit être chassé de l'État [...]. La raison sur laquelle on dit qu'Henri IV embrassa la Religion romaine la devroit faire quitter à tout honnête, et sur-tout à tout Prince qui sauroit raisonner.» *Du Contrat social*, Paris, La Pléiade, vol. III, p. 469. On voit bien ici le rôle que Rousseau fait jouer à la Réforme.

Mais achevons plutôt notre analyse du droit de résistance comme fondement moral de la politique, et montrons la continuité entre ce dernier et la souveraineté populaire de Rousseau.

C'est dans le *DEP* que Rousseau introduit pour la première fois le concept de volonté générale⁷⁴, d'une part en réfléchissant aux devoirs d'un gouvernement, et, d'autre part, en mettant fin à toute réflexion anti-tyrannique : ce qu'on se contentera d'observer ici. C'est dans les termes de l'anti-tyrannie, en effet, qu'il traduit l'apport définitif que représente l'invention de la volonté générale. Voici les termes mêmes de Rousseau : «En établissant la volonté générale pour premier principe de l'économie publique et règle fondamentale du gouvernement, explique-t-il, je n'ai pas cru nécessaire d'examiner sérieusement si les magistrats appartiennent au peuple ou le peuple aux magistrats, et si, dans les affaires publiques on doit consulter le bien de l'état ou celui des chefs.»⁷⁵ Or la formule que nous avons soulignée est proprement celle qu'utilisaient les monarchomaques huguenots pour fonder la résistance au gouvernement tyrannique⁷⁶. On comprend bien, en effet, que cette question n'ait plus lieu d'être au moment où le peuple est en possession de sa propre souveraineté ou liberté. Un droit de résistance à soi-même serait proprement absurde. En revanche, la question qui se pose désormais est celle des conditions qui garantiront aux membres du corps politique le réel exercice de leur liberté. Or cette question, Rousseau ne se fait pas faute de se la poser. Jusqu'alors, l'histoire est pleine d'exemples qui prouvent que les gouvernements ont privé les peuples de leur liberté. «Depuis longtemps, poursuit Rousseau, cette question (à savoir si les magistrats appartiennent au peuple ou le peuple aux magistrats) a été décidée d'une manière par la pratique, et d'une autre par la raison ; et en général ce serait une grande folie d'espérer que ceux qui dans le fait sont les maîtres préféreront un autre intérêt au leur⁷⁷. [...].» En fait, jusque là, la souveraineté populaire n'avait jamais été conçue comme pouvant devenir effective : elle est restée, dit Rousseau, dans «les écrits des philosophes qui osent réclamer les droits de l'humanité»⁷⁸. Les premiers mots du *Contrat social* nous le rappelle : «L'homme est né libre et partout il est dans les fers».

⁷⁴ *DEP*, voir l'article «L'invention de la volonté générale» par B. Bernardi, p. 103-120.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 48. C'est nous qui soulignons.

⁷⁶ On retrouve l'idée dans le *Droit des Magistrats* quand Théodore de Bèze explique le principe de la souveraineté populaire : «Je di donc que les peuples ne sont point issus des magistrats, ains que les peuples ausquels il a pleu de se laisser gouverner ou par un prince ou par quelques seigneurs choisis, sont plus anciens que leurs magistrats, et par consequent que les peuples ne sont pas creez pour les magistrats, mais au contraire les magistrats pour les peuples [...].», *op. cit.*, p. 9. La formule que nous soulignons, et qui est une variante de celle qu'utilise Rousseau, n'était pas nouvelle au XVI^e siècle, mais les monarchomaques en faisaient, comme nous l'avons vu, un usage véritablement politique.

⁷⁷ *DEP*, *op. cit.*, p. 48-49.

⁷⁸ *Ibid.*

Il ne faut donc pas seulement poser le principe d'une souveraineté populaire⁷⁹, mais il faut aussi et avant tout penser sa mise en œuvre, notamment dans la relation qui doit exister entre un peuple doté de la puissance législative et son gouvernement doté de l'exécutif.

En se résorbant dans le concept de volonté générale, le droit de résistance acquiert une réalité théorique nouvelle, celui du corps politique lui-même composé d'autant de membres qu'il y a d'individus. On comprend que la question des conditions d'un gouvernement⁸⁰ qui se conformerait à l'intérêt de tous est essentielle et nouvelle. Trois tâches lui reviennent selon Rousseau : la première est, pour le gouvernement lui-même, de se limiter à l'exécution de la volonté générale, la seconde, de faire que les membres du corps politique se reconnaissent dans les législations qui émanent pourtant de leurs propres volontés, la troisième, économique, de pourvoir à la subsistance publique, et garantir une économie où les inégalités puissent être limitées. Ainsi, la question de ce qui permettra *d'obliger les membres du corps politique à leurs propres lois*, celle des conditions qui rendent possible cette obligation, ne quittera plus Rousseau : on la retrouvera là où il réfléchit aux applications pratiques du *Contrat social*, c'est-à-dire dans les textes trop peu lus et étudiés portant sur les *gouvernements* de Corse, de Pologne, et de Genève.

Conclusion

Revenons donc sur le fondement moral de la politique. Comme nous le disions dans notre introduction, la question de la liberté comprise comme l'accès possible des membres d'un corps politique à leur propre autonomie, et à l'exercice de cette dernière, est un droit de nature proprement démocratique. Si l'exigence d'une politique démocratique est apparue sous la forme d'une revendication légitime des sujets de pouvoir limiter le pouvoir arbitraire des princes, elle est aujourd'hui celle des conditions d'exercice de la souveraineté commune *inclusant celui de chaque individu*. Ce sont les individus eux-mêmes qui ont à porter le processus démocratique à un degré satisfaisant de réalisation, et la tâche demeure redoutable d'autant que l'étude des conditions qui permettraient pareille avancée est loin d'être achevée.

⁷⁹ Cela a déjà été fait.

⁸⁰ Il est possible que la parution à Londres d'un abrégé des *Six Livres de la République* de Jean Bodin sous le titre *De la République, traité de Jean Bodin ou traité du gouvernement* ait incité Rousseau à écrire son propre traité du gouvernement.