

57460



BIBLIOTECA
CENTRALA A
UNIVERSITAȚII
DIN
BUCUREȘTI

Nº Curent ~~11.396~~ Format —
Nº Inventar 1.63.629 Anul 1940
Secția Depozit. V Raftul V₁

LA RÉVOLUTION DE 1789 ET LA PENSÉE MODERNE

par

E. BARKER, H. FOCILLON, G. FRIEDMANN
H. GOUHIER, M. GUEROULT, J. HYPPOLITE
A. STERN, J. RAY, P. SCHRECKER

*Recueil publié par la « Revue Philosophique »
à l'occasion du Cent cinquantième
de la Révolution française*



ALCAN

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

LA RÉVOLUTION DE 1789
ET LA PENSÉE MODERNE

Inv. A. 63.629.

LA RÉVOLUTION DE 1789 ET LA PENSÉE MODERNE

par

E. BARKER, H. FOCILLON, G. FRIEDMANN
H. GOUIER, M. GUEROULT, J. HYPPOLITE
A. STERN, J. RAY, P. SCHRECKER

*Recueil publié par « La Revue Philosophique »
à l'occasion du Cent cinquantième
de la Révolution française*



ALCAN



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS VI^e

1940

c/953

Biblioteca Centrală Universitară
BUCUREȘTI
Cote <u>57440</u>
Inventar <u>72252</u>

B C.U.Bucuresti



C72252

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation.
réservés pour tous pays

LA RÉVOLUTION DE 1789 ET LA PENSÉE MODERNE*

Edmund Burke et la Révolution Française

I

Trois événements, dans trois grands pays, ont marqué l'année 1789. Les voici dans leur ordre chronologique. Dans la matinée du 30 avril de cette même année, Georges Washington, premier Président des États-Unis d'Amérique, qui venaient d'établir, en 1787, le cadre de leur nouvelle constitution fédérale, se présentait sur un balcon dominant Wall Street et prêtait serment de préserver, de défendre et de protéger la Constitution. Dans la matinée du 5 mai, dans la salle des Menus-Plaisirs, à Versailles, Louis XVI ouvrait la session des États Généraux ; le lendemain matin, dans cette même salle, les députés du Tiers-État tenaient leur première assemblée séparée : la Révolution française venait de commencer son cours. Le 4 novembre, les différentes sociétés locales de la Révolution d'Angleterre, qui avaient été ranimées, l'année précédente, par la commémoration du centenaire de notre Révolution anglaise de 1688, se rassemblaient comme d'habitude pour fêter la mémoire du roi libérateur, Guillaume III, qui avait débarqué en Angleterre en la même saison, pour aider le peuple de ce pays à se libérer de la tyrannie et du catholicisme de Jacques III et à établir la « charte révolutionnaire » de ses libertés. Mais une chose nouvelle, différente du programme habituel de ses réunions, se passait en 1789, à Londres, à la réunion de la Société de la Révolution, à laquelle assistaient le Lord-maire et plusieurs membres du Parlement. Une adresse de félicitations fut votée et envoyée à l'Assemblée nationale de France, à l'occasion de la « révolution en ce pays et de la perspective ouverte aux deux premiers royaumes du monde,

* La préparation de ce numéro a été l'objet des derniers efforts de Lucien LÉVY-BRUHL. (Note de la Direction.)

d'une participation commune aux bienfaits de la liberté civile et religieuse ». Cette adresse fut accueillie par l'Assemblée nationale avec une gratitude « vive et profonde ». Ainsi il pouvait sembler que la Révolution anglaise de 1688 saluât amicalement la Révolution française de 1789 et que les trois grands États du monde occidental allaient, dorénavant, marcher d'un pas égal.

Cependant, une question grave et fondamentale ne tardait pas à se poser ici. La Société de la Révolution, de Londres, n'était qu'une petite association spéciale. Quelle allait être l'opinion générale, en Angleterre, à l'égard de la Révolution française ? Les Anglais allaient-ils croire que leur propre révolution, déjà centenaire, s'accordait avec la révolution en France et que, pour cette raison, les deux nations devaient marcher solidairement ? Ou bien allaient-ils apercevoir un abîme infranchissable entre leur propre révolution historique et légale, et la révolution nouvelle et métaphysique de la France ? C'est à cette question que les écrits et les discours d'Edmund Burke s'efforçaient d'apporter une réponse, dans la mesure où une telle réponse pouvait être donnée par un seul homme.

Les deux grands partis politiques d'Angleterre, les Whigs et les Torys, se trouvaient, en 1789, en face d'une situation nouvelle et d'un bouleversement des croyances, qui en fut l'effet. Jusqu'alors, les Torys, parti conservateur, avaient formé le parti ami de la France, comme il était naturel, aussi longtemps qu'il s'agissait de la France de l'Ancien Régime. Les Whigs, c'est-à-dire le parti progressiste (bien qu'il ne fût jamais excessivement progressiste), avaient, en général, été opposés à la France, en partie pour des raisons commerciales et coloniales, mais surtout pour cette raison politique, que la France avait d'abord été l'ennemie et n'était jamais devenue l'amie de la charte révolutionnaire établie en 1688 par les Whigs. Lorsqu'en 1789 la France commençait, à son tour, à se donner une charte révolutionnaire, l'effet naturel fut de s'aliéner les sympathies des Torys et de gagner, bien qu'à un degré beaucoup moins fort, celles des Whigs. En effet, ce renversement de l'attitude générale des Whigs faillit ne pas se produire. Les Torys, en fait, effectuèrent un revirement et adoptèrent une attitude d'hostilité à l'égard de la France révolutionnaire ; mais la grande masse des Whigs en restaient là où ils en étaient, en opposition à la France, bien que la France elle-même fût en train de changer de direction,

s'avançant sur la voie du constitutionnalisme. Seule, une minorité parmi les Whigs, cette minorité qui chérissait la tradition des sympathies populaires, épousa, dans la suite, le cause de la France. La majorité, aussi aristocratique, sinon plus aristocratique encore que les Torys et d'une tendance non moins conservatrice qu'eux, bien qu'elle prétendit ne chercher qu'à préserver les libertés de 1688, demeurait sur son ancienne position d'opposition générale à la France. Là encore, par son influence sur l'attitude et l'action des partis et, plus particulièrement, sur l'action et l'attitude du parti Whig, Burke — lui-même Whig entre les Whigs — jouait un rôle décisif.

Les partis politiques traditionnels n'étaient pas les seules forces politiques qui influaient sur l'opinion publique anglaise, en 1789 et après. Il y avait deux autres forces, ou groupes d'opinions, qui comptaient, elles aussi. La première peut être désignée sous l'appellation générale de *radicalisme*. Ce n'était pas un parti ; c'était plutôt un sentiment général progressiste qui existait en dehors des partis politiques, dans la majorité du peuple et parmi les masses inaffranchies. Les formes ou les organisations dans lesquelles se manifestait le radicalisme étaient variées ; mais, en général, elles étaient favorables à la Révolution française — en tout cas, jusqu'au début de 1793, lorsque la France et l'Angleterre engagèrent les hostilités. Il y avait, en premier lieu, les Sociétés de la Révolution, déjà mentionnées, nées sporadiquement à Londres et dans d'autres villes, qui, fondées en vue de commémorer la Révolution anglaise de 1688, étaient venues se ranger du côté de la Révolution française de 1789 ; ensuite venait la *Society for Promoting Constitutional Information* (Société pour la propagation de la connaissance de la Constitution), fondée en 1780 sur un programme modéré, mais qui, en 1792, avait fait sienne la cause du radicalisme et de la Révolution française ; enfin, il y avait la *London Corresponding Society* (Société londonienne d'Information) qui n'avait été fondée qu'au début de 1792, mais devint très rapidement la plus vigoureuse des organisations radicales. Ses membres se recrutaient parmi les classes ouvrières ; elle avait des branches, avec lesquelles elle se tenait en communication, dans les villes du Midland (Angleterre centrale), du Nord et de l'Écosse ; ses membres s'appelaient « citoyens » et suivaient les enseignements de Tom Paine et de son pamphlet sur *Les Droits de l'Homme*.

L'autre force, plus sérieuse et plus solide, était constituée par les dissidents anglais ou les non-conformistes : le groupe des Congrégationalistes, Baptistes et Wesleyens qui, « dissidents » de l'Église officielle d'Angleterre, étaient, par suite de cette dissidence, légalement exclus des corporations municipales et du droit d'éligibilité au Parlement. S'étant vu retirer, au terme de la Constitution en vigueur, les droits des citoyens actifs, les dissidents sympathisaient naturellement avec la cause du radicalisme et de la réforme de la Constitution. Leurs chefs, tels Priestley et Price, alliaient le non-conformisme religieux au radicalisme politique, et cela forcément, à leur propres yeux, puisqu'ils se voyaient contraints de modifier la Constitution s'ils voulaient jamais voir levée leur incapacité religieuse. Déjà en 1787 et en 1789, les dissidents, dans leur ensemble, avaient été secoués par des actions parlementaires en vue de la suppression de leur incapacité politique ; ils furent bien plus agités encore par le cours de la révolution en France, lorsque cette révolution amena la réforme et la refonte d'une Église officiellement établie depuis si longtemps. Cette excitation aboutit au paradoxe d'une sorte d'alliance entre la ferveur religieuse convaincue de la classe moyenne anglaise non-conformiste et l'anti-cléricalisme convaincu et mêlé d'agnosticisme de l'opinion qui prévalait en France. C'est ce paradoxe que Burke cherchait à expliquer et à exposer dans ses *Réflexions sur la Révolution en France et sur les procédés de certaines sociétés à Londres relatifs à cet événement*. C'était en effet un paradoxe qui, par sa nature même, ne pouvait durer. La Révolution anglaise de 1688 avait été une révolution « protestante », fondée sur une base religieuse. Elle ne pouvait saluer, comme une sœur, la révolution de 1789. Les dissidents, justement parce qu'ils étaient liés à 1688, ne pouvaient embrasser 1789... Loin d'aider à encourager, en Angleterre, une révolution parallèle à celle de la France, ils furent l'une des forces les plus puissantes qui, en fin de compte, rendaient improbable et même impossible une révolution en Angleterre. L'irritation qui, en France, s'était transformée en révolution, se transforma, en Angleterre, en dissidence ; et la dissidence se révéla être une soupape de sûreté pour les passions et les aspirations qui, de l'autre côté de la Manche, devaient agir comme une force explosive. Les dissidents, en dépit de leurs incapacités politiques, pouvaient trouver satisfaction dans leurs congrégations, qui

leur rendaient le monde supportable et les éloignaient de la révolution pour les ramener dans la vie intérieure de leurs propres communautés.

II

Tel était l'arrière-plan général anglais des pensées et des écrits de Burke. Dès 1773, lors de son premier et unique séjour en France, il avait été alarmé par le rationalisme radical qu'il y avait découvert ; et déjà, cette année-là, il avait parlé de l'athéisme et de la « confédération des puissances des ténèbres » qui minaient les « fondements d'un bon gouvernement »¹. Ce n'était qu'un signe précurseur de sa façon de penser de 1790 qui, en novembre de la même année, trouva son apogée dans la publication des *Réflexions*. Plusieurs causes poussaient Burke à cette façon de penser. Prédominante parmi ces causes, il y avait une forte tendance cléricale, du type de celle de Hooker, qui l'amenait à croire que l'Église et l'État n'étaient que deux aspects d'une seule et même société ; que cette société unique se trouverait mutilée et sécularisée si elle était privée de son aspect religieux, par l'abolition d'une institution qui en était la reconnaissance en règle ; que cette mutilation et cette sécularisation s'étaient produites en France et qu'elles se produiraient en Angleterre si les effets combinés du radicalisme et du non-conformisme militant conduisaient à suivre l'exemple de la France².

Une autre cause, moins élevée et plus positive, qui le poussa à défier le développement révolutionnaire de la France, était son propre penchant aristocratique. Ce penchant, naturel chez quelqu'un lié intimement avec un groupe aristocratique des Whigs (la famille Rockingham), l'amena immédiatement à glorifier, sous un jour idéal, la noblesse chevaleresque de France et à décrier,

1. Discours de 1773 (*Œuvres*, éd. Rivington, X, p. 39) sur une loi ayant pour but de porter secours aux dissidents protestants. Burke y fait valoir en faveur de cette loi, que toutes les confessions chrétiennes, quelles que soient leurs divergences, devraient s'unir pour combattre l'athéisme.

2. Les sentiments de Burke à ce sujet ont été formulés, d'une façon particulièrement logique, dans un discours prononcé en 1792 (*ibid.*, pp. 41-62) à propos de la pétition d'un des groupes dissidents, les Unitariens, demandant la suppression de leur incapacité spéciale. Il s'oppose maintenant à toute faveur à accorder aux Unitariens qui, au contraire d'autres Non-Conformistes, refusaient de reconnaître la divinité du Christ. Il soutient que, si l'État tolérait une telle confession, il cesserait, par là même, de reconnaître et de supporter l'Église chrétienne.

avec une sombre inquiétude, la croissance d'une démocratie effrénée et *sans-culotte*. Ses rapports avec les émigrés français de Londres, dans la dernière partie de 1789, renforcèrent ces sentiments ; et sa vieille doctrine Whig de l'équilibre de la Constitution — équilibre qui ne pourrait être préservé que si l'aristocratie continuait à se maintenir comme facteur indépendant, entre la monarchie et la démocratie, — donnait à ses craintes une base rationnelle.

Parmi les causes de son antagonisme à l'égard de la France, la plus profonde était la trempe même de sa pensée. Irlandais, il avait quelque chose du respect celtique pour les choses sacrées du passé ; nouveau venu dans la vie historique anglaise, il était fasciné (comme il peut bien arriver à un nouveau venu de pénétration et de génie) par sa tradition. Son esprit, profondément historique dans son caractère général et d'autant plus dévoué à l'histoire que son sentiment religieux tendait toujours à vénérer l'expérience et la continuité historiques comme « la marche visible de la providence ordinaire de Dieu », — cet esprit l'opposait radicalement à ce qui, selon lui, manifestait la passion française pour la *tabula rasa*, la combinaison française d'une métaphysique *a priori* avec la conception géométrique du gouvernement local et la représentation arithmétique, et la répudiation générale, par les Français, du Dieu de l'histoire. Il pourrait paraître incompatible que Burke ait pu saluer, et même défendre, les débuts de la Révolution américaine, jusqu'en 1776, et ensuite désapprouver et même attaquer les débuts de la Révolution française. Mais son point de vue était, en principe, le même à l'égard des deux ; dans les deux cas il reposait sur la même base historique. Il fut le champion des colonisateurs américains, parce qu'il croyait qu'ils défendaient des droits historiques et étaient troublés, dans la jouissance de ces droits, par les notions métaphysiques de souveraineté, défendues par le Parlement britannique. Il fut également le champion de la monarchie, de la noblesse et de l'Église de France, parce qu'il était persuadé qu'elles avaient des droits historiques et étaient troublées dans la jouissance de ces droits par les notions de liberté et de « souveraineté nationale »¹.

1. Il fait lui-même valoir cet argument dans son *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens*, en 1791.

Le sentiment religieux, les prédilections aristocratiques et la formation historique de sa pensée contribuaient à faire naître dans l'esprit de Burke une quatrième cause, plus générale, d'antagonisme à l'égard de la Révolution française. Il était amené à penser — pas tout à fait à tort — que la révolution ne signifiait pas la naissance d'une nouvelle forme d'État dans les anciennes limites territoriales, mais la naissance d'un nouveau mouvement, à la fois irréligieux et religieux : hostile, dès le début, à la religion officielle, et résolu à devenir lui-même une religion qui, comme telle, ne pouvait reconnaître aucune limite. Il adopta, à l'égard des révolutionnaires français, la même attitude que celle adoptée par beaucoup, plus récemment, à l'égard des Bolcheviks et du Comintern ; et il se complaisait en la même idée : que ce qui allait être entrepris, c'était, non la reconstruction d'un État territorial, mais la propagation d'un évangile ou d'un mode de croyance qui s'efforceraient d'avoir une validité non seulement territoriale mais universelle. Ce qu'il vit, surgissant en France et menaçant de submerger le monde, c'était une « chose étrange, sans nom, et d'un sauvage enthousiasme »¹. Il y découvrit une « mission apostolique générale » ; il y vit un « esprit de prosélytisme ». Ce sont les expressions mêmes de ses *Réflexions*, du mois de novembre 1790. Dans une lettre écrite peu après et adressée à un membre de l'Assemblée nationale, il va jusqu'à parler d'une « association de fanatiques armés » et à alléguer l'exemple de Mahomet ; toujours dans le même ordre d'idées, il déclare dans son *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens* (1791) qu'une « théorie concernant le gouvernement peut aussi bien qu'un dogme religieux devenir une cause de fanatisme ». Il prévoit déjà — près de deux ans à l'avance — la Déclaration de fraternité de novembre 1792 ; déjà il croit que toute position métaphysique tend fatalement à exiger une valeur universelle et à menacer, dans chaque pays, le système existant de l'ordre historique. Son désir devient une brûlante impatience de serrer entre ses bras, pour la protéger, la vie historique insulaire de la nation anglaise et d'anéantir les sympathies anglaises pour le flot envahisseur.

1. Lettre de janvier 1791 (écrite deux mois après la publication des *Réflexions*) : *Correspondance de BURKE*, vol. III, p. 185.

III

Dès l'automne de 1789, Burke commençait à être gravement préoccupé du cours de la Révolution. Dans une lettre du mois d'octobre¹ à un correspondant français, M. Dupont (ce même correspondant auquel, nominalement, les *Réflexions*, rédigées sous forme de lettre, étaient adressées), il confesse que, bien que connaissant très imparfaitement la carte politique de la France, il demeure sceptique quant aux progrès réalisés durant les six derniers mois écoulés depuis la réunion des États Généraux au mois de mai. C'est une lettre d'un caractère profond et qui déjà contient en germe beaucoup d'idées exprimées un an plus tard dans les *Réflexions*. « Vous avez peut-être fait une révolution, déclare-t-il à son correspondant, mais non pas une réforme. Vous avez suffisamment de théories en ce qui concerne les droits de l'homme... ; c'est l'homme, en sa réalité concrète... qui doit vous intéresser... Vous ne devriez pas être passionnés de n'importe quel objet politique, au point d'oublier les moyens de l'explorer par une considération approfondie. » L'enchaînement d'idées qu'il exprimait ainsi, en octobre 1789, continuait à se développer dans son esprit et à y déployer ses conséquences. Dans un discours sur le budget de la Guerre (prononcé le 9 février 1790), il montra qu'il s'était déjà détaché de Fox et de ceux des Whigs qui sympathisaient avec la Révolution et que, déjà, il avait découvert que, du côté politique, elle comportait un danger d'anarchie et, du côté religion, un danger d'athéisme. Les *Réflexions* étaient déjà composées lorsqu'il prononça ce discours ; par une lettre de Philip Francis (datée du 19 mai 1790) nous savons qu'il avait déjà parcouru quelques-unes des épreuves de l'ouvrage de Burke, qu'il critiquait son raisonnement et qu'il pensait que son éloge de Marie-Antoinette était du « pur badinage ». Mais l'impression des *Réflexions* n'avancait que lentement ; il semble, en fait, qu'elle ait été entreprise à deux époques distinctes et en deux parties séparées, de sorte qu'il en résulta quelques répétitions et de doubles emplois. Elles ne furent finalement publiées qu'au mois de novembre.

Entre temps de nouveaux éléments étaient venus attiser la

1. *Correspondance*, vol. III, pp. 102-101.

frémissante indignation de Burke : il prit conscience de la crue du sentiment radical (irréfléchi et mal calculé, à son avis) en faveur de la Révolution française. Depuis l'envoi de l'adresse de félicitations à l'Assemblée nationale, en novembre 1789, on avait assisté à un pullulement de clubs et de sociétés, souvent affiliés à des clubs démocratiques de France, et, lors de l'anniversaire de la prise de la Bastille, en juillet 1790, une fête commémorative fut organisée par la *Revolution Society* de Londres et un panégyrique fut prononcé par Price, principal chef (avec Priestley) de l'opinion dissidente. Telle était l'ambiance générale qui régnait, au moins en surface (car une opinion ferme du pays s'était à peine formée et moins encore manifestée), lors de la publication des *Réflexions*. L'effet immédiat fut une avalanche de controverses. Bientôt une quarantaine de réponses aux *Réflexions* firent apparition. L'une des premières fut *Les Droits de l'homme*, de Tom Paine¹, « en réponse aux attaques de M. Burke contre la Révolution française », qui, hâtivement écrite dans une auberge à Islington, fut imprimée à temps pour la réunion du Parlement, en février 1791 et, finalement, publiée au mois de mars de la même année. Paine était un publiciste et un pamphlétaire célèbre qui, à partir de 1776, avait joué un rôle dans la Révolution américaine, avait établi, depuis 1787, contact avec les politiciens libéraux dirigeants, aussi bien en Angleterre qu'en France, et, après avoir été nommé citoyen français par l'Assemblée législative (en même temps que Priestley, Bentham et d'autres) en août 1792, fut ensuite élu, en septembre de la même année, comme un des représentants de Calais à la Convention. La lutte engagée dans le courant de l'année 1791 dans la pensée anglaise fut, avant tout, une lutte entre Burke et Paine : Burke lui-même cite Paine (bien que sans le nommer et en le désignant seulement par l'anonyme *on*) comme le grand représentant de la cause révolutionnaire, dans un pamphlet écrit en défense de ses *Réflexions* et intitulé *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens*, qu'il publiait dans la dernière partie de 1791.

Parmi les autres réponses à Burke, il y en a deux qui méritent une certaine attention. L'une, intitulée *Justification des Droits de*

1. Plus exactement, ce n'était que la première partie de ce pamphlet. Une deuxième partie, d'égale longueur, parut un an plus tard, au début de 1792 ; le texte complet des *Droits de l'homme* comprend les deux parties.

l'homme — la première qui parut — était écrite par une femme, Mary Wollstonecraft, première femme du philosophe Godwin et mère de la seconde femme du poète Shelley. Une autre riposte, venant non pas des radicaux mais de l'aile gauche du parti Whig, était une des plus modérées et des plus convaincantes de toutes les réponses : les *Vindiciæ Gallicæ*, de James Mackintosh, publiées vers la fin d'avril 1791. Les *Vindiciæ* de Mackintosh et les *Droits de l'homme* de Paine remportaient le plus grand succès de toutes les réponses. Au cours de 1791, le premier de ces ouvrages atteignit une quatrième édition ; entre quarante et cinquante mille exemplaires de la première partie du deuxième — s'il faut en croire Paine — furent vendus au cours de la même année. Mais, en dépit de la vogue que connurent les réponses aux *Réflexions*, le courant en faveur de Burke gagnait continuellement du terrain. Le 6 mai, au cours d'une des scènes les plus célèbres de notre histoire parlementaire, il rompit avec son propre parti, si profondément aimé auparavant, et avec Fox, son chef. Il semblait alors s'isoler, abandonnant la majorité du parti Whig à ses sympathies pour la cause de la Révolution française ; mais moins d'un an après, le parti était profondément divisé et, trois ans plus tard, la grande majorité du parti s'était ralliée à la politique de Burke, abandonnant Fox et le reste de sa propre aile gauche, une faible minorité. Son influence avait triomphé et, à son appel, le parti Whig avait décidé qu'en vertu même de sa propre révolution de 1688, il était un parti non-révolutionnaire, un parti de la monarchie (limitée, mais cependant monarchie), un parti de la propriété, de l'aristocratie et même, en dépit de ses affinités non-conformistes, un parti de l'Église officielle. Entre temps, la majorité du pays commençait à montrer des signes d'un tenace sentiment conservateur, en opposition avec l'agitation des sociétés et des pamphlétaires radicaux qui avaient alarmé l'esprit de Burke et inspiré ses écrits. Un symptôme significatif : lorsque la Société de la Révolution de Birmingham (ville nullement conservatrice) annonça son intention de commémorer le deuxième anniversaire de la prise de la Bastille, une émeute éclata aussitôt qui dura plusieurs jours. Les locaux où se réunissaient les non-conformistes furent détruits ; Priestley, qui vivait en cette ville, perdit sa maison, sa bibliothèque et ses manuscrits. Ce ne fut guère là qu'un excès de la populace, mais Burke pouvait, à juste

titre, prétendre (comme il le fit au début de son *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens*) être le fidèle représentant de l'opinion générale du peuple d'Angleterre. Price mourut au cours de l'année 1791 ; Priestley, après s'être d'abord établi à Londres, émigra ensuite en Amérique ; Paine quitta finalement l'Angleterre pour la France, en septembre 1792. La sympathie pour la Révolution française survivait encore faiblement parmi les diverses sociétés à tendance radicale et parmi les membres de la classe ouvrière, appartenant à ces sociétés. Mais la répression gouvernementale commença à s'abattre sur ces sociétés et sur leurs adhérents ; et un triste chapitre de l'histoire de la liberté en Angleterre, qui s'ouvrit avec la promulgation du décret du 21 mai 1792 contre les réunions et publications séditieuses, fut finalement clos par une loi de l'année 1799, sur la « suppression plus efficace des sociétés créées à des fins de sédition et de trahison » ; loi qui mit fin, entre autres, à la *London Corresponding Society*.

IV

Nous pourrions maintenant apprécier le raisonnement et l'importance des *Réflexions* de Burke. On trouve dans cet ouvrage une pluralité d'éléments soudés ensemble par la flamme du génie : une magnifique apologie du romantisme, une grandiose et brillante proclamation de la place occupée par la religion dans la vie de l'État, une sublime défense de la tradition et de l'expérience historique, une ample justification de l'empirisme politique et de la sagesse du compromis politique. C'est l'un des plus profonds traités politiques jamais écrits et en même temps l'un des plus stimulants. Ce n'était ni à la légère ni entièrement par ironie, que, lors d'un dîner de la *Société des Amis de la Liberté*, qui eut lieu à Londres, le 14 juillet 1791, les ennemis de Burke prononcèrent un toast en son honneur en « signe de reconnaissance pour avoir provoqué la grande discussion qui intéresse tout être pensant ». Il embrassa la Révolution française dans une vue large et sublime, bien que partisane et passionnée. Mais sa partialité s'exacerba, et plus violente et désordonnée devint sa passion à la suite des attaques dirigées contre ses *Réflexions* et, en particulier, après sa rupture avec Fox, en mai 1791. Bien qu'étant déjà celui d'un partisan,

son point de vue à l'égard de la révolution, à la fin de 1790, est infiniment plus philosophique et bien plus profond que celui qu'il devait adopter dans la suite. Il sentit la grandeur de la révolution, « la plus étonnante qui se soit produite jusqu'ici dans le monde ». Il sut prévoir quelques-unes de ses ultimes tendances ; déjà alors, il redoutait l'installation du Tribunal révolutionnaire et de la guillotine... (« il y aura fatalement du sang ; le désir d'un jugement de droit commun, manifesté... par toutes leurs diverses autorités civiles et judiciaires le fera couler ») ; il redoutait l'avènement du césarisme et d'une autocratie militaire. « Quelque général populaire, écrivait-il, qui comprend l'art de se concilier la soldatesque... attirera sur lui les regards de tous les hommes. Au moment où cet événement se produira, la personne qui commande en fait l'armée sera votre maître... le maître de toute votre République. »

D'un autre côté, il s'est trompé sur bien des choses, en partie par ignorance, en partie par entêtement. Il était bien trop indulgent à l'égard de l'Ancien Régime. Dans un passage qui provoqua la critique de Philip Francis¹ et qui devait, plus tard, continuer de provoquer la critique générale, il parle des Français comme ayant eu, avant 1789, « les éléments d'une Constitution presque aussi bonne qu'on pouvait la souhaiter » ; et bien que, dans un passage ultérieur, il qualifie le gouvernement pré-révolutionnaire de la France de « rempli d'abus », il semble avoir pardonné les abus dont il parle. Le passage sur Marie-Antoinette et sur l'époque de la chevalerie, que Francis qualifiait de « pur badinage » et qui amena Paine à la fine et caustique remarque : « Il a pitié du plumage mais il oublie l'oiseau mourant », faisait preuve, de sa disposition générale à idéaliser l'ancienne Cour de France, la vieille aristocratie française, la vieille Église de France. Il commit l'erreur — explicable en 1790, mais pourtant une erreur — de croire que la France était en train de dégénérer en un amoncellement de petites démocraties et de tomber, par là même, dans l'impuissance militaire. Il commit l'erreur plus grave — elle aussi explicable, peut-être, en 1790, bien que difficilement excusable, même alors — de penser que la révolution minerait la propriété, alors qu'en réalité la propriété allait être établie plus solidement que jamais et sur une

1. *Correspondance* de BURKE, vol. III, pp. 167-168.

base infiniment plus équitable, entre les mains tenaces de la classe moyenne et de la paysannerie. Il restait aveugle à l'égard de l'idéal de la Révolution : de sa passion pour la liberté et de sa passion, plus profonde encore, pour l'égalité ; il ne fut pas moins aveugle à l'égard de quelques-unes de ses tendances et de ses conquêtes les plus profondes et les plus durables.

V

Le premier effort de la pensée de Burke, au début de ses *Réflexions*, vise la comparaison, la confrontation et la dissociation entre la Révolution anglaise de 1688 et la Révolution française de 1789. Il était préoccupé de prouver aux Whigs qu'ils n'étaient pas tenus à sympathiser avec une révolution, pour cette seule raison qu'eux-mêmes, un siècle auparavant, en avaient dirigé une autre ; il était préoccupé de prouver au peuple anglais, en général, qu'il n'était pas tenu à applaudir à la résistance opposée par le peuple de France à l'Ancien Régime, pour cette seule raison qu'eux-mêmes, jadis, s'étaient opposés au régime de Jacques II. Il y a du bien-fondé dans la dissociation établie par Burke entre 1688 et 1789. La Révolution anglaise de 1688 avait été faite par l'aristocratie, non sans l'aide de l'Église, et elle avait été accomplie sans sortir du cadre de la tradition historique et de l'héritage légal de la nation ; la Révolution française de 1789 était née du peuple, avait été désavouée par l'Église et l'aristocratie et faisait appel, pour sa justification, au droit de la nature et aux principes premiers. Mais entre ces deux révolutions il y avait des ressemblances aussi bien que des dissemblances ; cependant l'esprit subtil de Burke déforma et dissimula ces ressemblances. S'il n'y eut pas de révolution sociale en Angleterre en 1688 et après, comme il y en eut en France en 1789 et après (et en cela réside la différence fondamentale et indiscutable entre les deux révolutions), il n'y en eut pas moins en 1688 une véritable révolution politique en Angleterre, différente, certes, bien que pas foncièrement différente, de la révolution politique entreprise par la France en 1789. La souveraineté fut définitivement transmise au peuple représenté au Parlement ; telle était la théorie de Locke et telle était aussi la logique réelle des faits. La France tenta une semblable transmission après 1789. Mais une comparaison

exacte entre l'Angleterre et la France doit aller plus loin encore. Nous devons nous rappeler (et à cela le souvenir de Burke ne s'arrête jamais) que la Révolution anglaise commença, en réalité, avant 1688. Elle avait commencé dès 1641, elle avait entraîné la guerre civile et l'exécution du roi Charles I^{er}. L'année 1688 ne saurait être considérée isolément. Lorsque nous envisageons la Révolution anglaise dans toute son ampleur et dans toute sa durée, à partir de 1641, nous arrivons à une comparaison exacte avec la France. Et, de cette comparaison, bien qu'une différence subsiste, se dégage une similitude fondamentale. L'Angleterre et la France se trouvaient, de façon différente, en face du même problème politique. Elles s'efforçaient de découvrir le secret de la démocratie parlementaire.

Burke, en se retranchant délibérément sur la seule période de 1688, et incapable de voir, dans l'horizon forcément borné des événements contemporains, plus que les premières luttes désespérées d'une France qui ne disposait pas des trésors de précédents historiques et d'un Parlement historique, tels qu'en possédaient les révolutionnaires anglais du xvii^e siècle, — Burke n'aperçut que la différence, rien que la différence, entre les deux révolutions. Il atténua et adoucit la Révolution anglaise, afin d'accentuer les différences qui la séparent de la Révolution française, au point d'en faire la plus anodine et la moins révolutionnaire de toutes les révolutions imaginables. Écrivant dans l'esprit même de Loyseau qui, dans son *Traité des Offices*, concluait que par le droit de prescription, acquis par une longue possession, les rois étaient devenus propriétaires du pouvoir souverain, Burke, assimilant les droits des monarques au système général des droits de propriété, s'attache à démontrer que la révolution de 1688 a scrupuleusement respecté l'existence — bien qu'elle en ait quelque peu modifié l'étendue — des droits traditionnels et héréditaires de la monarchie. Il n'y avait rien dans la révolution qui prouvât que le peuple ait le droit de former un gouvernement pour son propre compte, *de novo* ou *de vacuo*. Au contraire, toute la révolution avait été entreprise en vue de la restauration d'un système de gouvernement, qui existait déjà et avait déjà été consacré par l'histoire et par le fait même d'une longue hérédité, à savoir du système d'une constitution mixte, dans laquelle le Roi, les Lords et les Commons jouaient chacun leur rôle respectif et jouissaient respectivement de leurs

droits, sanctionnés par un pacte inviolable ou un contrat qui les liait les uns aux autres. Tout au plus, cette révolution pourrait-elle être appelée une réforme ; mais même en tant que réforme, elle était à la fois limitée et conservatrice : limitée au seul but de supprimer les innovations de la Constitution introduites par Jacques II, lorsqu'il avait démesurément étendu les droits de la monarchie ; conservatrice en ce sens qu'elle était basée sur la Constitution antérieure et qu'elle s'efforçait seulement de la restaurer dans son équilibre propre et traditionnel. En un mot, la révolution était pareille à la *Magna Carta* elle-même : elle était simplement une restauration du *Mos Majorum*.

C'est ce *Mos Majorum* que Burke invoque en dernière instance. Selon lui, toutes les libertés anglaises, y compris les libertés défendues en 1688, sont basées, non pas sur les droits de l'homme, incertains et susceptibles d'autant d'interprétations qu'il y a d'interprètes, mais sur les droits des Anglais, certains et connus parce qu'ils constituent un « héritage continûment transmis..., un bien appartenant, en particulier, au peuple de ce royaume ». L'histoire et le principe de l'hérédité engendrent l'unité d'une couronne héréditaire, d'une pairie héréditaire et des droits héréditaires de la Chambre des Communes et du peuple. Il semble presque que Burke ait appliqué à la politique l'analogie du droit de la propriété foncière anglaise de son temps et qu'il ait considéré l'État anglais comme une sorte d'entreprise de famille, dans laquelle les droits publics seraient la propriété exclusive et inaliénable des membres, de la même façon que les droits privés de la propriété foncière étaient dévolus exclusivement et inaliénablement à une famille aristocratique par le système du « statut familial » (*Family Settlement*). Bientôt, cependant, Burke s'élève au-dessus de cette analogie, à une conception plus haute et plus large. Il atteint l'idée de ce que l'on pourrait appeler (en empruntant un terme de Nicolas de Cusa) la « concordance divine de l'univers », selon le plan de laquelle les terres et la Constitution héréditaires se rattachent, grâce aux décrets d'une sagesse prodigieuse, au grand principe général de la transmission continue de la vie dans le règne tout entier de la nature¹. En cela, et bien qu'à cet égard il soit immédiatement

1. L'idée de la concordance divine de l'univers qui, dans son plan, inclut l'État,

redevable au Moyen-Age, nous pouvons dire que Burke anticipe déjà sur le XIX^e siècle. Il a le sens de la biologie et de l'analogie biologique ; il répugne aux analogies mécaniques et techniques, si chères au XVIII^e siècle et particulièrement à Paine.

Mais l'argument tiré de l'hérédité, dont nous venons de parler, n'est pas seulement en liaison avec l'idée de la « concordance divine » et avec un sens de la biologie ; il a aussi des affinités avec le romantisme littéraire et sa passion pour l'histoire. Cela ressort clairement d'un des passages du raisonnement, dans lequel, partant de la mention des libertés héréditaires, il en vient à parler des « aïeux canonisés », d'une « généalogie d'ancêtres illustres », de « devises..., de blasons armoriés..., de galeries de portraits..., d'inscriptions sépulcrales ». En Burke on trouve fortement développée cette veine qualifiée par Sir Walter Scott de « sentiment gothique ». Il s'incline devant le faste de l'histoire et en vénère les reliques.

VI

C'est dans cet esprit, qu'il oppose l'histoire à la métaphysique et la tradition historique de l'Angleterre aux principes premiers de la France. Il rejette la sèche anatomie des droits naturels, en faveur de la vivante physiologie de l'expérience historique. La dénonciation de la métaphysique est aussi fréquente dans les *Réflexions* qu'elle l'avait été, quelque quinze ans auparavant, dans les discours sur la Révolution américaine, à cette seule différence près qu'alors il avait dénoncé la métaphysique de la souveraineté, professée par le Parlement anglais en opposition aux Américains,

hantait le cerveau de Burke. Elle n'apparaît pas seulement dans ses *Réflexions* de 1790 (*Œuvres*, Ed. Bohn, vol. II, p. 307. Cf. également pp. 368-69, où il parle de la « société éternelle... reliant le monde visible au monde invisible, suivant un accord fixe sanctionné par le serment inviolable qui maintient toute nature — physique et morale — à sa place déterminée » ; elle apparaît déjà dans son discours de 1783 sur la « East India Bill » (*ibid.*, p. 220). Enfin, elle s'exprime, de façon particulièrement fine, dans son *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens*, en 1791 (vol. III, p. 79), lorsqu'il parle de l'ordre préétabli des choses, dans lequel, grâce à une tactique divine, nous sommes tous amenés et conduits à jouer le rôle qui revient à la place à nous assignée. La philosophie sous-jacente, nous aurons à le noter par la suite, est fondamentalement catholique ou thomiste (bien que Burke lui-même ait été un membre loyal de l'Église d'Angleterre) ; ou bien, on pourrait dire encore qu'elle trouve ses analogies, mais non ses sources, dans la philosophie de Suarez et des autres théologiens de la Contre-Réforme.

et que maintenant il dénonce la métaphysique de la liberté, professée par l'Assemblée nationale en opposition à l'Ancien Régime. Dans ses *Réflexions* il répudie, en même temps que la métaphysique, ce qu'il appelle arithmétique et géométrie, en d'autres termes, la façon arithmétique dont les hommes sont, à des fins électorales, traités comme de simples unités mathématiques, et la façon géométrique dont, pour les besoins du gouvernement local, le pays est traité comme simple espace euclidien. A la nudité et à l'isolement des abstractions métaphysiques, vêtues (mais pourtant pas recouvertes) par l'arithmétique et la géométrie, Burke oppose les trois articles vivants de sa foi. Il leur oppose les circonstances ; il leur oppose la politique morale, qui, au sens élevé de ce mot, pourrait aussi être appelée convenance, et il leur oppose enfin la sagesse amassée par l'histoire et le trésor tout entier de celle-ci.

Les circonstances, telles qu'il les comprend, sont ce qui donne à chaque principe politique sa couleur distinctive et son effet singulier. On ne doit pas, pense-t-il, avoir des principes rigides ; on doit les plier (tout comme Aristote avait pu dire que la tige de plomb de l'architecture lesbienne pouvait être pliée), de manière à les adapter aux matériaux environnants et aux circonstances de la situation. Il y a quelque chose d'Aristote dans cet argument. (Burke était toujours aristotélécien, peut-être parce qu'il était aussi, ne fût-ce que sans le savoir, thomiste) ; et l'esprit d'Aristote se remarque encore davantage dans ce qu'il dit ensuite sur la politique morale.

En adoptant, au début, l'expression « raison politique », il prétend qu'une telle raison est, en effet, un « principe de supputation », mais que les unités qu'elle suppute sont de véritables « entités morales » et que la méthode qu'elle emploie appartient à la morale et non à la métaphysique. En d'autres termes, les unités de la supputation politique ne sont pas des citoyens individuels et égaux ou des espaces géométriques, mais des facteurs sociaux (que l'on peut aussi appeler « entités morales »), tels la Propriété, l'Église, les États ou les provinces historiques ; et la méthode de supputation n'est pas celle du calcul mathématique mais celle de la science morale (ou de ce qu'Aristote appelait « *phronesis* »), qui apprécie les facteurs à l'aide de l'intuition morale. C'est pourquoi, en traitant de facteurs tels que les institutions monacales et les congrégations



religieuses, on doit supputer et apprécier la valeur morale de la sécurité, qui se trouverait troublée par des expropriations ; on doit supputer et apprécier l'interdépendance morale des institutions, interdépendance qui unit la cause des congrégations à celle d'autres puissances sociales ; et, finalement, il nous faut aussi supputer et apprécier l'« affaire » ou l'occasion que tout facteur social, même s'il dégénère, présente à l'homme d'État, affaire ou occasion qu'il sera à propos d'utiliser, en réformant et en cultivant ce facteur en vue de l'avantage social général¹.

Des circonstances et de la politique morale, Burke en revient à l'histoire, sommet de sa foi et base de son attitude anti-métaphysique. Deux raisons poussaient son esprit vers la foi en l'histoire. La première et moins élevée se développe dans la sphère de l'humanisme. Il sentait que, même en se contentant de suivre comme guide suprême l'esprit humain, il y avait quelque chose de mieux que l'esprit individuel du métaphysicien individuel : l'esprit collectif de l'humanité, opérant dans l'histoire. Que mieux vaut la « banque et le capital communs des nations et des siècles » que le « fonds particulier de raison » ; que mieux vaut découvrir la sagesse latente qui prévaut dans les préjugés généraux que de faire sauter ceux-ci. C'est là un élément profond de la pensée de Burke, sur lequel nous aurons à revenir. Mais il y avait, à sa foi en l'histoire, une deuxième raison, plus élevée, une raison fondée sur son théisme pieux et convaincu. Dieu se manifeste dans l'histoire ; Dieu a voulu l'État, et c'est pourquoi les règles du bon sens dans les affaires politiques ont été « formées d'après la marche visible de la Providence ordinaire de Dieu »², opérant dans l'histoire. Ainsi, par l'histoire, peuvent être saisis aussi bien les trésors amassés par l'esprit humain que l'effet de la providence de Dieu.

1. *Réflexions* (*Œuvres*, vol. II, pp. 428-29). Le même argument se répète dans une lettre du 1^{er} juin 1791 (*Correspondance*, vol. III, pp. 206-215) en ce qui concerne la politique éclairée de l'empereur Joseph II dans ses rapports avec les corporations monacales des Pays-Bas. Un passage d'un discours prononcé en 1780 en était déjà une anticipation : « L'excellence des Mathématiques et de la Métaphysique est de ne nous présenter qu'une seule chose à la fois. Mais le jugement le meilleur est formulé, dans toute recherche de morale, par celui-là qui embrasse d'une seule vue le plus grand nombre et la plus grande variété de rapports et qui sait les mettre d'accord en tenant compte, de la façon la plus avantageuse, de ce qui résulte de la considération de tous ces rapports. » (*Œuvres*, éd. Rivington, vol. X, p. 74.)

2. Lettre II sur une Paix régicide (1796). (*Œuvres*, éd. Bohn, vol. V, p. 236.)

VII

Animé de cette conviction, Burke exécute des variations sur quatre cloches que nous pourrions appeler : l'Expérience, l'Histoire (dans le sens plus spécifique d'archives écrites du Passé), la Prescription et le Préjugé. Écoutons d'abord la cloche appelée Expérience. L'expérience ne doit pas être méprisée comme si elle était la sagesse des illettrés. Elle a beaucoup contribué au bien général de l'humanité : « Aucune découverte ne saurait être faite en matière de moralité ; peu aussi sur le terrain des grands principes de gouvernement ; peu encore dans les idées de liberté, qui étaient connues bien avant notre naissance¹. » Dans une phrase bien plus profonde et qui va infiniment plus avant, jusqu'à la racine de la question, il proclame : « Chaque esprit doit conspirer avec les autres ; il faut du temps pour produire cette union des esprits, qui seule peut produire tout le bien auquel nous aspirons². » La coopération de l'esprit avec l'esprit, profitant du temps dont elle dispose et enrichie par ce bénéfice — voilà ce qui a rempli en abondance la coupe de l'expérience à laquelle, selon Burke, les hommes doivent s'abreuver. Dans un sens, c'est du pur esprit conservatif ; et Lord Acton a justement parlé, dans ses conférences sur la Révolution française, de cette « grande maxime conservatrice, que le succès dépend, en général, de la connaissance du temps nécessaire pour y parvenir ». Mais, il y a bien plus que du conservatisme dans le respect profond qu'a Burke pour l'expérience. Il y a un passage, dans un de ses discours, prononcé en mai 1782, sur la réforme parlementaire, qui renferme la quintessence même de sa pensée. (Antérieur de plus de huit années aux *Réflexions*, il prouve abondamment, s'il fallait encore le prouver, que le Burke des *Réflexions* n'était pas un nou-

1. *Réflexions* (*ibid.*, II, p. 94). Cette pensée a son parallèle dans la critique qu'Aristote dirige contre Platon — et on peut trouver, en général, des analogies entre la critique de Platon par Aristote et la critique de la Révolution française par Burke : « Rappelons-nous que nous ne devons pas dédaigner l'expérience des siècles : pendant tant d'années ces choses, si elles étaient bonnes, ne seraient certainement pas restées inconnues. Car presque tout a été découvert, bien que parfois les choses n'aient pas été jointes ensemble. » (ARISTOTE, *Politique*, II, 5-16.) Mais la difficulté d'un argument proposé aussi bien en 330 av. J.-C. qu'en 1790 ap. J.-C. est qu'il ne peut pas avoir été également vrai à ces deux époques. Car on ne saurait nier que, dans ces deux mille ans, il s'est passé quelque chose et que de nouvelles découvertes ont été faites pendant ce temps.

2. *Réflexions* (*Œuvres, ut supra*, vol. II, p. 439).

veau Burke, mais le même qu'il avait toujours été.) C'est un passage qui mérite d'être cité, étudié et médité :

« Une Nation, ce n'est pas seulement l'idée d'une étendue locale ou d'une association éphémère d'individus, mais c'est l'idée d'une continuité qui s'étend dans le temps aussi bien que dans le nombre et dans l'espace. Et c'est un choix, fait non pas dans un jour, ni par quelques gens, ce n'est pas un choix indiscipliné et inconstant : la Nation est un choix délibérément fait par des siècles et des générations ; elle est une Constitution établie par ce qui vaut dix mille fois mieux qu'un simple choix ; elle est réalisée par les circonstances particulières, les occasions, les tempéraments, les dispositions et les habitudes morales, civiles et sociales du peuple et qui ne se déploient qu'au cours d'un long intervalle de temps. C'est un vêtement qui s'adapte au corps. La prescription comme source du pouvoir gouvernemental n'est pas non plus fondée sur des préjugés aveugles et vains ; car l'homme est, à la fois, le plus fou et le plus sage des êtres. L'individu est fou. La masse est momentanément folle lorsqu'elle agit inconsidérément ; mais l'espèce est sage et, lorsqu'on lui accorde le temps nécessaire, elle agit, en tant qu'espèce, à peu près bien¹. »

Paroles profondes, sur lesquelles toute une philosophie pourrait être bâtie, une philosophie qui chercherait à expliquer comment la mentalité collective de l'Homme (non pas une simple « mentalité de groupe », mais l'interpénétration et la coopération de beaucoup d'esprits individuels) a été opérante à travers les générations, en construisant un atelier d'expériences sociales et politiques et un système de valeurs sociales et politiques — Justice, Liberté, Égalité, Fraternité — qui sont faites de substance spirituelle et appartiennent effectivement à la substance de l'Esprit, et qui, par cela même, méritent et exigent d'être appréciées et justifiées par le pouvoir de réflexion et l'intuition spirituelle du philosophe. Mais cet atelier où est élaborée l'expérience passée, ce système de valeurs héréditaires, ils ont aussi besoin d'être critiqués dans chaque génération, pour chaque génération et par chaque génération, si l'on y veut jamais arriver à une plus grande perfection, et c'est là une nécessité

1. Discours sur la représentation des Communes au Parlement (*Œuvres*, éd. Rivington, vol. I, p. 97).

que Burke tendait à minimiser et même à ignorer. Paine n'avait vu que trop clairement cette nécessité, en avançant que chaque génération est et doit être compétente pour se décider selon ses propres intérêts ; mais il fut aveugle à l'égard des droits du passé et exagérait ceux du présent. Burke venait avant Hegel, mais, en lui, il y avait quelque chose de Hegel et il comprit, aussi bien qu'aucun autre, l'œuvre de l'« esprit objectif », son opération dans le temps et son acheminement à travers les siècles.

Il est temps de revenir de la cloche Expérience, que nous n'avons écoutée que trop longtemps, à la cloche Histoire et d'étudier les sons que Burke en tire, lorsqu'il entend le terme histoire dans un sens spécifique et distinctif, en son acception propre, pour désigner les archives écrites du passé. « Dans l'histoire, écrit-il, un grand livre s'ouvre pour nous instruire. » Mais, de ce volume peut être fait aussi bien mauvais que bon usage. On en fait mauvais usage lorsqu'on s'en sert pour rallumer et attiser le souvenir, couvant sous la cendre, d'un tort passé. De même en fait-on mauvais usage si l'on s'en sert sans tenir compte des circonstances et sans y apporter de bon sens moral ; car, en ce cas, on sera « un sage, historiquement, et, pratiquement, un fou ». Cet argument laisse entendre et inévitablement suggère, que l'histoire demande à être interprétée avec sélection ; ce qui, à son tour, suggère que l'appel à l'histoire comporte un point faible, puisque celle-ci doit d'abord être pesée avant de pouvoir elle-même faire fonction de poids dans la balance. Mais nous devons nous rappeler que l'histoire est quelque chose de plus qu'une collection de pièces justificatives, qui peuvent, au gré de celui qui y fait son choix, être utilisées d'une manière ou d'une autre. Derrière chaque système d'institutions, il nous faut considérer le processus historique, formant le ciment qui les lie. Nous pouvons le désigner par le terme de *Prescription*. Nous devons également considérer le respect de l'histoire qui forme le support des institutions et constitue un sentiment vivifiant qui les pénètre. Cela, nous pouvons le désigner par le terme, entendu au sens le plus élevé et le plus bienveillant, de *Préjugé*.

Nous avons déjà exposé, en parlant de l'attitude de Burke à l'égard de la Révolution de 1688, la nature des variations qu'il pouvait exécuter sur l'idée de prescription et de *Mos Majorum*.

Nous avons vu comment, à ses yeux, la prescription créée par l'hérédité met d'accord entre eux les différents droits de tous les sujets et, ensuite, met d'accord leurs droits avec les droits, également héréditaires et acquis par prescription, de la monarchie. Le « Droit de prescription » pourrait être appelé son mot de passe, de même que le terme « Droits naturels et imprescriptibles » pourrait être appelé le mot de passe de Paine et de tous les sympathisants de la Révolution.

Préjugé est un autre terme technique de la philosophie de Burke. Le préjugé, en contenant une sagesse latente, sert aussi de sentiment vivifiant. « Le préjugé impliquant sa raison sert de motif pour donner carrière à cette raison, et son caractère affectif lui assure la permanence... Il engage par avance l'esprit à se développer d'une façon continue et sage... et rend la vertu de l'homme habituelle¹. » Cette théorie du sentiment de préjugé qui fournit ainsi un motif pour l'accomplissement des devoirs civiques et le rend agréable, peut être mise en rapport avec la théorie quelque peu analogue de Burke sur ce qu'on pourrait appeler le sentiment politico-esthétique, tel qu'elle apparaît dans le passage sur « l'Époque de la Chevalerie² ». Son premier ouvrage avait été un essai esthétique sur *Le Sublime et le Beau* ; et il n'est pas surprenant que, dans ses années postérieures, il ait cherché à établir un lien entre la politique et l'esthétique. L'autorité, croyait-il, doit revêtir une apparence esthétique et posséder des qualités esthétiques, de façon à pouvoir être appuyée par le sentiment esthétique. Autrement elle ne posséderait que les qualités de la force et ne serait appuyée que sur le sentiment de peur. La civilité et la foi, « l'esprit de gentilhomme et l'esprit de religion », doivent recouvrir d'un voile de beauté le squelette de la politique, conciliant ainsi le sentiment du beau dans les hommes à la fois avec lui-même et avec ce qui est recouvert. « Pour nous faire aimer notre patrie, notre patrie doit être aimable. » Le romantisme historique, tel que Burke le prêchait (non pas que ce fût la seule ou la plus profonde des choses prônées par lui), a une affinité naturelle avec l'esthétique.

1. *Réflexions* (Œuvres, éd. Bohn, vol. II, p. 309).

2. *Ibid.*, pp. 348-351.

VIII

Cependant, « l'esprit de religion » signifiait, pour Burke, infiniment plus qu'un costume ou qu'un ornement. C'était l'essence intime de sa théorie de la politique. Déjà dans ses *Pensées sur la cause des mécontentements actuels*, qui remontent à l'année 1770, il professe la théorie du gouvernement, soutenue par saint Thomas d'Aquin. Saint Thomas, que Lord Acton a appelé « le premier Whig », développait une théorie du gouvernement (ou de la *potestas*), suivant laquelle le *principium*, ou l'essence du pouvoir, est une émanation ou une délégation provenant de Dieu, et, en conséquence, basé sur le droit divin, tandis que le *modus*, ou la forme constitutionnelle du pouvoir, est déterminé et que l'*exercitium*, ou la détention actuelle, est conféré par le peuple. C'était la combinaison d'une doctrine affirmant l'origine divine, avec une doctrine affirmant l'origine populaire du droit. Burke propose la même combinaison, en des termes pratiquement identiques. « Certes, le Gouvernement est une institution d'autorité divine, et cependant ses formes et les personnes qui la dirigent tirent tous leur origine du peuple¹. » Ici, l'importance, dans cette combinaison, semble concentrée dans l'élément d'origine populaire, bien que l'élément de droit divin soit expressément reconnu. A mesure que Burke vieillit, l'importance se déplace. C'est moins qu'il soit devenu plus conservateur ; c'est plutôt qu'il est devenu plus profondément convaincu des grandes et fondamentales prétentions de la religion. C'est cette conviction profonde qui inspire le plus sublime passage de ses *Réflexions*².

1. *Pensées* (*Œuvres*, éd. Bohn, vol. I, p. 348). Comment Burke en vint à connaître et à se servir de la théorie de saint Thomas, c'est un problème qui mérite des recherches. Dans les *Réflexions* il emploie la même terminologie thomiste, lorsqu'il parle du Bill des Droits de 1689 comme « ne changeant rien à la substance mais réglant le mode et décrivant les personnes » [investies de l'exercice du pouvoir]. (*Œuvres*, vol. II, p. 295.)

2. Ce passage se trouve dans les *Œuvres* de BURKE (éd. Bohn, vol. II, pp. 362-372). Il convient de le comparer avec le discours prononcé le 11 mai 1792, sur la pétition des Unitariens (*Œuvres*, éd. Rivington, vol. X, pp. 41-62, et surtout pp. 41-45). Il peut aussi être comparé avec le discours, prononcé en 1773, sur un projet de loi pour le relèvement des dissidents protestants. (*Ibid.*, pp. 22-40 et surtout pp. 35-40.) Ce dernier discours, avec son appréhension de l'athéisme, semble avoir été conçu sous l'influence de son récent voyage en France, au cours de l'année 1773.

« La religion est la base de la société civile » — ainsi débute ce passage — « et l'homme, par sa nature, est un animal religieux¹. » Dieu a voulu l'État, et il a donné autorité divine à son gouvernement. La constitution de l'État, en vertu du pacte inviolable ou du contrat qui lie ensemble ses parties, comprend une Église établie aussi bien qu'une monarchie établie, qu'une aristocratie établie et qu'une démocratie établie — chacune à son rang respectif. (Telle est la philosophie de Burke à l'usage de l'Angleterre, mais c'est une philosophie qui, à ses yeux, revêt une valeur universelle, car lui aussi, tout en condamnant l'universalisme de la métaphysique française, a son universalisme à lui.) Mais une Église officielle n'est pas seulement une partie de la Constitution, en harmonie avec les autres parties établies ; c'est le « fondement même de toute la Constitution ». Il convient de rappeler ici l'idée, empruntée par Burke à la *Politique ecclésiastique* de Hooker, qu'un peuple ou une nation n'est qu'une société une et indivisible, dont l'Église et l'État ne sont que deux aspects s'impliquant réciproquement l'un l'autre. Hooker avait dit que « dans un libre État ou royaume chrétien... un seul et même peuple constitue l'Église et l'État² ». Burke lui-même, dans un discours de 1792, concluait que « dans une cité chrétienne, l'Église et l'État ne sont qu'une seule et même chose, n'étant que différentes parties intégrantes d'un même tout³. La même idée inspire les *Réflexions* : « Église et État sont, dans notre esprit, des idées inséparables. »

En s'appuyant sur cette base, il prétend que l'esprit collectif d'un peuple, agissant dans l'histoire sous l'inspiration du Dieu qui voulut l'État, a été enseigné ou a appris lui-même, non seulement à se créer une structure politique, mais encore à consacrer la structure qu'il a créée. Cette consécration, il l'a achevée en faisant de l'État aussi une Église, et en organisant cette Église de façon à être une partie, et même le fondement, de la Constitution de l'État. Deux grands buts sont atteints au moyen de cette consé-

1. Burke modifie de propos délibéré la définition aristotélicienne de l'homme : « Animal politique par nature. » Il s'était servi d'une phrase analogue dans le discours de 1773 que nous venons de mentionner : « La prérogative glorieuse et caractéristique de l'homme, d'être une créature religieuse. »

2. *Ecclesiastical Polity*, VIII, III, 6.

3. *Œuvres*, éd. Rivington, vol. X, pp. 44.

cration¹. En premier lieu, les personnes du gouvernement, par leurs rapports avec l'Église, sont amenées à comprendre clairement qu'elles détiennent et exercent des pouvoirs d'institution divine et que le « principe » de leur autorité vient de Dieu. C'est une idée dont, comme nous l'avons vu, Burke s'était déjà servi vingt ans plus tôt, dans ses *Pensées*. En second lieu et plus encore, le peuple lui-même, qui, pour être libre, doit disposer d'une certaine portion déterminée du pouvoir et constitue ainsi une *partie* du système total du gouvernement², est, lui aussi, amené, par l'établissement d'une Église nationale, à comprendre qu'il est, lui aussi, responsable devant Dieu de l'emploi fait du pouvoir, qu'il ne détient que parce qu'il lui a été confié par Dieu. Burke insiste particulièrement sur l'effet de la tradition sur le peuple. Le danger qui menace le peuple est qu'il fasse du pouvoir un emploi irresponsable, parce qu'il l'imagine être absolu ; c'est le danger de l'intronisation de la volonté populaire comme source suprême du droit. Incontrôlée, la démocratie est la chose la plus effrontée du monde ; le peuple, plus que tout autre détenteur de pouvoir, doit comprendre que, pour être légitime, la part du pouvoir exercée par lui doit être exercée suivant la loi éternelle et immuable.

Burke voit encore un troisième but, atteint grâce à la consécration de l'État par l'établissement de l'Église officielle. Une telle institution garantit, en idée et en fait, la continuité et l'immortalité de la vie de l'État qui est ainsi reconnu comme partie intégrante de la Société continue et immortelle, intégrée à son tour à l'Univers ordonné et mû par Dieu ; par là, l'Église garantit le sentiment de

1. En examinant la façon dont Burke conçoit les fins de l'État ou plutôt du gouvernement, nous ne pouvons manquer d'être frappés par un passage de son discours de 1792, dans lequel il soutient que le soin de la religion n'est pas seulement une des fonctions du magistrat chrétien, mais même « la principale de ses préoccupations... », parce que son objet est le bien souverain, fin et objet ultimes de l'homme ». De la même façon, saint Thomas, en exposant la hiérarchie des fins recherchées ou des devoirs à accomplir par le gouvernement, avait conclu que le devoir suprême de celui-ci est d'aider les hommes à atteindre le souverain bien céleste. Cependant, dans les *Réflexions*, Burke ne prend en considération que les buts réalisés par un système d'Église organisée en vue de modérer et de tempérer l'activité du gouvernement (et aussi celle du peuple), quelles que soient les fins vers lesquelles cette activité est dirigée.

2. On peut noter qu'ici Burke admet que le peuple doit nécessairement, par sa nature, posséder le pouvoir politique pour être libre, qu'il possède ou non les qualités particulières requises. Nous allons voir par la suite que, dans un autre passage des *Réflexions*, Burke modifie cette façon de penser.

responsabilité envers le passé et l'avenir de l'État et envers le passé et l'avenir de la société éternelle tout entière à laquelle elle appartient. Autrement la cité tomberait « en la poussière et la poudre des individus » ; elle deviendrait les « *molécules* d'un peuple désagrégé... ». C'est ainsi que Burke conçoit l'État chrétien. Animé de cette conception, il ne pouvait pas ne pas attaquer la révolution en France qui, à son sens, s'en était écartée si loin. En France, il voyait une combinaison, hostile à l'Église d'État et par là même hostile à l'État chrétien, d'un nouvel intérêt d'argent, avide de s'enrichir aux frais de la propriété ecclésiastique, avec la cabale littéraire de l'*Encyclopédie*, avide de recruter des prosélytes pour ses propres dogmes athées. Il prévoyait le triomphe de l'opinion qu'« un État peut mieux subsister sans aucune qu'avec une religion », — opinion, qui sous le nom d'éducation civique, introniserait, à la place de la religion, une espèce préméditée d'utilitarisme¹.

IX

Or, la conception de l'État chrétien, finalement développée par lui dans les *Réflexions*, non seulement rendit Burke critique à l'égard de la révolution, mais encore affecta et modifia sa conception du rôle joué par le peuple dans la Constitution de l'État. Nous avons parlé de la combinaison, soutenue par lui, de la doctrine du droit divin de l'autorité avec une doctrine de l'origine populaire de celle-ci ; nous avons remarqué qu'en 1770 il semblait accentuer la doctrine de l'origine populaire. En 1790, l'accent s'est déplacé. Cela apparaît particulièrement dans la théorie maintenant avancée par lui au sujet de la nature des droits. Il n'y a rien de tel que des droits naturels. Tous les droits sont créés par la société ; ils appartiennent « à l'homme social et civil et à nul autre ». C'est la convention qui crée une société civile. Cette société, ainsi créée, crée à son tour des droits ; en d'autres termes, elle produit, du fait même de son existence, des avantages qui deviennent les droits de ses membres en vertu du fait que ce sont eux qui ont créé la convention et, par là, la société et, par là, les avantages produits par la société. La convention qui crée ainsi la société et, par là, les droits sociaux

1. *Réflexions* (*Œuvres*, éd. Bohn, vol. II, p. 419).

ou avantages doit être libre de limiter et de modifier les droits qu'elle crée : le droit de propriété, le droit à l'« instruction dans la vie et à la consolation dans la mort » (ou, en d'autres termes, le droit de jouir des bénéfices de l'éducation et de la religion), le droit de posséder un gouvernement qui est « une invention de la sagesse humaine pour subvenir aux besoins de l'homme ». Tous ces droits sont sujets à la convention de la société (parce qu'ils sont produits par elle) ; tous ces droits sont déterminés, limités, modifiés et spécifiés par cette convention¹.

D'après quel principe la convention de la société déterminera-t-elle et spécifiera-t-elle alors les droits ? En ce qui concerne les rapports autres que politiques, ou, en d'autres termes, dans le domaine des droits civils, par exemple, le droit de propriété, la convention traitera tous sur le pied d'égalité ; elle reconnaîtra que tous les hommes ont des droits égaux. Mais, par rapport aux droits politiques, et à l'égard du droit de participation active au gouvernement (distinct du droit de jouissance passive de l'avantage du gouvernement), la convention adoptera une ligne de conduite différente. Elle n'accordera pas nécessairement les droits politiques actifs à d'autres qu'à une faible minorité. Tous les hommes ont en effet le droit de jouir d'un gouvernement, dans ce sens qu'ils ont le droit d'être gouvernés, mais tous n'ont pas le droit de jouir d'un gouvernement, dans le sens d'un droit de participer à ce gouvernement. Gouverner n'est ni un droit ni un avantage qui, en tant que tel, peut être revendiqué par tous : le gouvernement est une organisation de convenance, destinée à produire des droits ou des avantages ; il doit donc être formé de la façon la plus utile, c'est-à-dire la plus propre à garantir un maximum de rendement. Pratiquement, cela veut dire que le gouvernement doit être confié à ceux qui, en raison de leur vertu et de leur savoir (c'est-à-dire, du point de vue moral et du point de vue intellectuel), promettent

1. Burke a employé le même argument dans un discours de 1772 (*Œuvres*, éd. Rivington, vol. X, p. 16) : « Ajouter toutes les conditions qu'il vous plaît aux bénéfices artificiellement créés, c'est la chose la plus équitable, la plus naturelle et la plus convenable du monde. Lorsque, *e novo*, vous constituez un bénéfice arbitraire, un avantage... non pas naturel mais institutionnel, vous le réglez et le modifiez avec toute la puissance d'un créateur sur la créature. » La chose nouvelle dans les *Réflexions* de 1790 est que Burke applique cet argument même aux droits du peuple, ce qu'il n'avait pas fait jusqu'alors.

le plus grand effet. En conséquence, Burke en vient à conclure que le droit du peuple à participer activement au gouvernement n'est pas un pouvoir, ni basé sur un pouvoir : ce droit est plutôt la capacité — ou repose sur la capacité — de produire des avantages ; par conséquent, il doit dépendre de la vertu et du savoir des personnes et ne leur appartenir que pour autant (et seulement pour autant) que ces qualités se trouvent en elles¹. Mais c'est une modification et, en effet, une modification essentielle de la théorie qu'il avait précédemment soutenue et qu'il avait défendue dans les *Pensées* de 1770 : la théorie que le peuple, par sa nature même, a le droit de déterminer le « mode » et de conférer l'« exercice » du pouvoir. Dans la nouvelle théorie des *Réflexions* le peuple n'a pas de droits politiques assurés ou inhérents. Il peut avoir de tels droits s'il est vertueux et prudent : autrement, il n'en aura aucun. Vers 1790 Burke en est arrivé à considérer le peuple comme passif plutôt que comme actif : « Un peuple protégé, satisfait, laborieux et obéissant. » Passif plutôt qu'actif dans la sphère politique, le peuple, pourrait-on dire, est aussi inférieur plutôt qu'égal, même dans la sphère civile. « Tous les hommes ont des droits égaux, mais non pas à des choses égales. » La qualification différente permet à Burke d'en revenir à l'idée d'une société hiérarchique et organisée en grades.

Ainsi, dans la pensée de Burke (telle qu'elle s'était fixée en 1790 et dans les années suivantes), on constate indéniablement un certain recul par rapport à ses idées et convictions antérieures. Il n'était pas aussi fidèle qu'il le croyait et qu'il l'affirmait dans son *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens* à sa propre attitude précédente. Mais la Révolution française était l'explosion d'une force formidable et son choc pouvait fort bien ébranler la stabilité et la consistance, même des penseurs les plus affermis dans leur doctrine. Burke, en conséquence de la trempe catholique de son esprit, n'avait jamais cru à la souveraineté de la volonté humaine et bien moins encore à la souveraineté de la volonté populaire du moment. Derrière la volonté humaine, croyait-il, il y a toujours une volonté souveraine et finale, procédant selon sa propre façon mystérieuse ; et, dès 1782, il avait dit de la « foule

1. Ici, Burke modifie inconsciemment ou abandonne une opinion que, nous l'avons vu, il avait lui-même exprimée dans un autre passage des *Réflexions*.

improvisée », qu'elle était folle lorsqu'elle agissait inconsidérément. Dans la Révolution française, il voyait une explosion de la « foule improvisée » ; il y voyait une insurrection titanique de la nue volonté humaine. Il est impossible de ne pas être ému par la profondeur du sentiment de Burke à propos de l'insurrection de la volonté humaine. Déjà en octobre 1789 il avait exprimé ce sentiment dans la lettre, citée plus haut, à M. Dupont : « Dès l'instant que, dans une communauté, la volonté sera mise au-dessus de la raison et de la justice, une grande question pourra naître dans les esprits sobres : la question de savoir à quelle partie ou quelle portion de la communauté cette dangereuse domination de la volonté peut être accordée avec l'effet le moins malheureux¹. » Le même sentiment se retrouve dans les *Réflexions* : « Il est d'une importance infinie de ne pas tolérer qu'il [le peuple en général] s'imagine que sa volonté... est la mesure du bien et du mal... Quand le peuple aura assouvi les désirs de sa volonté égoïste... et exercera... le pouvoir qui, pour être légitime, doit se régler sur cette loi éternelle et immuable dans laquelle la volonté et la raison ne font qu'un, il distribuera le pouvoir avec plus de prudence². » Enfin, cette idée est encore une fois exprimée dans l'*Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens* : « Ni quelques-uns ni beaucoup n'ont le droit d'agir uniquement selon leur propre volonté, dès qu'il s'agit de questions intéressant le devoir, la confiance, les engagements ou les obligations... Les votes d'une majorité du peuple... ne peuvent pas plus altérer la morale qu'ils ne peuvent altérer l'essence physique des choses. » Penser autrement, serait « soumettre la raison souveraine du monde aux caprices d'hommes faibles et étourdis »³.

X

« La raison souveraine du monde », — c'est une expression qui nous ramène, dans la conclusion de l'exposé, au fondement dernier de la philosophie de Burke. La raison éternelle, se manifestant objectivement dans ce « capital bancaire commun des Nations et

1. *Correspondance*, vol. III, p. 107.

2. *Œuvres*, éd. Bohn, vol. II, p. 365-66.

3. *Œuvres*, vol. III, pp. 76-77. Tout le passage suivant, jusqu'à la page 87, est d'une importance cardinale pour la compréhension de la pensée de Burke.

des siècles », accumulé par l'esprit humain comme résultat d'un long raisonnement collectif, dirige le processus de l'Histoire et la vie des États. Immortelle et continue elle-même, elle se manifeste dans la vie immortelle et continue des États, qui participe à la vie immortelle et continue de l'Univers. Mais cette raison éternelle et souveraine, bien qu'elle pénètre toute chose de sa « tactique divine » et bien qu'elle engage les États des hommes à prendre part à sa propre immortalité, n'impose point de fatalisme inévitable à la pensée ni à l'action humaines. Au contraire, elle engage les hommes à collaborer, et à collaborer par ce même processus de développement progressif de la pensée et d'organisation progressive de l'ordre, qui est toujours sa propre méthode d'agir. Dieu opère et l'homme, sous sa direction, coopère. Sur ce point de vue, Burke peut croire à la fois et à l'immortalité de l'État et au caractère expérimental de la politique. Il peut affirmer en même temps que nous ne saurions échapper au passé et que nous pouvons et devons échapper à la froide étreinte des théories métaphysiques de la politique, qui voudraient jeter la vie, d'une manière invariable et irrévocable, en un moule unique de fer rigide. L'immortalité de l'État et, d'autre part, le caractère expérimental de la politique qui dirige et gouverne l'État — tel est le paradoxe, paradoxe au moins en apparence, que Burke s'attache à opposer aux partisans de la révolution. D'un côté, l'État est immortel, doublement et triplement immortel : immortel, parce qu'il est un système de droits et d'obligations héréditaires, à jamais empreint de la continuité biologique de la transmission ; immortel, parce qu'il est aussi bien une Église qu'un État et qu'il est consacré à l'immortalité, en tant qu'il revêt le caractère sacré d'une Église ; immortel, parce qu'il constitue une partie nécessaire et intégrante de l'univers immortel qui se développe selon une concordance divine, laquelle tient éternellement ensemble toutes les natures physiques et morales. L'État immortel doit retenir sa foi dans le schéma à lui assigné — en respectant son propre passé, en respectant, dans le présent, l'équilibre et le pacte entre ses propres parties ou éléments, en respectant tout le « capital bancaire » de la pensée collective historique sur laquelle, sous le règne de Dieu, il est basé. « Mais, objectera évidemment un critique (ainsi que Tom Paine l'a effectivement dit), c'est précisément la froide étreinte du passé qui étrangle le présent,

compétent, de fait et de droit, à décider de ses propres causes. » Burke n'est pas en peine d'une réponse, propre à lui, à cette critique : Le passé n'est pas une froide étreinte, mais le doigt indicateur d'un guide vivant. Si nous respectons le passé et le présent dans lequel le passé survit, nous sommes essentiellement et foncièrement libres. Nous nous trouvons engagés dans cette tentative et cette expérience d'un progrès à travers le temps, qui constituent la liberté essentielle de l'homme. La véritable tyrannie, la véritable main morte à redouter, c'est la tyrannie et la rigidité de principes métaphysiques figés. La politique n'est pas et ne saurait jamais être de la métaphysique ou de la géométrie. C'est l'art souple du bon sens moral. C'est une science expérimentale qui, « comme toute autre science expérimentale, ne doit pas être enseignée *a priori* ». En cela, Burke était fidèle au pays dans lequel il vivait et écrivait : pays qui a toujours préféré l'expérience à la doctrine. Mais, après tout, la France elle-même n'était-elle pas plongée dans une expérience ? Burke était-il vraiment fidèle à sa propre foi ou aux enseignements de l'histoire de son propre pays, lorsqu'il réprouvait si sévèrement la grande expérience de la France ? Était-il loyal envers sa propre idée du doigt vivant de l'expérience historique ? Son appréhension de la froide étreinte de la métaphysique, laquelle, sous un autre angle, pourrait plutôt être considérée comme un cerveau animé — cette appréhension n'allait-elle pas jusqu'à le faire tomber lui-même dans le culte de la froide étreinte de l'histoire ?

C'était une alternative grave et difficile, à laquelle les hommes, dans ces années fatales et tumultueuses de la fin du XVIII^e siècle, avaient à faire face. Un observateur vivant en France avait écrit, dès avant 1789 : « Il n'y a guère ici de jeune homme qui, en quittant le collège, ne forme le projet d'établir un nouveau système de philosophie et de gouvernement. » En 1789 et après, les systèmes scintillaient et leur fulguration s'avéra destructive. Burke se réfugia dans l'État historique et rendit hommage à sa dignité.

*Nous avons tort, puisqu'il est si majestueux,
De sembler user de la violence¹.*

1.

*We do it wrong, being so majestic,
To offer it the show of violence.*

(SHAKESPEARE, *Hamlet*, I, 1.)

Voilà l'esprit conservateur. Mais c'était cependant un esprit magnifique ; et cette magnificence, bien que mêlée d'extravagance, a fait passer les *Réflexions* de Burke au rang d'une acquisition durable de la pensée humaine.

Ernest BARKER (Cambridge).

Traduit de l'anglais.

L'Art et la Révolution

Les révolutions ne créent pas nécessairement leur art. Elles agissent sur les institutions, elles modifient le style de la vie, elles donnent un ton. Mais elles utilisent les formes qui les ont précédées. C'est qu'elles ne sont que rarement des phénomènes de rupture. Leur grandeur ne réside pas dans une subversion brusque et totale, mais dans l'accomplissement d'un passé qui les prépara. Elles sont des héritières passionnées. Dans l'ordre politique et moral, comment comprendre la Révolution française sans ses antécédents séculaires ? Comment l'expliquer sans faire appel à l'effort des générations qui l'ont précédée ? Il y a là quelque chose d'analogue au travail de l'esprit qui tente longtemps l'expérience intérieure de ses idées avant de leur donner une forme et de les jeter dans l'action. L'intérêt intellectuel de ces mouvements, c'est qu'ils formulent avec une intransigeante pureté des définitions qui demeuraient incertaines. Mais ces grands axes lumineux autour desquels tout se cristallise ne sont pas obtenus dans des laboratoires. Ils plongent dans la mêlée humaine, parmi des anticipations et des retards. Ils sont une expression vive et totale de l'actualité, aux prises avec d'autres aspects du temps.

Chaque révolution de notre pays depuis le ^{xiii}e siècle est la recherche d'un ordre, un essai pour définir l'homme avec largeur. Celle que nous appelons d'un seul mot la Révolution, qui les complète et les absorbe toutes, a donné les règles du monde moderne et fixé les principes de la liberté. En son esprit seulement, dit Michelet, la France prit conscience d'elle-même. En lui elle ressaisit d'un seul coup sa puissance constructive et vit clair dans sa grande vocation humaine. Les institutions que son intrépide génie édicta au milieu des tempêtes, les athlètes extraordinaires qui se sont affrontés au milieu de ses remous, les luttes qu'elle dut soutenir pour défendre la patrie et les lois, ce ne sont pas les annales et les ancêtres d'un parti, son trésor de traditions jalouses. La Révolution a un sens

universel. Par ses assises, ce formidable relief du temps plonge dans les profondeurs de notre vie historique. De son sommet, on contemple le destin des hommes libres.

L'histoire politique de la Révolution ne nous la donne pas tout entière. Certes, c'est dans l'entreprise d'un nouvel ordre public que se sont passées les choses essentielles et que se sont livrés les grands combats. Mais la Révolution a pris l'homme dans son entier, avec ses sentiments, ses instincts, ses goûts, et sa manière de vivre, et sa manière de parler, et sa manière d'aimer. Elle a créé une vie morale, animé une poétique, propagé un art. Elle eut sa langue propre, faite pour porter l'énergie des passions. Elle eut les formes plastiques et les grandes images qui servaient non seulement de décor à ses songes, mais d'aliment à sa flamme et de modèle à ses vertus. Elle a fait jaillir de son cœur des chants indestructibles qui escortent encore les joies et les tristesses des républiques. La grandeur de l'art révolutionnaire est faite ainsi de la grandeur d'un temps et de la puissance des échos qui le répercutent au loin.

Ces formes de son art, la Révolution ne les a pas toutes inventées, elle ne les a pas fait jaillir soudain du pavé de Paris. De même qu'elle n'est pas sortie tout armée du cerveau des légistes récents au Jeu de Paume, elle n'a pas conçu et imposé une esthétique née de ses nécessités. Elle en était redevable au grand siècle qui l'a préparée dans tous les domaines, et même on peut dire que, fille de l'histoire de France, elle exprime avec force, dans les arts comme ailleurs, certaines exigences fondamentales, propres à notre pays. Peut-être nous faut-il réfléchir à la définition, communément adoptée, du génie français par la grâce, la mesure et le charme. Il est bien vrai que cet aspect de nous-mêmes correspond aux plus délicates vertus de l'intelligence et du goût chez nos maîtres. Mais la France est terre salique. Toujours il y eut en elle des énergies capables de la tendre et de la hausser, des hommes au grain très dur qui cherchaient le sens de la vie dans les voies difficiles, jusqu'au renoncement, jusqu'à l'absolu. On est même en droit de se demander si ce n'est pas là, sous d'aimables dehors et même sous un air de magnificence et de volupté, le trait profond de notre pays, celui qui le maintient à travers le temps. De siècle en siècle, nous en rencontrons de bien frappants témoignages, des Cisterciens aux Jansénistes et aux Jacobins et jusque dans les mêlées du xix^e siècle. De l'opulence

de Cluny, de son faste oriental et romain, de ses églises immenses conçues pour le déploiement d'une liturgie raffinée, les moines de Cîteaux se détournent pour construire des églises nues comme des granges, mais, de leur dénuement même, ils tirent une parfaite élégance de pauvreté, non seulement dans leurs vitraux décorés de fleurs de verre et de plomb rigoureusement incolores, non seulement dans leurs chapiteaux entaillés d'un sobre décor géométrique ou parés avec modestie de feuilles d'eau, mais dans la conception de leur architecture dont la grandeur est toute de simplicité, en belles masses, en beaux murs. N'y a-t-il pas quelque chose d'analogue, avec des moyens très différents, chez les maîtres de l'art rayonnant, architectes d'églises nerveusement tendues, presque linéaires, écrites ou plutôt gravées comme à l'eau-forte, peintres de grisailles qui se contentent d'une gamme à deux notes, à égale distance du tendre coloris des Siennois et des riches vivacités flamandes ? Plus tard, en pleine Renaissance, les poètes du protestantisme, avec une grâce sévère, maintiennent et concentrent la puissance de l'émotion dans un art aux sèches arêtes, à la lumière dépouillée. Les controverses dogmatiques ont été surtout pour ces familles spirituelles l'occasion de s'affirmer, de prendre conscience d'elles-mêmes et, si je puis dire, de définir leur forme. Tel est sans doute le sens de la grande austérité janséniste qui, avant de tomber aux pratiques et aux frénésies des convulsionnaires, exprime avec force, au moment même où resplendit avec un faste solaire la monarchie de Louis XIV, bien moins une différence de positions théologique que le vœu d'une France secrète, retirée et ardente.

Le xviii^e siècle n'a-t-il pas éteint cette flamme ? Ne le voyons-nous pas tout abandonné aux délices de la vie ? Ce qu'il nous montre avant tout, ce sont les grâces, les facilités et les séductions de la femme, avec les rêves et les caprices qu'elle fait naître. L'idée du bonheur de vivre, tel qu'on pouvait le respirer et en jouir dans les dernières années de l'ancien régime, domine encore notre interprétation du siècle tout entier et nous empêche d'y retrouver, permanent héritage, deux forces qui montent des profondeurs de notre race, la nostalgie de la sévérité, un impérieux besoin de grandeur humaine. Et pourtant elles se font jour dans les controverses de la critique. Elles sont sans doute ce qu'il y a de plus authentique dans l'esthétique de Diderot. Plus que son goût pour le « sujet »,

pour une peinture « sensible et vertueuse », ce qui compte ici, c'est son regret de Poussin, c'est Poussin donné en exemple, pour retendre le style, pour hausser le ton. La mémorable controverse des rubénistes et des poussinistes, sur laquelle s'ouvre le XVIII^e siècle, prend dès lors toute sa valeur historique, en opposant, à propos de deux manières de peindre, deux aspects du génie français.

Les regrets passionnés de Diderot ont trouvé des interprètes plastiques. Leur art entre dans la Révolution, qui en reçoit une force de plus. Il rejoint, à travers les âges, nos plus belles sévérités. Sous des formes toutes nouvelles, il est sans doute un des épisodes les plus significatifs — et les plus émouvants — de ce retour périodique aux grandeurs tendues, dépouillées, inflexibles. Ainsi compris, l'on ne peut dire qu'il répond au vœu théorique de quelques exaltés, à la ligne d'une esthétique abstraite, mais à un appel profond de l'instinct français. Et quand l'orage des temps y précipite sa foudre et sa flamme, cette sévérité s'enrichit de l'ardeur de la vie, elle donne quelques œuvres sublimes. C'est cet accord entre une poétique de la forme et une poétique de l'action qui est remarquable. Peut-être l'art sévère de la fin du XVIII^e siècle eût-il, sans la Révolution, connu les faveurs du goût public. Le succès du *Serment des Horaces* en 1785 nous autorise à le penser. Mais d'avoir été jeté dans la tourmente, d'avoir été « vécu » ailleurs que dans les Académies et les Salons, il a gagné mieux que de l'éloquence. Il est devenu, historiquement, authentique.

Sa règle, c'est l'imitation des anciens. Sa tonalité, sa chaleur, c'est la violente inspiration du moment. Rien de moins contradictoire que ces deux principes, apparemment opposés. L'imitation des anciens, notons-le d'abord, est quelque chose de très profondément français, puisque dans le complexe de chaque grande époque de notre art depuis le haut moyen âge, elle agit avec plus ou moins de vigueur et de pureté, sans que nous nous en détournions jamais d'une manière absolue. Elle domine la Renaissance, elle domine notre XVII^e siècle. Mais jamais elle n'a recours à la même antiquité, jamais elle ne la voit avec les mêmes yeux. Chaque âge de notre esprit se reflète dans les vieilles sources méditerranéennes, et ce qu'il y puise compte peut-être moins que ce qu'il y mêle de ses propres soucis et de ses propres songes. Ainsi pourrait-on écrire l'histoire de ces états successifs de l'antiquité à travers le moyen

âge et les temps modernes, comme une série de mythes à demi-vrais. L'intérêt de l'imitation réside, non dans la littéralité impossible, mais dans un puissant compromis, qui compose nécessairement avec la vie historique.

Ce que la Révolution a vu et aimé chez les Grecs et les Romains n'a que peu de traits communs avec l'image que se faisaient d'eux les hommes du xvi^e siècle et les contemporains de Louis XIV. Outre que les fouilles ouvertes en Italie, particulièrement dans les villes du Vésuve, Herculaneum et Pompéi, retrouvées en 1743 grâce au coup de bêche heureux d'un paysan, lui fournissaient des modèles nouveaux et lui faisaient connaître abondamment le décor de la vie antique, l'art qui précède et qui accompagne la Révolution choisissait dans le passé méditerranéen les époques et les lieux qui convenaient le mieux à son génie, Sparte et la Rome de la République. On voit très bien comment on passe des aimables figurantes de Vien, contemporaines du style Louis XVI, et du *Souper « à la grecque »* de Mme Vigée-Lebrun, à une note plus exigeante, au ton de la vie héroïque. Et tandis que la lecture de Plutarque, école de grandeur d'âme, exaltait les vertus civiques, après avoir entretenu séculièrement les vertus bourgeoises de nos provinces, les peintres et les sculpteurs faisaient revivre l'accent du laconisme, la sublimité des dévouements illustres, la nudité des choses très anciennes et très austères.

On a le vif sentiment de cette tension intérieure en regardant ce qui nous reste des pavillons élevés aux barrières de Paris par l'architecte Ledoux. Antérieurs à la Révolution, ils sont comme les portiques derrière lesquels s'ouvrent ses perspectives. Masses simples et robustes, volumes géométriques dépourvus d'ornements, les œuvres de Ledoux semblent à la fois les vestiges d'un peuple très reculé et les annonciatrices d'un art futur. Les monuments conçus de nos jours par les novateurs, dans leurs formes les plus ascétiques, semblent souvent découler de ces modèles, plus proches de nous que l'éclectisme hasardeux de la fin du xix^e siècle. Avec une technique toute moderne, Auguste Perret est peut-être un architecte de la Révolution, j'entends celui qui se rapproche avec le plus d'autorité et de talent du vœu d'une époque qui n'eut guère le temps de construire. Parlant de Ledoux, nous devons nous servir des mêmes termes que ceux qui peuvent le mieux caractériser le

maître contemporain. Cette rigueur linéaire, ce beau poids, ces surfaces dont la nudité répugne à tout agrément définissent avec une pureté exemplaire cette vocation de grandeur et d'aridité qui inspire les hommes de la Révolution et qui les dévore. L'élément fondamental de cet art, c'est sans doute la beauté du mur, vertical comme la loi et comme le châtiment qu'elle inflige. Il définit toute une école d'architectes, dont nous n'avons que des projets aux proportions immenses, théâtres, amphithéâtres, bibliothèques, temples civiques, capables de contenir tout le peuple d'une cité. L'âge suivant, qui vit petit, les appela par dérision les mégalo-manes, les affolés de grandeur. Comparez ces ébauches tracées pour une nouvelle dimension d'humanité, comparez cette imposante tristesse de la pierre aux agréments contournés du style rocaille, aux façades gondolées et ventruées comme des commodes, hérissées de flammes, timbrées d'écussons et de volutes, surpeuplées de groupes humains, et vous sentirez tout ce qui sépare deux âges de la vie historique, plus encore : deux modes de la pensée.

Mais cette réaction d'un sens si net est antérieure à la Révolution qui, saisie par de terribles urgences, n'a laissé que l'ébauche de la cité nouvelle, sans pouvoir même en jeter les fondations. Construisant un nouvel ordre pour le monde, elle n'a, pour ainsi dire, pas construit de monuments. Le lieu de ses réunions les plus solennelles, ce sont de vastes salles bâties pour d'autres usages, le Jeu de Paume, le Manège, comme si la majesté de son œuvre excédait toute architecture possible, ou plutôt parce qu'elle était vouée à vivre à l'improviste, dans le rigoureux climat de la mort. Ses clubs siègent dans des églises désaffectées, les Cordeliers, les Jacobins. Mais c'est en suivant ces principes et sur le modèle de l'ancienne Rome, en s'inspirant des antiquités du temps de la République, évoquées par le graveur italien Piranesi dans d'effrayantes alternatives de lumière et d'ombre, que les hommes de la Révolution ont dressé le décor de leurs fêtes, de la Fédération à l'Etre Suprême. Et voici un aspect tout nouveau de l'activité, un art auquel participent tous les citoyens, et dont la foule est l'élément essentiel, la foule ordonnée en cortège, accompagnant ses étendards, suivant les chefs du peuple. Elle défile en chantant des hymnes dans un paysage romain, le Champ-de-Mars, forum immense où des constructions de bois et de toile simulent avec une majesté provisoire la densité

de la pierre et le poids du temps. Les liturgies funèbres alternent avec les fêtes de l'allégresse républicaine et des cultes révolutionnaires. Tout ce qui fut grand dans la vie et dans la mort est glorifié par l'âme collective, à laquelle Gossec et Méhul donnent des ailes par leurs chants. L'unanimité déchirée se retrouve et se refait dans cette étonnante poésie vécue par des masses humaines.

L'homme qui pense ces vastes mouvements, qui en costume des protagonistes, qui célèbre dans ses œuvres les fastes et les héros de la France nouvelle, c'est le peintre Jacques-Louis David. Sa vie nous aide à comprendre comment un art dont les modèles sont cherchés dans les lointains du temps peut se situer avec une authenticité brûlante dans l'immédiate actualité. Aventure unique d'un peintre qui voit renaitre sa république idéale et qui assiste à la résurrection de ses Brutus et de ses Gracques. Ni la gracieuse Hellade de Vien et de ses émules, ni l'antiquité archéologique de Winkelmann, historien et théoricien, ne pouvaient donner rien de pareil. La lutte entre l'académisme éclectique, forme suprême et charmante de l'art baroque, et le néo-classicisme s'est d'abord livrée en David lui-même, quelque temps fidèle à l'enseignement de ses premiers maîtres et tardif lauréat de concours. C'est en Italie qu'il découvrit une forme nouvelle et plus sévère de cette inspiration antique qui cheminait encore, sous des agréments cha-leureux, à travers l'art du XVIII^e siècle. Ses amis Peyron et Quatre-mère de Quincy s'aidaient à discerner dans les grandeurs de Rome le trait qui convenait le mieux au génie du temps et au sien propre. On a vu que, dès 1785, il donnait, avec le *Serment des Horaces*, un exemple fameux de dépouillement et de dignité, applaudi par toute la société qui allait succomber. Œuvre conçue moins comme un tableau que comme un bas-relief, moins pour les délices de la vue que pour l'exaltation d'un sentiment fort. Armé de cette dure maîtrise, David se jette dans la Révolution, qui l'accueille comme une gloire nécessaire et qui saisit en lui, du même coup, l'homme et le peintre. Non qu'elle soit à ses yeux un spectacle pour la vue, une dramatique œuvre d'art : elle jette dans la vie et dans l'action les héros de marbre, une humanité qu'il pouvait croire endormie dans les musées et dans les livres. Les exemples, les vertus qu'il a peints, ou qu'il veut peindre, descendent dans la rue, renversent les trônes, haranguent les peuples. Il regarde au visage,

avec une acuité terrible, les vivants et les morts, Lepeletier Saint-Fargeau assassiné ; Marat assassiné, saignant dans sa baignoire ; le jeune Viala mort pour la liberté ; Milhaud, représentant en mission aux armées, avec son air faraud et son beau costume ; le conventionnel Michel Gérard et sa famille ; enfin cette *Femme du peuple*, du musée de Lyon, qu'on a raison de lui attribuer, virago épique, au regard d'acier, les bras croisés sur la poitrine, témoin des grandes journées. L'esprit se détache malaisément de ces pages si pleines dans leur concision, où la puissance de l'étude n'affaiblit pas la saisissante soudaineté du contact avec la vie. La commémoration du Jeu de Paume, dans son inachèvement terrible, est comme une collection de têtes coupées, témoignage symbolique d'une violence qui arrachait aux peintres leurs modèles pour les livrer à la proscription ou à la mort. Et il faut comprendre aussi les grandes compositions historiques qui, comme l'*Enlèvement des Sabines*, transposent dans les premiers âges de la république romaine un grand moment de la sévérité française. Ainsi l'intrépide loyauté d'un maître nous laisse, avec l'image de ses contemporains et quelques belles rêveries sur le passé, beaucoup plus que l'illustration épisodique d'un chapitre de notre histoire. Si nous ne connaissions la Révolution que par des œuvres comme le *Triomphe de Marat*, peint par Boilly dans de brèves proportions et dans une langue facile, avec un subtil agrément de matière et comme au vernis d'ébéniste, nous ne la verrions qu'à travers la badauderie pittoresque d'un amateur de faits divers. La convenance profonde des proportions, de l'accent et du ton, elle est chez David, jusque dans ses figures nues et casquées, jusque dans cette *Vue du Luxembourg*, paysage unique dans son œuvre, toute dédiée à un violent humanisme : c'est la distraction d'un prisonnier qui regarde le monde par la fenêtre de son cachot.

Il y avait été jeté par les Thermidoriens. Mais la chute de Robespierre n'a pas détruit David, ancien président de la Convention, membre de la Montagne, ami des triumvirs. Il vécut avec gloire sous le Consulat et l'Empire, et son art avec lui. Il en imposa la règle de fer à toute l'Europe par ses disciples, qui sortaient de son atelier comme d'une maison-mère, emportant, non des recettes, mais une doctrine. Banni comme régicide, au retour des Bourbons, et mort en exil, David faisait encore plier la Belgique, où il mourut,

et la France de Louis XVIII, qui le regrettait. Par l'ascendant d'une pensée forte, il a marqué tout un pan du XIX^e siècle. Cette forme aux vives arêtes, ces profils intaillés comme dans la pierre dure d'un camée, cette inspiration héroïque, ont défini toute une génération. Gros, Gérard, Girodet sortent des leçons ou de l'exemple de David. Ingres lui-même prend sa source dans l'ascétisme davidien. Et même quand la peinture revient à la tradition des Bolonais, le peintre de la *Méduse*, Géricault, ne parle de David qu'avec respect.

C'est dans le même sens et nourrie des mêmes pensées que la jeunesse jacobine de la Restauration et de la Monarchie de Juillet maintient l'intégrité d'une culture révolutionnaire et classique. Fidèle à la tragédie et à David, elle se détourne violemment du romantisme chevaleresque et médiéval. Mais si les révolutions politiques se préparent au nom d'un idéal qui n'a pas fléchi, la révolution dans les lettres et dans les arts se fait tout à l'opposé. Les élèves du régicide occupent la citadelle du conservatisme, l'Institut. Officiels sous tous les régimes, ils représentent, contre l'art renouvelé, une doctrine vidée de sa chaleur et de sa substance tribuniennes, une survivance acharnée et fragile. L'accord étroit qui unit pour un temps le destin de la Révolution et le destin de l'art français semble rompu. A l'excès de tension succèdent d'autres fièvres, d'autres curiosités, le XVIII^e siècle refoulé recommence à vivre, l'épopée napoléonienne a jeté l'Égypte, la Syrie, l'Espagne et la Russie dans l'art français. La Grèce d'Albani, de Winckelmann et de Quatremère de Quincy ne lui suffit plus.

D'ailleurs, sous le règne de la France sévère, la France sensible, délicate, féminine, celle qui rêve à la chaleur du sein, n'avait pas disparu. Plus que chez des survivants comme Greuze et Fragonard, plus que chez les statuaires Chinard et Houdon, elle était intacte, charmante et grande chez Pierre-Paul Prud'hon. Ce n'est pas qu'il se soit tenu à l'écart des orages. Il a vécu les passions publiques. Il a connu et partagé l'ivresse révolutionnaire. Il a dû fuir et se cacher. Un élégant génie ionique survit en lui à ces vicissitudes, le même qui périt sur l'échafaud avec Chénier. Toujours il vit rayonner dans les ombres la gracieuse dignité de la femme, son doux sourire, la fleur d'un teint, le charme de l'enfance, touchés d'on ne sait quelle tristesse, comme sacrifiée. Les jeunes filles qu'il a peintes, droites

et pures, semblent porter l'entablement de l'Erechtéion. Elles prennent un tendre éclat dans la suave progression des ombres. Mais ces ombres elles-mêmes viennent-elles toutes des souvenirs de Corrège et de Vinci ? Est-ce trop dire qu'elles suggèrent la tristesse des temps, par un charme involontaire, par une sorte de deuil inconscient ? La nuit de Psyché est vouée au sommeil et à l'amour, mais non pas celle où fuit le meurtrier, poursuivi par la Justice et par la Vengeance divine. Et la nuit des bois de Malmaison autour de Joséphine prélude non seulement au délaissement de l'épouse, mais au délaissement d'un siècle abandonné par les héros. Ce clair-obscur, propice à la mélancolie et à la tendresse, ces dessous foncés, presque noirs, qui font valoir l'éclat adouci des lumières, n'est-ce pas là un monde tout opposé à celui de David, à ce jour du Nord dont la froideur baigne sans équivoque toute chose, à l'autorité du ton local, à l'insistance étudiée des profils découpés sur les fonds ? Et pourtant, malgré l'écart, il existe, non pas des affinités certes, mais dans la manière de concevoir la figure humaine, ses proportions, son type même, je ne sais quelle parenté de style très difficile à définir. C'est que Prud'hon lui aussi s'est penché sur les sources antiques, mais, plus Grec que Romain, la délicate fierté de son génie le rapprochait de la femme, de ses grâces, de ses détresses, au moment même où les plus dures maximes de vie appelaient les citoyens à la palestra, au conseil et au combat. Ainsi le double génie de notre pays se fait jour dans la Révolution. On vient de voir ce que devint l'héritage de David. Pour connaître celui de Prud'hon, pour mesurer la portée de son influence, il suffit de lire le *Journal* de Delacroix. C'est Prud'hon qui unit les deux siècles l'un à l'autre. Quant aux Davidiens, leur destin fut sans doute celui de tous les réformateurs, vaincus par leur succès.

Mais la Révolution n'avait pas donné seulement des hommes et des doctrines, ou plutôt cette force et cette poésie qui les portaient à leur plus haut degré — un souffle, une tristesse. Elle avait fondé des institutions, ouvert les musées, réalisant ainsi le programme de l'Encyclopédie et de Sébastien Mercier pour la connaissance de l'homme et du monde. Peut-être l'étonnante diversité de l'art français au XIX^e siècle, tient-elle en partie aux richesses inédites qui furent mises ainsi sous les yeux des peintres et que vinrent accroître les spoliations de Bonaparte. Sans doute le XVIII^e siècle

n'ignorait rien des grandeurs du passé, mais non pas avec cette profusion et cette liberté d'accès. En créant le Musée des monuments français, Alexandre Lenoir retrouvait le moyen âge et le dressait en face de l'antique. Résurrection d'une portée immense et qui, dans tous les domaines, fit sentir ses effets, puisqu'elle est à l'origine de notre romantisme, définissant un goût, une vogue, un esprit des études historiques, une direction de l'archéologie. Ainsi l'École des Chartes se rattache à la tradition révolutionnaire. Les grands novateurs innovent dans la connaissance des temps, comme ils ont innové dans la constitution de la cité.

Mais n'est-il pas surprenant qu'ils aient eu les regards si attentivement tournés vers le passé, qu'ils aient éprouvé un tel besoin d'être spartiates, étrusques ou gothiques ? Les jours extraordinaires qu'ils ont vécus ne leur fournissaient-ils donc pas d'assez belles occasions d'être « modernes » ? J'ai essayé de montrer ce que fut David acteur et témoin de la Révolution, et comment, d'autre part, porté par elle, il investit d'une actualité et d'une authenticité puissantes des exemples et des modèles vieux de vingt siècles. Peut-être trouva-t-il plus tard un contact encore plus énergique entre ses dons, ses idées et son temps, lorsqu'il peignit, par exemple, la *Distribution des aigles*. Et même est-ce bien sûr ? Une fois encore contemplons le *Marat*. Il est devant nous dans sa familiarité domestique. Il est enveloppé par la solitude de la mort. Il tient encore en main le placet de Charlotte. Sa baignoire est comme un sépulcre où il s'enfonce à demi pour fuir à la fois la vie et l'immortalité. La Révolution, elle est là dans toute sa grandeur, avec le crime, avec le sacrifice, avec la paix du tombeau. Delacroix lui-même n'a rien laissé de semblable, le Delacroix du *Boissy d'Anglas* et de la *Liberté sur les barricades*. Ces œuvres si belles sont pleines du fracas de l'émeute, elles nous mêlent à ses tourbillons, elles en font courir dans nos veines l'allégresse désespérée. Elles nous font les compagnons de l'homme du peuple lâché dans son vaste élément. Nous nous mouvons avec lui et en lui. Mais il leur manque la tristesse.

Henri FOCILLON.

La Révolution de 1789 et quelques courants de la pensée sociale en Russie au XIX^e siècle

Un grand ensemble d'événements, comme la Révolution française, dont on cherche les influences à l'étranger, pose des problèmes variés de réfraction à travers les institutions, les traditions, les genres de vie et de pensée, — le tempérament d'un peuple ou de tel ou tel de ses groupes sociaux. Cette déformation est particulièrement sensible lorsqu'il s'agit de deux réalités aussi dissemblables que la France de 1789 et la Russie des Tsars. Dans bien des jugements d'écrivains russes sur le caractère de la Révolution française se marquent ces différences qui souvent semblent définir davantage le milieu réfringent que l'objet réfracté, comme dans ces réflexions de Tourgueniev¹ : « Je voudrais écrire un roman où s'exprimerait la différence entre les bases intellectuelles du Russe et du Français ; montrer dans mon roman la profondeur psychologique... des sectateurs russes comparée au formalisme, à la routine traditionnelle du révolutionnaire français qui ne sort jamais des cadres une fois tracés, qui suit les sentiers battus, qui a confiance en soi et dans sa formule ; tandis que le Russe se creuse toujours le cerveau, scrute son âme et toujours se préoccupe de la question morale et de la recherche de la vérité absolue. »

Même dans une esquisse aussi rapide que celle-ci, on doit constamment garder à l'esprit cette constante et multiforme transposition des idées et des faits qui, venus de France, se chargent dans la Sainte Russie de Catherine II ou de Nicolas I^{er}, de valeurs et de sens tout autres.

L'étude des influences est encore compliquée par la diversité des doctrines politiques et des courants sociaux que récéle, en fait,

1. Traduites et citées par J. TCHERNOFF, *Dans le creuset des civilisations*, t. II, « Le destin d'un émigré », p. 83, Paris, Rieder, 1937.

la Révolution française. S'il a pu paraître légitime, à certains, pour la défendre contre ses détracteurs, de la considérer comme « un bloc », cette schématisation n'est évidemment pas acceptable pour l'historien ou le sociologue. Là encore, à l'étranger, de nouvelles lignes de partage se dessinent à l'intérieur des courants qui se sont, en France, souvent tumultueusement heurtés : de même qu'en France, chacun y a pris ce qui lui convenait le mieux. On a rejeté le reste, chaque époque *se servant* à sa manière. Cela est vrai de l'Allemagne de 1792 et de 1848, de la Russie de 1820 et de 1860, celle de Pouchkine et celle de Tchernitchevsky. La Révolution de 1789, dressée contre l'ancien régime, battant contre lui le rappel du Tiers-État tout entier, n'apporte pas à l'intelligentsia russe les mêmes aliments que la France de 1791, expérimentant, à l'abri de la Déclaration des Droits, une monarchie constitutionnelle ; la Patrie en danger de 1793, écrasant les Girondins, l'insurrection fédéraliste, et avec eux la bourgeoisie commerçante et possédante sous les mesures de salut public, provoquera d'autres réactions que la France de l'an II, où Robespierre et Saint-Just poursuivent, à travers la Terreur, un supplément de révolution sociale. Après Thermidor les Droits de l'Homme et du Citoyen, abstraits des déterminations historiques, se sont brisés contre elles. « Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune », dit l'article premier de la Déclaration. Mais Boissy d'Anglas interprète exactement l'esprit des véritables vainqueurs lorsqu'il déclare qu'« un pays gouverné par les propriétaires est dans l'ordre social, celui où les non-propriétaires gouvernent est l'état de nature »¹. La Déclaration des Droits mêlait déjà aux sublimes élans vers une République égalitaire et universelle, les sanctions précises d'une société nouvelle où le capitalisme, trop longtemps entravé, se trouvait libéré et garanti.

*
* *

Lorsque Diderot, en 1773, arrive à Pétersbourg, il sait assez voir la Sainte Russie pour en discerner les faiblesses, derrière la façade des beaux palais à l'italienne, les parades de la garde, le pompeux appareil du *tchine*, et les velléités libérales de son hôtesse.

1. Cf. C. LEFEBVRE, *Les Thermidoriens*, Paris, A. Colin, 1937, p. 199.

Tel est encore le pays où, quelques années plus tard, vont tomber les articles des Droits de l'Homme, les messages de Valmy et de Jemmapes : l'économie féodale, semée, çà et là, de quelques manufactures, l'énorme « village serf » d'où la généreuse Catherine, au moment des fêtes, détache des paquets d' « âmes » pour en faire don à ses favoris, la Russie de la Puissance des ténèbres, où quelques milliers de nobles propriétaires, descendants de ceux que Pierre le Grand habitait à coups de canne à se sentir européens et libres, possèdent et pressurent des masses d'esclaves. « Dans cette Russie, pareille à ses paresseuses rivières, les siècles paraissent couler plus lentement. Pour la grande masse de la nation, le moyen âge dure toujours. Luther est encore à son couvent, et Voltaire, l'ami de Catherine, n'est pas né. Elle est restée au x^ve siècle, pour ne pas dire au xiii^e. C'est une impression que j'ai souvent eue en Russie. Après avoir franchi, au milieu d'un peuple de pèlerins, les hautes portes du monastère de Saint-Serge, ou être descendu, à travers deux longues files de mendiants, dans les galeries des catacombes de Kiev, il me semblait mieux comprendre notre moyen âge. De même, pour qui n'a pas foulé le sol encore intact de la Sainte Russie, la meilleure manière de se représenter le peuple russe, c'est encore de remonter au delà de la Réforme et de la Renaissance, aux siècles où la foi au surnaturel dominait toute la vie populaire, où des hérésies naïves et grossières étaient le refuge des esprits les plus hardis¹. »

Dans la société cultivée qui, autour de la Cour, formait un vernis si mince, le rationalisme de 1789 ne trouve qu'un écho lointain. Les grands seigneurs se sont, eux aussi, frottés aux philosophes d'Occident, et, s'ils n'en ont pas retiré, comme leur souveraine, « des axiomes à renverser les murailles », ils éprouvent du moins une sympathie intellectuelle pour certains de leurs principes ; il ne s'en faut pas de beaucoup que le servage ne soit par eux mis en question. L'aventure de Raditchev et de son livre le montre bien, et le soin brutal que Catherine II mit à le poursuivre.

Les célèbres « Instructions », destinées, au début de son règne, à la Commission des Députés, ne méritent pas le sort qu'on leur a souvent fait. Catherine, en les rédigeant, les avait ornées de nom-

1. A. LEROY-BEAULIEU, *L'Empire des Tsars et les Russes*, t. III, Paris, Hachette, 1889, p. 10.

breuses citations de *L'Esprit des lois*. La Commission de 1767 ne changea cependant rien au mécanisme de l'autocratie et les réformes, administratives ou scolaires, ne firent que décorer à l'occidentale le despotisme tsariste.

Au reste, vers la fin de son règne, Catherine mit une fin soudaine à ces jeux : la première conséquence, en Russie, de la prise de la Bastille, fut de compléter l'étouffement des idées. Toute expression de l'opinion publique devint impossible. Novikov, chef des franc-maçons moscovites, fut poursuivi. Condamné à mort par le Sénat, puis, sur intervention de la tsarine, à dix années de déportation, Raditchev alla expier en Sibérie son *Voyage de Saint-Petersbourg à Moscou*.

L'aventure de Novikov est pleine de sens. Le succès, en Russie, à la fin du XVIII^e siècle, d'une franc-maçonnerie où dominent des courants mystiques et religieux, manifestes chez les Rose-Croix, est inexplicable si l'on oublie que les Russes cultivés étaient incapables d'apaiser leurs inquiétudes philosophiques et religieuses grâce au rationalisme, matérialiste ou déiste, des Encyclopédistes. Ceux d'entre eux qui ont voyagé en Occident commencent, dès lors, à s'interroger sur l'autocratie, le servage, les excès, l'ignorance et la misère d'un monde qu'ils n'ont commencé de juger qu'avec la distance, alors que son poids étouffe tant de ceux qui y demeurent plongés. Les esprits libéraux pouvaient-ils trouver dans *Les Lettres philosophiques*, *L'Esprit des lois* ou *Le Contrat social* des réponses à une réalité si différente de l'Occident anglais et français ? Aussi les nobles, extérieurement polis, qui accumulent sur les rayons de leur bibliothèque Rousseau, Voltaire et Diderot, demeurent-ils sous ce mince vernis, des *pomitchchiki* traditionnels, avec toute leur brutalité, leurs croyances bornées et leurs mœurs grossières de féodaux de la terre russe. Lorsque Novikov, en 1775, adhéra à la franc-maçonnerie, il était avant tout (comme d'autres esprits avancés de son pays) stimulé par l'espoir d'éduquer, au moyen d'une action secrète, la société russe qui ne saurait auparavant assimiler aucune expérience étrangère.

Raditchev, en revanche, avait voyagé en Occident et suivi des cours à Leipzig. Nous savons, par Goethe, qui y fut étudiant, vers la même époque, quel centre rayonnant était alors la grande université saxonne. Il s'y nourrit des écrivains français, surtout

de Rousseau, d'Helvétius, de d'Holbach. Mably l'enthousiasme. Son *Voyage de Saint-Pétersbourg à Moscou*, un des premiers manifestes de la Russie libérale, est imprimé dans sa propre maison par des serfs domestiques, dont il a fait des typographes. Il y dénonce parmi les maux principaux de l'Empire, l'absolutisme et le despotisme et s'y révèle, à n'en pas douter, un précurseur de la pensée démocratique en Russie. Ce n'est pas fortuitement qu'il a attendu 1790, la prise de la Bastille et la Constituante pour livrer au public, non sans candeur, dans l'Empire de Catherine II, le fruit de ses méditations sociales.

La sévérité de la répression contre Novikov et Raditchev devait faire réfléchir tous ceux — ils ne manquaient pas — qui eussent été tentés de les suivre. Paul I^{er} rappela Raditchev de son exil, par un de ses défis impulsifs au règne de sa mère, mais les communications entre la Russie et l'Occident demeurent aussi rares et difficiles : des événements révolutionnaires de France, bien peu d'échos parviennent jusqu'au grand pays du silence. Ce n'est certes pas Karamzine, parti pour l'Europe en 1789, le charmant épistolier des *Lettres d'un voyageur russe*, venant de Berlin et de Weimar, et séjournant à Paris au temps de la Constituante et de la Législative, qui eût pu les renseigner. Ses notes sont dénuées de tout intérêt politique et l'auteur semble s'être ingénié à n'y introduire que les aspects pittoresques et permanents de la vie « qui continue ». Ce livre élégant et choyé n'était pas un véhicule pour les idées de 1789, pas plus que la grande *Histoire de Russie*, tout aussi neutre et académique, dont Alexandre I^{er} passa commande à l'écrivain.

Peut-on considérer comme des influences efficaces sur la pensée russe, des discussions telles que celles du « Comité des Amis », réuni par Alexandre I^{er} au début de son règne, occasion de tant d'espoirs parmi les libéraux ? Elles se réduisent plutôt à des signes qui manifestent l'action tardive, édulcorée par la noblesse pétersbourgeoise, du rationalisme des Droits de l'Homme. Par ailleurs, les « Amis » étaient tournés vers le régime anglais plus que vers la France. Les résultats pratiques de leurs efforts furent insignifiants. La grande réforme administrative de Spéranski échouera un peu plus tard pour les mêmes raisons. Les vellétés libérales, dans un État où l'autoocratie et le servage continuent de peser de tout leur poids, n'avaient d'autre effet qu'un renforcement de la vieille

bureaucratie et de l'arbitraire ministériel. A partir de 1820, Alexandre I^{er} est livré à l'influence d'A. N. Golytsine et de la baronne de Krudener, dominé par un mysticisme vague où réaction intellectuelle et réaction politique s'allient aisément : dès lors, tout ce qui se réclame de la Révolution française est suspect. Les loges maçonniques, que Catherine II avait poursuivies après 1789, sont fermées en 1822.

*
* * *

Alors se forment des sociétés secrètes, composées en grande partie de jeunes officiers revenus des campagnes d'Occident, les plus actifs transporteurs, vers la Russie, des idées nouvelles. Ils avaient assisté à l'éveil national du peuple dans les pays conquis par Napoléon ; ils avaient vu grandir la coalition contre « le Tyran de l'Europe ». Convaincus de servir, en l'abattant, la cause de la liberté, ils étaient en même temps persuadés que la « générosité » de leur tsar avait, en 1814, modéré les appétits de la Prusse et de l'Autriche. En France, ils avaient pu observer la vie du peuple, l'énorme différence de niveau de vie entre le paysan français (même ruiné par vingt ans de guerres) et le moujik ; ils avaient pu entendre discuter la réforme constitutionnelle, la Charte, le régime parlementaire, les Droits du citoyen. La liberté politique, celle de penser et d'écrire, la suppression des privilèges et du servage ont le plus vivement impressionné ces sujets du tsar. Ils conçoivent aussi, au spectacle de la vie politique française, baillonnée par l'Empire et à demi délivrée par la défaite, en attendant que s'appesantisse la réaction des Bourbons, toute l'importance de l'instruction.

Les sociétés secrètes n'eurent qu'une activité éphémère et très limitée : elles marquent cependant le point extrême où s'avance, en Russie, l'influence du pur rationalisme politique, affirmé par la Révolution française. La vague, bien faible il est vrai, se brise, avec les Décembristes, contre la puissance réelle de l'autocratie et l'indifférence des masses. Les chefs des conjurés savaient qu'ils étaient voués à l'échec. Ils ne voulaient que léguer leur exemple au mouvement révolutionnaire : « De l'étincelle jaillira la flamme. » La foule passive qui se livre, sur la place Pierre-I^{er}, aux balles des chevaliers-gardes, figurera désormais, pour beaucoup de Russes épris de transformation sociale, un symbole : l'impuissance d'un

certain libéralisme et d'un transfert direct, en Russie, des idées politiques de l'Occident. La tentative des Décembristes eut, par ailleurs, sur Nicolas I^{er}, une influence décisive, en contribuant à faire de lui, pour trente ans, un des despotes les plus bornés qu'ait connus le peuple russe. En revanche, elle marque, de son échec héroïque, plusieurs générations de l'intelligentsia : Bielinsky, Herzen, puis Tchernitchevsky, Dobrolioubov et Pissarev en portent les traces, dans leur défiance de la raison abstraite et leur volonté, diversement marquée, de penser d'une manière réaliste les problèmes de l'émancipation sociale et nationale de la Russie.

La réaction intellectuelle, sous le règne de Nicolas I^{er}, a aussi, par contrecoup, obligé les doctrines progressives à se vêtir de formes nouvelles. Elle multiplie les mesures contre « l'instruction fallacieuse » qui a énervé les esprits et les a préparés à accepter les poisons importés d'Occident. Désormais, nul, parmi les petites gens de commerce, les employés subalternes ne pourra accéder à l'enseignement supérieur. Les Universités se fondent officiellement sur l'Orthodoxie, l'autocratie et « l'idée nationale » du tsarisme grand-russien. A ces trois colonnes du régime s'ajoute le servage qui fait partie, lui aussi, de la Doctrine d'État.

La journée du 26 décembre 1825, plus encore par les causes de l'échec que par l'importance intrinsèque du mouvement, marque un point d'inflexion dans la ligne des influences de la Révolution française : désormais, les *différences* entre la Russie et la France se trouveront, pendant longtemps, mises en relief. Par ailleurs, beaucoup d'écrivains russes auront de plus en plus tendance à faire passer au second plan les théories politiques, et au premier les résultats concrets de la Révolution de 1789 dans la société bourgeoise de la Restauration et de la Monarchie de Juillet, à confronter l'idéologie et les réalités.

*
* *

Considérés sous cet angle, les mouvements bien connus des Slavophiles et des Occidentaux (*Zapadniki*) s'éclairent d'un surcroît de lumière. Les uns et les autres expriment des courants définis de la société russe, vers 1840, et n'en peuvent être séparés. Mais, de plus, les premiers traduisent l'antipathie foncière du tempérament russe pour le caractère logique et rationnel des doctrines politiques

françaises. Tout ce qui, dans la vie quotidienne du peuple russe, peut s'opposer à l'effort égalitaire et libéral de 1789, est par eux mis en relief. Ils s'abritent — comme leurs adversaires, les Occidentaux, qui le tirent en sens contraire — derrière le philosophe le moins lu et le plus exploité de leur temps, Hegel : les Slaves deviennent la race élue, dépositaire d'une authentique et séculaire sagesse, qu'il s'agit d'approfondir et de protéger. Pleins d'antipathie pour les tendances irreligieuses et matérialistes des Encyclopédistes et ce qui les prolonge dans les décisions des Assemblées révolutionnaires, ils exaltent, assez naïvement, tout ce qui distingue la Russie, son autocratie, ses mœurs, son art, sa religion originale. C'étaient pour la plupart — comme le plus doué d'entre eux, Serge Timofeevitch Aksakov, l'auteur des *Mémoires d'un chasseur au fusil dans le gouvernement d'Orenbourg* — des propriétaires terriens, hobereaux, possesseurs d'un manoir et de quelques dizaines d'« âmes », plongés au cœur de cette vie de la campagne russe dont bien peu d'observateurs occidentaux ont su nous rapporter le caractère féodal et l'étrangeté¹. Chez Gogol, ami d'Aksakov, dont l'œuvre est si peu doctrinale, toute de poésie, dont le réalisme critique dépasse de si loin les théories slavophiles, on trouve aussi — à travers quels déchirements, quels regrets, quel douloureux mélange d'infériorité et de supériorité devant la civilisation de l'Occident — ce raidissement du Russe qui se veut distinct (souvent parce qu'il sait qu'il ne peut pas ne pas l'être) et exalte toutes les différences avec des accents parfois prophétiques : « Russie, que veux-tu de moi ? Quel lien incompréhensible nous attache l'un à l'autre ? Qu'as-tu à me regarder ainsi ? Pourquoi tout ce que tu renfermes tourne-t-il vers moi des yeux pleins d'attente ? Alors qu'en proie à la perplexité, je demeure immobile, un nuage menaçant, prêt à crever en pluie, assombrit le ciel au-dessus de moi, et ma pensée reste muette en présence de son immensité. Que présage cette incommensurable étendue ? Illimitée, ne donneras-tu pas naissance à un génie aussi vaste que toi ? N'es-tu pas prédestinée à engendrer des héros, toi qui leur offres tant de champ où se donner carrière ? Ta puissante énormité me pénètre d'enthousiasme, me trouble jusqu'au tréfonds

1. *Au pays russe*, de Jules LEGRAS (Paris, A. Colin, 2^e éd., 1900) constitue, en ce sens, un document d'une exceptionnelle valeur.

de l'être, une force surnaturelle me dessille les yeux. O Russie, pays des horizons étincelants, sublimes, inconnus du reste de la terre¹ ! »

Le libéralisme des Décembristes était tout imprégné de la philosophie française du XVIII^e siècle et leur patriotisme était jacobin, tendu vers une fraternité des peuples. Le nationalisme des années 1840 devient, chez les slavophiles, mystique et racial. On assiste à une sorte de détournement des idéaux de la Révolution française à travers les esprits les plus représentatifs de la Russie terrienne et féodale. La Nation, pour eux, n'est pas la patrie de 1793, fondée sur la souveraineté populaire, libre communauté forgée par un destin commun, par une histoire et une volonté communes, ouverte à tous les courants humains, cherchant à délivrer les peuples, non à les subjuguer. Elle devient, pour les slavophiles, un organisme capable de se développer en dehors de toute influence extérieure, se nourrissant de traditions sacrées et mystérieuses.

La réaction des slavophiles contre le rationalisme politique et les influences occidentales a été plus efficace qu'on serait tenté de le croire en considérant seulement leurs œuvres et l'étendue de leur public direct². C'est qu'ils reflétaient des traits profonds de la société et du caractère russes, dans le cadre de cette époque, traits qui se sont perpétués, avec la Sainte Russie, jusqu'en 1917. Bien des thèses extrémistes soutenues par les slavophiles se sont usées dans la discussion et ont semblé disparaître : en fait, elles se sont répandues dans la société, elles ont atteint, plus ou moins consciemment, bien des écrivains qui se prétendaient étrangers à toute slavophilie. C'est d'une source commune que provient, partout où on la trouve, l'exaltation du monde slave en face de l'Occident corrompu par ses expériences révolutionnaires. C'est là que le gouvernement peut s'abriter, derrière la méfiance des solutions occidentales, pour refuser tout transfert à l'Empire russe de réformes constitutionnelles et libérales. Le zèle des slavophiles va jusqu'à critiquer la bureaucratie pétersbourgeoise qu'ils accusent de copier les méthodes administratives de la France et de l'Angleterre.

Les *Zapadniki*, eux aussi, mettent en relief les différences entre

1. *Les Ames mortes*, trad. MONGAULT, t. I, p. 397-8.

2. Cf. A. LEROY-BEAULIEU, *ouvr. cit.*, t. I, p. 201 et ss.

Russie et Occident. Mais, cette fois, pour les déplorer. Quel sentiment tragique d'isolement dans ces déclarations de Tchaadaev : « Nous n'appartenons à aucune des grandes familles de peuples de l'Orient ou de l'Occident ; nous n'avons les traditions ni de l'un ni de l'autre... nous vivons, pour ainsi dire, en dehors du temps et la culture de l'espèce humaine ne nous a pas touchés¹. » Ils citent volontiers, eux aussi, Hegel, ou ce qu'ils en ont compris à travers ses vulgarisateurs. L'influence de la philosophie allemande est alors considérable : on la trouve chez Bielinsky ; dans la première période de Herzen, chez Tchernitchevsky. Ce prestige exclusif explique aussi pourquoi dans « la génération des années 40 » faiblit l'intérêt pour la France et ses leçons historiques. Herzen malgré sa sympathie pour Proudhon, lui reproche, comme à tous les Français, de ne pas avoir la tête philosophique et ce jugement n'est pas personnel². On assiste à un véritable engouement pour Schelling, Hegel, bientôt Feuerbach. Lorsque Tchernitchevsky, dans ses premiers écrits, parle de « la philosophie actuelle », de « la philosophie contemporaine », c'est toujours Hegel qu'il désigne ainsi³.

*
* *

Sous le conflit des Slavophiles et des Occidentaux, et le débordant, on discerne deux courants fondamentaux de la pensée sociale russe, qui circulent à travers tout le XIX^e siècle. Les uns insistent sur les différences qui séparent la Russie de la civilisation occidentale, et en font des valeurs : en creusant celles-ci, en les cultivant, la Russie se sauvera et sauvera le monde. Les Slavophiles reprochent ouvertement aux libéraux d'Occident leur goût du raisonnement qui les prive des intuitions, des sentiments par où (et par où seulement) on peut pénétrer le caractère et la valeur d'un peuple. En

1. Lettres de Tchaadaev, 1836. Cf. LEROY-BEAULIEU, *ouvr. cit.*, t. I, p. 197.

2. *Journal de HERZEN*, 28 février 1845 (à propos de *De la création de l'ordre dans l'humanité*). Cf. R. LABRY, *Herzen et Proudhon*, Paris, Bossard, 1928, p. 16 et ss. M. Labry relève (p. 19) ce jugement typique de Biélsky : « L'Allemagne est la patrie de la philosophie du monde moderne. Lorsqu'on parle de philosophie, on entend toujours la philosophie allemande, car l'humanité n'en possède pas d'autre. »

3. N. C. TCHERNITCHESKY, *La Possession communale du sol*, Paris, C. Jacques, 1903, p. 41, 61, 69, etc.

même temps, l'idéologie des Slavophiles, nationaliste plus que patriote au sens de 1792, leur permet d'exalter la mission de la Russie.

Mais, en face d'eux, les Occidentaux sont eux-mêmes imprégnés d'une philosophie idéaliste et mystique. Parmi les professeurs et publicistes qui remplacent, sous Nicolas I^{er}, les officiers des sociétés secrètes, dans la pensée d'avant-garde, bien rares sont ceux qui ont conservé la confiance en des réformes immédiates, par où la liberté et l'égalité politique s'introduiraient dans la société russe. Les Occidentaux expliquent le retard de la Russie par l'histoire et le tempérament de ses peuples, mais acceptant les expériences de l'Occident, demandent qu'il soit comblé au plus tôt. Pour Bielinsky, qui reprend en cela des idées universalistes chères aux Jacobins, le développement de la civilisation n'est pas essentiellement différent selon les pays : il refuse d'opposer Russie et Occident. Mais les Occidentaux ne sont pas des révolutionnaires et, s'il faut une comparaison, jouent plutôt, dans la Russie de 1850, toutes proportions gardées, le rôle des Philosophes dans la France de 1770 : ils dirigent leurs plus rudes coups, autant que le permet la censure, contre la féodalité et le servage. Dans le corps des idéologies de 1793, c'est la liberté des peuples qu'ils recueillent avant tout, la doctrine humaniste de la Nation chère aux Montagnards. Leurs paroles ont des échos : sous Nicolas I^{er} apparaissent, dans l'intelligentsia, des éléments nouveaux, étrangers à l'aristocratie du *tsarine* et aux propriétaires terriens : roturiers, fils de marchands, de petits bourgeois, de popes, de petits fonctionnaires. Dans ces couches sociales, la conscience nationale a été peu à peu remuée, depuis 1792, par les nouvelles d'un éveil des peuples à travers l'Europe. La campagne de 1812 a stimulé cette maturation ; les Révolutions de 1830 et de 1848 lui ont donné une nouvelle ampleur. Par ce détour, les Occidentaux sont donc bénéficiaires du mouvement sorti de la Révolution française. Mais dans quelle mesure leur était-il possible de reprendre et de répandre, dans la Russie de leur temps, le legs idéologique des Jacobins ? Dans quelle mesure la Russie était-elle capable de l'accepter et d'en tirer profit ? Ce sont là, à nouveau, des questions qu'imposent la personne et l'action de Herzen, dont l'œuvre, trait d'union entre les Occidentaux et les populistes, domine la pensée russe de son temps.

*
* *

Alexandre Ivanovitch Herzen, fils naturel d'un pomiechtchik de vieille souche et d'une wurtembergeoise, bien qu'exilé de son pays à partir de 1847 (il avait trente-cinq ans), a remarquablement traduit les tâtonnements des doctrines politiques, en Russie, vers le milieu du siècle. On le voit, dès l'Université, où il fait des études plus sérieuses que la plupart des jeunes aristocrates de son rang, entiché de Schelling et de Hegel. Dans les relations entre camarades, dans l'esprit de quelques cours, les traditions libérales se maintiennent, survivantes du mouvement décembriste, et Herzen copie, dans son carnet de vers, des pièces de Pouchkine, de Ryleev, interdites par la censure. Mais la *Naturphilosophie* de Schelling occupe sa pensée plus encore que la Déclaration des Droits. Il a été marqué, lui aussi, par la journée du 26 décembre 1825. Plus tard, dans *L'Étoile polaire*, il rapportera les impressions qu'il a ressenties, durant le service d'actions de grâce, au Kremlin, après l'exécution des conjurés : « Enfant de quatorze ans, perdu dans la foule, j'assistai à ce service et là, devant l'autel souillé par la sanglante prière, je jurai de venger les victimes et je me vouai à la lutte contre ce trône, cet autel et ces canons... Je ne me suis pas vengé : la Garde et le trône, l'autel et les canons, tout cela est resté ; mais trente ans après, je sers le même drapeau que je n'ai jamais abandonné¹. » Même si ce récit de l'homme mûr accentue, comme il est probable, la netteté des impressions de l'enfant, il reste qu'Herzen a eu conscience de continuer à travers les Décembristes, la Révolution française, en se plaçant du côté où il pressentait la liberté et la justice. En 1828, à seize ans, il se prend d'une vive passion pour Rousseau. L'influence — au moins superficielle — des Philosophes et des Encyclopédistes s'exerçait alors dans la société russe cultivée. Leurs œuvres ornaient couramment les bibliothèques d'hommes du niveau social d'Ivan Alexeevitch Yakovlev, le père de Herzen, et jusque dans une petite ville de province, les marchands (kouptsy) lisaient *L'Esprit des lois*.

1. *Byloe à Dûmy* (Souvenirs et Réflexions), Ed. LEMKE, t. XII, p. 55. Cf. l'ouvrage fondamental de R. LABRY, *Alexandre Ivanovitch Herzen*, Essai sur la formation et le développement de ses idées, Paris, Les Presses Modernes, 1928, p. 53.

Mais Herzen se détache vite de Rousseau comme des autres précurseurs de 1789. L'auteur du *Contrat social* n'occupe pas de place dans ses souvenirs : « C'est que, observe à ce sujet M. Labry, ayant jugé de très bonne heure, au lendemain de la Révolution de 1830, la Révolution politique sortie de Rousseau, impuissante à résoudre le véritable problème de l'égalité, Rousseau lui parut tout de suite arriéré et s'effaça devant Saint-Simon. » Bien plus, Rousseau a eu le tort de « retarder la révolution sociale en hypnotisant les esprits sur la seule recherche de l'égalité politique et d'une vaine Charte entre oppresseurs et opprimés »¹.

A partir de là, en effet, s'éclairent les réactions convergentes, en Russie, de tant d'esprits venus d'horizons variés, devant l'œuvre de la Révolution française. De plus en plus, leur est sensible la distance entre l'esprit et les résultats, le plan d'émancipation humaine et les réalités de la société bourgeoise, la générosité des combattants révolutionnaires et l'égoïsme des profiteurs de leur victoire. Par ailleurs, l'état social et moral de la Russie détournait beaucoup d'esprits avancés de vouloir y transplanter l'exemple de la Révolution française : la Russie, pays sans bourgeoisie constituée, où l'armature despotique et bureaucratique n'avait pas le contrepoids d'une classe nouvelle et puissante, devait faire sa révolution sociale avant de pouvoir songer à des Droits de l'Homme et du Citoyen et à une démocratie « éclairée », où la liberté et l'égalité seraient autre chose que des mots.

1848 — surtout les journées de juin — marque une inflexion aigüe dans l'évolution de Herzen, et, à travers lui, retentit sur plusieurs générations d'intellectuels : Le « populisme » (*narodnitchevstvo*) en sortira. Herzen passe de l'Occidentalisme, où le socialisme français joue un rôle prépondérant, à une sorte d'anarcho-communisme agraire qui le détourne définitivement des révolutions politiques de la France.

L'expérience désastreuse de la II^e République l'a profondément déçu. Décidément, bien que les Français aient dépensé tant de sang pour la liberté, ils ne la comprennent pas. La véritable République doit rejeter tout pouvoir placé au-dessus du peuple, même au nom de la souveraineté nationale. Erreur que la vieille conception de la

1. R. LABRY, *ouvr. cit.*, p. 72-73.



République une et indivisible de 1793, superposant aux citoyens un État dictatorial : quelque chose d'analogue à Dieu, dont Feuerbach a démontré la non-transcendance. Les Français sont « le peuple le plus abstrait du monde ; le fanatisme de l'idée va chez lui avec le mépris de l'individu... Le tyrannique *salus populi* et l'inquisition, le sanguinaire *pereat mundus et fiat justitia* sont inscrits dans la conscience des royalistes comme dans celle des démocrates. C'est qu'ils élèvent chaque principe à la dignité de dogmes ; on les croyait anti-religieux, parce qu'ils sont légers et habitués aux railleries de Voltaire... Ils ne sont pas cependant du tout émancipés de la religion ; lisez George Sand et Pierre Leroux, Louis Blanc et Michelet, c'est partout le christianisme et le romantisme adaptés à nos mœurs. Partout le dualisme, l'abstraction, le devoir abstrait, la vertu conventionnelle, officielle, la moralité rhétorique, sans rapport avec la vie pratique. Observez avec quel effroi on écoute ici Proudhon, parce qu'il dit ouvertement et hardiment les choses dites par Feuerbach quelques années auparavant »¹.

L'État abstrait des Jacobins de l'an I n'est pas plus réel que le Dieu qui terrorise la conscience des fidèles : c'est une création despotique, qui ruine nécessairement tout effort vers la liberté. Cet héritage de 1793, imposant la centralisation, répudiant la distinction entre la société et l'État, pèse encore sur la France : aussi Herzen désespère-t-il qu'elle puisse proposer un exemple à la Russie. Dans l'anarchisme et le fédéralisme vers quoi tend alors sa pensée, on trouve, à côté d'illusions étranges sur les réformes d'Alexandre II, des analyses d'une étonnante perspicacité. Les révolutions européennes ont échoué parce qu'« elles n'ont touché ni au champ, ni à l'atelier, ni même aux relations de famille et qu'elles ont été détournées de leur route par la bourgeoisie »². Celle-ci a capté tous les bénéfices de la grande Révolution. Elle n'a fait que s'installer à la place des féodaux : plus arrogante encore qu'eux, et plus injuste. La France est au-dessous de son passé : ou plutôt, faute d'une transformation radicale (et d'une République fédéraliste sociétaire, vraiment humaine), elle est revenue en deçà de son grand effort. Peu à peu, dans la pensée de Herzen s'installe la

1. *Lettres de France et d'Italie*, 1^{er} septembre 1848, Ed. LEMKE, t. VI, p. 96. Cf. R. LABRY, *ouvr. cit.*, p. 335.

2. Ed. LEMKE, t. VIII, p. 287.

certitude de la faillite de l'Occident. L'Occident est perdu pour la révolution sociale. Par contre, la Russie en est plus près qu'on ne le croit. Le peuple russe est neuf, exempt de cette bourgeoisie ambiguë et menaçante. Grâce au mir, le moujik a échappé au despotisme d'un État centralisateur, s'est habitué à la solidarité et à l'entraide. Le peuple russe est étranger au libéralisme, à la manière occidentale : heureusement pour lui, car Chartes et Constitutions ne peuvent lui être d'aucun secours. Ce sont les paysans qui doivent faire en Russie le socialisme : le mir en est une forme primitive. Qu'ils jettent bas la bureaucratie ! La propagande révolutionnaire doit s'adresser directement à eux.

Bien qu'Herzen se soit défendu de s'être rallié aux Slavophiles, on voit combien sa pensée, dans ses courants profonds (comme celle de tant de populistes, issus de lui) les rejoint. Le révolutionnaire se détourne de l'Occident, se replie sur la Russie paysanne : dans cette exaltation passionnée du mir, du moujik et de ses vertus séculaires, la réalité du village russe sous le tsarisme se trouve singulièrement enjolivée. Chez Herzen, par ailleurs, comme chez les Slavophiles, le « retour à la Russie » s'accompagne d'une réaction contre l'esprit de la Révolution française : non plus du point de vue conservateur qui était celui d'un hobereau à la Aksakov, mais avec les aspirations d'un socialiste sentimental, déçu par l'échec du jacobinisme et l'état réel de la société française, plus d'un demi-siècle après la Révolution. Herzen ne croit certes pas à une mission raciale des Slaves qui, selon lui, sont encore dans l'enfance. Ils ont besoin du socialisme, legs de l'Occident, — le seul qu'ils aient à accepter de lui. Car c'est en perfectionnant, indépendamment, le mir, forme ancestrale et russe du socialisme, que la Russie se sauvera.

*
* *

A partir de là, Herzen se sépare de plus en plus de la jeunesse intellectuelle de son pays, qui demeure fidèle à l'esprit européen, à l'héritage rationaliste de la France, et vers 1860 reconnaît pour maîtres Dobrolioubov, Pissarev et, au premier rang, Tchernitchevsky. Entraîné par ses illusions d'une prompte victoire du socialisme agraire, Herzen applaudit aux premiers rescrits d'Alexandre II contre le servage, fait confiance au tsar qu'il supplie d'accorder

la terre aux paysans. Les jeunes sont profondément déçus de cet aveuglement ; les Polonais lui reprochent, à leur tour, de s'allier à leur pire ennemi. Le socialiste Tchernitchevsky et l'anarchiste Bakounine se rencontrent dans leur critique de Herzen. Celui-ci idéalise la vie paysanne de la Russie, oubliant le poids de la misère et de l'ignorance sous lequel elle demeure écrasée. C'est folie que de vouloir extraire de cette vie tout le principe du progrès social. Les luttes de l'Occident, depuis 1789, sont capitales pour la Russie. Elles prouvent qu'il faut jeter bas l'autocratie afin de réussir une révolution. Il ne peut y avoir en Russie de progrès de l'égalité sociale et de la justice qui ne s'accompagne d'une subversion politique.

La déception de Herzen avait donc fait de lui, dès 1849, un juge sévère de la Révolution française et le doctrinaire du repliement sur soi de la Russie : il annonçait ainsi, vingt ans à l'avance, le mouvement populiste qui devait s'épanouir avec les sociétés « Terre et Liberté » et « La liberté du peuple ». A la fin du xix^e siècle, Lénine, analysant avec une grande pénétration toute cette période de la pensée sociale russe, observe qu'elle a été successivement dominée par trois tendances¹. Les Philosophes des années 1860 sont les successeurs, de tendance socialiste, des Occidentaux. Leur idéologie correspond, en effet, *mutatis mutandis*, devant la Russie d'Alexandre II, à celle des Encyclopédistes devant la France de Louis XV. Ce sont des admirateurs de l'Occident : la Révolution de 1789 est pour eux une étape que la Russie, elle aussi, et à sa manière, devra franchir. Ils haïssent le régime tsariste, dans toutes ses parties, croient aux « lumières » et l'un d'eux, Pissarev, pour différencier leur attitude de celle de leurs prédécesseurs, dans la génération de Herzen, lancera l'expression fameuse de « réalisme pensant ». Mais ils ajoutent à la philosophie des lumières une analyse déjà vigoureuse des conditions sociales et économiques indispensables au progrès politique : il s'en est fallu de peu, au dire de Lénine lui-même, que Tchernitchevsky n'ait pris conscience du marxisme. Chez lui, comme chez les autres « Philosophes de 1860 » se marque un vif attachement à la cause du peuple, et, en particulier, à celle des moujiks. Mais il ne s'écarte pas pour cela de l'Occident et n'en repousse pas l'expérience.

1. LÉNINE, « Quel héritage renions-nous ? », *Œuvres complètes*, éd. russe, t. III, p. 328-340. Cf. *Pages choisies*, t. I (1893-1904), Paris, Bureau d'éditions, 1926.

Les thèmes précurseurs de Herzen sont repris, vers 1880, et puissamment orchestrés par N. Mikhaïlovsky et les autres écrivains populistes. A l'étranger, ils n'ont pas cessé de pénétrer l'émigration et se reflètent jusque chez Tourguenev. Les « Philosophes » russes n'avaient pas encore saisi l'importance des antagonismes sociaux, accentués, au cours du siècle, par le développement technique et industriel. Ils voulaient avant tout la fin du servage. Les populistes, instruits par le socialisme, découvrent l'essor du capitalisme, libéré par 1789 et les autres révolutions bourgeoises, courbant désormais tout l'Occident, sous la domination d'une classe. Ils s'inquiètent de son apparition en Russie, où ils craignent de le voir ronger, là aussi, les traditions et, avant tout, celles de la commune rurale, dépositaire de leurs espoirs. Néanmoins, ils n'aperçoivent pas le sens historique des réformes de 1861 qui ont correspondu aux nouvelles nécessités économiques dans les campagnes, où les grands propriétaires, hors d'état de soutenir la concurrence des pays occidentaux sur le marché mondial des grains, incriminaient le faible rendement du travail servile. Ils prétendent arrêter l'évolution de la Russie afin d'y conserver les bases d'un socialisme autochtone, que les Russes auront le privilège de révéler au monde. « Non seulement on [les populistes] évitait d'appliquer à la Sainte Russie l'analyse du capitalisme et de ses manifestations données par la pensée européenne d'avant-garde, mais on s'évertuait à imaginer toutes sortes de réserves pour ne pas porter sur le capitalisme russe les mêmes conclusions que sur celui d'Occident. » Et Lénine ajoute, un peu plus loin : « Toute doctrine soutenant l'originalité de la Russie est en désaccord complet avec l'esprit de la tradition de 1860¹. » Les populistes défiguraient l'Occident et ne discernaient nullement, par exemple, les dessous de cette société française qu'ils vitupéraient sans la comprendre ; en revanche, ils déforment aussi, en l'idéalisant de couleurs romantiques, le village russe et son « esprit de communauté ».

Ces tendances affleurent jusque dans l'émigration et chez des esprits très divers². La répression de la Commune de Paris, la démoralisation qui s'ensuivit, les ont fortifiées. Décidément, il

1. LÉNINE, *ibid.*, trad. française, p. 25-26.

2. J. TCHERNOFF, *ouvr. cit.*, t. II, chap. II, III et IV.

y avait deux Frances : celle de 1789 et celle des Versaillais. La seconde, malheureusement, semble, aux yeux de beaucoup, prendre le dessus. On retrouve alors, dans les milieux d'émigrés, l'équivalent de la déception d'Herzen après les journées de juin. Le spectacle d'une démocratie au repos est peu fait pour plaire aux intellectuels russes, toujours effervescents, bohêmes d'idées et de mœurs, passionnés, généreux. Dans la mesure où la Révolution de 1789 libérant la bourgeoisie, a engendré cette France égoïste, féroce même quand ses intérêts l'exigent, ils lui sont hostiles. Même un Pierre Lavrov, pourtant nourri de la culture et de l'histoire de France, disciple des Encyclopédistes, est touché par ces antipathies. L'admiration pour l'esprit jacobin est recouverte, chez beaucoup de grands émigrés, par des déceptions trop nombreuses. Ils semblent tenir rigueur à la France de ne pas enfanter, l'une après l'autre, des Révolutions.

*
* *

Cependant, les populistes qui répudiaient partout les doctrines occidentales comme trop abstraites, imperméables au peuple russe, réussirent-ils à mieux se faire entendre de lui ? Il semble bien que non. Les étudiants populistes entreprennent leur croisade dans les villages, mais les paysans ne les écoutent que lorsqu'ils leur parlent du partage des terres. Le plus souvent, on les suspecte, on les dénonce parfois à la police. La crédulité des moujiks est fabuleuse. A Tchigirin, en 1877, Stefanovitch réussit à soulever une révolte, mais en se couvrant du nom du tsar et d'une prétendue « Charte d'Or » que celui-ci aurait offerte aux paysans. Les brochures révolutionnaires, pour avoir chance de pénétrer les isbas, devaient être ornées comme des livres de piété.

Les populistes demeuraient eux-mêmes trop abstraits et ne savaient pas (faute d'une juste analyse sociale des campagnes où l'oppression féodale se complique de l'oppression nouvelle de la spéculation et de l'accaparement) parler aux besoins véritables, gagner la confiance des paysans. Certains d'entre eux tirent, dès lors, la leçon de leur échec : « Le radicalisme russe est quelque chose d'abstrait, fondé sur l'ignorance de la nature et des besoins du peuple, chez lequel les besoins sont réduits à un tel minimum que, pour le décider à protester, il faut une misère excessive et que, pour

le faire taire, il suffit de concessions insignifiantes ; et cela ne changera point tant que le peuple n'aura pas atteint un certain degré de culture¹. » Que pouvaient signifier, pour les paysans russes, les revendications de liberté, d'égalité, de fraternité, abstraites de leurs conditions réelles de vie ? Qu'avaient-ils pu faire de la « liberté », par exemple, ceux que les réformes de 1861 avaient brusquement transformés en prolétaires de la campagne (ou de la ville) n'ayant à vendre que la force de leurs bras ? Profondément courbés sous la tradition de la caste, sous la puissance du *barine*, beaucoup ne conçoivent même pas la signification de l'égalité. La fraternité, au sens des Droits de l'Homme, ne les touche pas davantage : elle existe pratiquement entre moujiks, dans le *mir*. Mais une fraternité avec le *barine*, son intendant, avec les riches koulaks, revendeurs et profiteurs, ou les bureaucrates de la ville ?

Ignorant les nouvelles différenciations sociales qui se marquent dès la fin du XIX^e siècle dans les campagnes et les villes, les populistes étaient condamnés à parler un langage aussi abstrait que celui des démocrates occidentaux qu'ils prétendaient dépasser. Seule une action fondée sur une analyse exacte de la société russe, avait chance d'être efficace.

Le développement du marxisme en Russie, sa lutte contre le populisme et le déclin de celui-ci à partir de 1880, provoquèrent une nouvelle attitude à l'égard de « l'héritage » occidental. Le développement du capitalisme sapait, invinciblement, les fondements même d'un romantisme social tel que le populisme. Il apparaissait clairement qu'en Russie, contrairement à toutes les doctrines de différence et d'originalité, l'évolution sociale, sans être synchrone, n'était pas essentiellement autre que celle des pays de capitalisme plus évolué. Les marxistes, par-dessus le socialisme agraire et idéaliste, donnaient la main aux Philosophes des années 1860. Ils revendiquaient, par conséquent, tout l'héritage du rationalisme des Droits de l'Homme, étape nécessaire, comme l'avait été le populisme lui-même qui avait, le premier en Russie, reconnu (pour le combattre, il est vrai) le progrès du capitalisme.

1. Fragment d'un mémoire, trouvé chez Tsvilinev, un militant populiste, et cité, en 1871, au cours d'un procès. Cf. A. LEROY-BEAULIEU, *ouvr. cit.*, t. II, p. 531, n. 1.

*
* *

Le rationalisme politique de la Révolution française a donc connu un destin très particulier dans la Russie du xix^e siècle. Celle-ci ne contenait pas de classe mûre pour une Révolution politique. L'échec de 1825 avait amplement démontré la vanité de réformes qui ne fussent pas précédées d'une radicale transformation de la société. Seul le capitalisme, en se développant, pouvait préparer les fondements d'une révolution et, par contre-coup, donner un sens concret, dans les masses, aux revendications de liberté et d'égalité.

Ainsi s'éclairent, nous semble-t-il, les réactions méfiantes, irritées, apparemment confuses de tant d'écrivains russes devant les valeurs de la Révolution française. Bien au delà des Slavophiles et des populistes, on constate des signes plus ou moins nets de cette contraction de la Russie sur elle-même. Ces tendances semblent, à vrai dire, inhérentes à toute la littérature russe de l'ancien régime : on les trouve aussi bien chez Tourguenev que chez Tolstoï, chez Gogol ou Dostoïevsky que chez Tchekhov. L'exaltation nationaliste plus que patriotique, à la manière des Slavophiles, n'en est qu'une autre face, — sorte de compensation collective à une infériorité diversement ressentie.

Aux différences économiques, politiques et sociales entre la Sainte Russie et la France démocratique et bourgeoise s'ajoutent de considérables différences dans l'attitude mentale des écrivains et des penseurs. Des doctrines, imitées de l'Occident (même le patriotisme jacobin, la franc-maçonnerie ou plus tard le socialisme d'un Saint-Simon et d'un Pierre Leroux) se réfractent, chez beaucoup, en nuances surtout affectives. Ces esprits semblent peu faits pour apprécier les Droits de l'Homme, étendant devant l'humanité des perspectives abstraites, appuyées, leur semble-t-il, sur des principes conçus, non sur des certitudes concrètes et senties. La pensée politique et sociale de la Russie est demeurée longtemps mystique et l'est encore chez des précurseurs du socialisme, comme Herzen. Mais elle est en même temps réaliste par son besoin de confronter les principes de la Révolution de 1789 et ses résultats dans la société française du xix^e siècle.

Après avoir insisté sur ces difficultés de réfraction et d'adaptation, ce serait une erreur, cependant, que de nier l'influence directe,

en Russie, des doctrines de la Révolution française. Elles ont profondément marqué la pensée et l'action des Décembristes, des « Philosophes » de 1860, des précurseurs du marxisme. Elles ont, par contre-coup, aiguisé les angles des idéologies de réaction contre l'Occident et contribué à modeler des générations d'intellectuels voués à une sorte de « mythe du moujik ». La Russie semble être passée par de longues incertitudes avant de s'orienter, devant les problèmes fondamentaux de son existence politique et sociale, vers une attitude rationnelle.

Georges FRIEDMANN.

Saint-Simon et Auguste Comte devant la Révolution Française

Lucien Lévy-Bruhl écrit dans l'Introduction de son admirable livre sur la philosophie d'Auguste Comte : « Pour parvenir à une intelligence aussi complète que possible de sa doctrine, pour en apprécier exactement l'orientation générale, pour comprendre l'importance que l'auteur y donne à telle ou telle partie, il ne suffit pas de l'étude du texte. Il faut encore tenir compte des circonstances historiques où la doctrine est née, du mouvement général des idées contemporaines et des influences de toutes sortes qui ont agi sur l'esprit du philosophe. Or, un grand fait, avant tout autre, domine la période où la philosophie positive est apparue. C'est la Révolution française. Comte le dit en termes exprès : sans elle, ni la théorie du progrès, ni par conséquent la science sociale, ni par conséquent encore la philosophie positive n'auraient été possibles¹. »

C'est que, pour le positivisme, 1789 et les années suivantes ne représentent pas seulement la grande secousse qui excite l'imagination et provoque l'intelligence : elle est, certes, un événement aux proportions extraordinaires, mais elle a de telles proportions parce que cet événement est un avènement. Or, un événement devient un avènement lorsque l'esprit lui ajoute une signification. La Révolution française appartient à l'histoire de la philosophie parce qu'elle fut sentie et pensée comme fait philosophique : le positivisme est une des définitions philosophiques qui l'élèvent à la dignité d'avènement.

I. — *L'attente prépositiviste*

Auguste Comte a toujours présenté sa philosophie comme la conclusion d'une longue préparation historique. Dire qu'il y eut un

1. *La Philosophie d'Auguste Comte*. Paris, Alcan, 4^e éd., p. 1-2. La « nouvelle

prépositivisme comme un préromantisme, ce n'est pas superposer une recherche érudite à l'analyse du système, mais remonter, à l'intérieur même du système, jusqu'à la situation spirituelle dont il offre le dénouement.

Le prépositivisme est un état d'esprit dont le *Discours préliminaire* à l'*Encyclopédie* serait sans doute la première manifestation décisive¹. Son rayonnement suit les directions les plus diverses. Il y a une philosophie prépositiviste de la science dans les œuvres de Lagrange, de Laplace, de Lavoisier, de Berthollet, de Bichat et une philosophie prépositiviste de l'homme dans celles de Cabanis et de Destutt de Tracy. Il y a une philosophie prépositiviste de l'histoire dans les *Discours* de Turgot² et dans l'émouvant *Tableau* de Condorcet³. Il y a une philosophie prépositiviste de la religion dont le représentant le plus influent fut peut-être Charles-François Dupuis, auteur de *l'Origine de tous les cultes ou Religion universelle*⁴. Mais les thèmes prépositivistes ne relèvent pas d'une histoire exclusivement littéraire : les entreprises industrielles, pédagogiques et philanthropiques d'un La Rochefoucauld-Liancourt⁵ en sont, à leur manière, des expressions aussi directes que les essais politiques de Mme de Staël.

C'est dans ce contexte que le rôle de Saint-Simon apparaît sous son vrai jour : Saint-Simon ou le prépositivisme intégral. Tous les thèmes se rejoignent en une synthèse confuse et passionnée qui n'attend point les lents progrès de l'analyse : ce sera un observatoire commode pour l'historien soucieux de retrouver l'image que l'intelligence prépositiviste se faisait de l'avenir à la veille de la Révolution.

école » écrit Comte, est « réellement émanée de la Révolution française », *Lettres philosophiques*, 2 juin 1845, dans *Testament*, 2^e éd. 1896, p. 240 h. Voir aussi : A. d'Eichthal, 5 août 1824, *Lettres à divers*, t. II, 1905, p. 58.

1. Sur cette notion de prépositivisme, voir les ouvrages cités dans : H. GOUHIER, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. II. Saint-Simon, Paris, Vrin, 1936, Introduction : *Programme pour une étude historique du prépositivisme*, p. 5-62.

2. *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, 1750, et *Plan de deux Discours sur l'histoire universelle*, rédigé en 1751. Ces textes se trouvent au tome I des *Œuvres de Turgot*, édition Schelle, Paris, 1913.

3. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, 1795, Texte revu et présenté par O'Prior, Paris, Boivin, 1933.

4. 4 vol. in-4° ou 12 vol. in-12, 1794-1795. Cf. H. GOUHIER, *ouvr. cit.*, p. 332-337.

5. Cf. Ferdinand DREYFUS, *Un philanthrope d'autrefois, La Rochefoucauld-Liancourt*, 1747-1827. Plon 1903.

Deux évidences éclairent cet avenir : la raison ne supportera ni superstitions ni privilèges ; elle exige un esprit nouveau et une cité nouvelle.

La science exclut le merveilleux et, du même coup, le mystérieux. Ses méthodes ont fait leurs preuves dans l'étude de la nature ; elles conduisent à une physique sans cause première, sans causes finales et même sans causes efficientes : les lois remplacent les dieux et les puissances occultes. Qu'une telle science s'empare de l'homme et l'on cherchera vainement dans l'univers sérieusement exploré la trace ou le besoin d'un Créateur, la trace ou le besoin d'une âme qui serait l'image de ce Créateur.

Une religion distincte de cette science est désormais impossible. La science, en effet, répond directement aux besoins qui trouvaient leur satisfaction dans la religion. L'esprit prépositiviste voit dans la religion une explication du monde, un effort pour comprendre l'univers, en un mot : la science d'avant la science. L'oraison et l'itinéraire mystique ne constituent nullement un ordre d'exigences et d'expériences irréductibles qui pourraient arrêter le psychologue et intéresser le philosophe comme des manifestations originales de la plus haute vie spirituelle. Le sacerdoce est essentiellement un enseignement : s'il y a une interprétation scientifique de la nature, l'interprétation théologique de cette même nature est périmée. Cette conviction reçoit de multiples expressions, de l'anticléricalisme virulent au scepticisme distingué, de la condescendance qui abandonne le peuple aux prêtres, à la prudence qui prescrit un respect discrètement ironique de la Révélation.

Quand la science et même la science de l'homme n'ont jamais l'occasion de rencontrer Dieu ou des âmes, la morale n'a aucune raison de les faire intervenir ; elle trouve l'homme sur la terre ; elle le laisse donc sur la terre. Plus de vie vouée à la contemplation, plus d'existences mutilées par un ascétisme antinaturel, plus de vertus opposées au bonheur. Il ne s'agit, certes, pas de briser toutes les règles, mais de rendre l'homme réellement humain par un utilitarisme moralement supérieur aux chimériques perfections du mystique. La richesse n'est pas mauvaise en soi. La prospérité est un bien. L'amour de soi n'est pas incompatible avec l'amour de l'humanité. Les deux devoirs primordiaux sont même les plus sûrs moyens d'être heureux. Le travail est le premier : être utile, par

son travail, à sa famille, à son pays, à ses semblables, voilà un idéal plus élevé que celui du moine ou de la religieuse. A une condition, toutefois : le travail est utile et par lui-même et par le bon emploi de ses bénéfices. Le XVIII^e siècle a inventé le mot *bienfaisance* ; il oppose la *philanthropie* aux gestes généreux de la charité parfois inintelligente et inefficace ; l'éminente dignité des pauvres dans l'Église se transforme dans le droit des pauvres comme créanciers naturels de l'État.

L'utilitarisme philanthropique condamne une aristocratie d'héritiers. Les privilèges choquent d'autant plus la raison qu'ils sont vraiment d'un autre âge. L'armée, la diplomatie, la magistrature ne représentent plus les seuls services supérieurs d'une nation moderne. Le développement du commerce et de la banque, le progrès des sciences et le perfectionnement des machines, l'importance croissante des fabriques, l'établissement de grosses sociétés par actions rendent de plus en plus manifeste la présence d'une autre classe effectivement dirigeante. Cette classe a conscience de sa noblesse sans parchemins et beaucoup ont le même sentiment parmi ceux qui portent les plus vieux noms. L'esprit nouveau est foncièrement antiféodal, ce qui est autre chose que démocrate ou socialiste. Il est antiféodal non parce qu'il souhaite une société sans chefs, mais parce qu'il reconnaît comme des valeurs sociales et des brevets d'aristocratie le savoir et les richesses autres que la terre ou les pensions.

Ces vues sur la science et la religion, sur l'homme et la cité, reflètent une philosophie du temps présent qui sous-entend une philosophie de l'histoire. « Nous touchons, pour ainsi dire, au commencement de l'âge d'or... », écrivait l'abbé de Saint-Pierre. Une grande époque approche, comparable à celle qui vit le Christianisme envahir l'Occident. L'heure de la Raison arrive et, avec elle, le règne d'une nouvelle amitié et d'une nouvelle bonté, un déplacement de l'autorité spirituelle et la relève des chefs temporels. Cet ordre n'est plus un dessein de la Providence, mais le dessin du Progrès. Une foi commune demeure, il est vrai, du *Discours* de Bossuet sur l'Histoire universelle au *Tableau* de Condorcet et à l'*Appréciation* d'Auguste Comte touchant « le passé moderne » : Providence ou Progrès, le devenir du monde raconte la vie de l'Esprit. Dans la vision prépositiviste de la société, les transforma-

tions religieuses, morales, politiques, scientifiques, économiques, techniques révèlent le perfectionnement de la pensée dans la connaissance et la maîtrise de la nature.

Comme philosophie du temps présent et du proche avenir, la mentalité prépositiviste est un état d'attente. Est-elle attente d'une révolution telle que la Révolution ? Les éléments de la réponse se trouvent dans l'importante enquête de M. Daniel Mornet sur *Les Origines intellectuelles de la Révolution française*¹. Des penseurs comme Lénine ont conçu et voulu une certaine révolution ; l'acte révolutionnaire est une pièce maîtresse de leur idéologie ; c'est un thème philosophique. Rien de pareil en France jusqu'en 1788 ; sans doute, les publications incendiaires ne manquent pas ; toutefois les audaces restent théoriques sans gêner le réformisme de la raison pratique ; ou bien ce sont des jeux de l'esprit que personne ne prend au sérieux. Les idées qui agissent sont « protestantes », puisqu'elles protestent contre l'ordre établi : elles constituent une doctrine qui deviendra révolutionnaire, mais qui ne l'est point par essence. La Révolution de 89 est une réalité historique qui survient et non une pensée qui se dénoue ; elle apparaît à l'intersection de lignes de faits politiques, sociaux, économiques et aussi spirituels ; elle a donc des origines intellectuelles ; elle n'est pourtant pas un moment d'une dialectique.

Ces remarques de M. Daniel Mornet éclairent l'attente prépositiviste. Elle n'est pas attente de ce que fut la Révolution française : ce n'est nullement une attitude prophétique. Elle est encore moins attente d'une Révolution au sens que les écrivains révolutionnaires du xix^e et du xx^e siècles donnent à ce mot : ce sens a reçu son contenu de cette révolution-type que fut la Révolution française. L'attente prépositiviste est celle d'une nouvelle époque historique dans l'esprit d'hommes ignorant ce qu'est une révolution vue à travers les catégories de la pensée révolutionnaire et contre-révolutionnaire. Pour la comprendre, nous devons reconnaître dans la Révolution française un fait philosophique modifiant la situation de l'intelligence, parce qu'elle s'est posée comme concept ; cette révolution particulière qui fut celle de la France à une certaine

1. Paris, Armand Colin, 1933.

date, a tiré d'elle-même les schèmes et les images destinés à définir l'essence des révolutions. L'esprit prépositiviste aborde la Révolution française sans le concept de révolution qu'elle va remplir ; tout naturellement, l'idée qu'il s'en forme naît d'une confrontation entre l'avènement attendu et les événements qui surviennent : 1789 et les années suivantes inaugurent-elles cette ère que promet l'avenir inscrit dans le Progrès ?

Adoptant le mot « révolution » à un moment où son sens est encore largement ouvert, l'esprit prépositiviste se demande si la Révolution française est *la vraie révolution*. Sa réponse est : non. Toutefois, ce « non » n'a de sens qu'à la suite d'un « oui ». La Révolution française n'est pas la vraie révolution, mais, après la Révolution française, la vraie révolution ne peut plus être ajournée. La Révolution française est donc un avènement à condition de préciser : en elle, l'avènement ne coïncide pas avec les événements ; ces derniers, pris en eux-mêmes, ne représentent qu'une révolution manquée ; ils déterminent cependant un « après » et un « avant », introduisant dans l'histoire une ligne de partage qui ne sera jamais effacée. Il serait également absurde de continuer 93 et de revenir à 88 ; l'anarchie de 93 appelle une restauration de l'ordre qui ne peut être un retour à l'ordre périmé de 88. *La vraie révolution coïncide avec la vraie restauration.*

Acceptant la nécessité d'une révolution, la conscience prépositiviste rejette celle qui, peu à peu, devient l'âme d'une tradition révolutionnaire. Acceptant la nécessité d'une restauration, elle rejette celle que réclament les maîtres de la contre-révolution. Dans les essais de Saint-Simon et dans la philosophie d'Auguste Comte, cette attitude apparaît sans confusion possible avec un compromis opportuniste ou un éclectisme doctrinal : elle exprime la vérité fondamentale qui assure au positivisme une place originale dans l'histoire du XIX^e siècle.

II. — Saint-Simon devant la Révolution française

En 1789, Saint-Simon avait vingt-neuf ans. Sa famille était plus riche de souvenirs que d'écus. Gentilhomme besogneux et sans préjugés, ancien combattant de la guerre d'Amérique incapable de se résigner à la vie de garnison, il est prêt pour toutes les grandes aven-

tures, qu'elles soient militaires ou politiques, commerciales ou intellectuelles : il se jette avec enthousiasme dans celle qui les ouvre toutes à la fois¹. Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, devient le citoyen Bonhomme ; à la fin de 1790, le ci-devant colonel sera marchand de biens. Ses bailleurs de fonds n'eurent pas à regretter leur confiance ; des spéculations habiles et audacieuses sur les domaines nationaux produisirent d'énormes bénéfices. Ses affaires l'obligeaient à entretenir des amitiés dans les milieux les plus divers et, semble-t-il, de plus en plus du côté de l'extrême-gauche à mesure que la Révolution se faisait moins fraternelle et moins clément². Son expérience est donc celle d'un témoin et d'un acteur qui a beaucoup vu ; elle s'étendit même jusqu'aux prisons de la République. Saint-Simon fut arrêté le 19 novembre 1793, dans des conditions encore obscures ; il ne fut libéré que le 23 août 1794. Entre Thermidor et Brumaire, une Régence tricolore rend au siècle finissant le souvenir de ses jeunes années. Trafics fructueux, intrigues politico-financières, fantaisies amoureuses, projets philosophiques, œuvres philanthropiques, Saint-Simon cède à toutes les tentations. Sa ruine est à peu près complète au moment où le Premier Consul impose un style nouveau à la Révolution ; une période s'achève dans son histoire et dans celle de la France : Saint-Simon se penche alors sur ce trop émouvant passé.

Son premier écrit parut à la fin de 1802 ou au début de 1803 : *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*. Le dernier, *Le Nouveau Christianisme*, fut publié peu avant sa mort, en 1825³. Son œuvre entière est, en un sens, une méditation sur la Révolution.

1. Sur le rôle de Saint-Simon sous la Révolution, voir : Maxime LEROY, *La Vie véritable du comte Henri de Saint-Simon, 1760-1825*, Grasset, 1925, et *Les Spéculations foncières de Saint-Simon et ses querelles d'affaires avec son associé le comte de Redern* dans *Revue d'histoire économique et sociale*, 1925 ; voir les documents et les articles [d'Albert Mathiez et d'Harold Larrabee notamment] cités dans H. GOUHIER, *ouvr. cit.*, chap. II.

2. « ... la Révolution, crédule encore, fraternelle et clément... » MICHELET, *Histoire de la Révolution*, préface de 1868, éd. Alphonse Lemerre, t. I, p. 1.

3. Les œuvres de Saint-Simon se trouvent dans deux collections : *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 47 vol. in-8°, Paris, Dentu, puis Leroux, 1865-1878. *Œuvres choisies de C.-H. de Saint-Simon*, précédées d'un essai sur sa doctrine [par LEMONNIER], 3 vol. in-12, Bruxelles, 1859. Nous citerons, de préférence, d'après les *Œuvres choisies*, d'un usage plus courant ou d'après les éditions plus récentes lorsqu'il y a lieu. Les ouvrages cités d'après l'édition originale ne se trouvent dans aucun de ces recueils.

Il sera commode de distinguer deux aspects : l'interprétation historique de ce qui s'est passé et la définition de la vraie révolution.

L'interprétation historique dépend de l'idée que Saint-Simon se fait des classes sociales ; elle varie donc avec elle.

I. L'« habitant de Genève » divise la société en trois classes. « La première marche sous l'étendard des progrès de l'esprit humain », elle est composée des savants, des artistes et des propriétaires qui ont des idées libérales. « Sur la bannière de la seconde, il est écrit : point d'innovation » : elle comprend les propriétaires hostiles aux idées libérales. « La troisième qui se rallie au mot égalité renferme le surplus de l'humanité », c'est-à-dire ceux qui n'ont ni savoir ni propriétés¹. La Révolution française fut l'œuvre de savants et d'artistes qui, blessés dans leur amour-propre par les institutions féodales, ont jeté les non-propriétaires ignorants contre les propriétaires conservateurs².

« Quelques savants et quelques artistes, victimes de l'insubordination de leur armée, ont été massacrés par leurs propres soldats » ; mais, si la victoire a coûté cher aux vainqueurs, elle a coûté encore plus cher aux vaincus. Pourquoi fut-elle si onéreuse ? L'erreur de la Révolution est d'avoir confondu la suppression des privilèges de naissance avec l'égalité. La destruction de l'ordre féodal rendait nécessaire une nouvelle organisation sociale : elle n'était, en aucune manière, la négation de tout ordre. Le principe d'égalité, au contraire, a mis le pouvoir entre les mains des ignorants, ce qui est la définition de l'anarchie : de là, un régime financier désastreux, avec « une forme de gouvernement absolument impraticable, par la raison que les gouvernants, tous payés afin d'admettre les non-propriétaires, étaient tellement multipliés, que le travail des gouvernés pouvait à peine suffire à les nourrir » ; de là des « atrocités épouvantables », des « désordres de toute espèce que l'impulsion

1. *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains...* réimprimées conformément à l'édition originale... Introduction par Alfred PEREIRE, Alcan, 1925, p. 23-24.

2. *Ibid.*, p. 26-27, p. 29-30. Cf. *La Lettre aux Européens* publiée *ibid.*, p. 82. Sur les origines de ces idées dans les théories de Sieyès et de Barnave, voir C. BOUGLÉ, *Socialismes français*, 1932, p. 47-48. — Dans les textes de Saint-Simon, il ne s'agit nullement de classes ni de lutte de classes au sens marxiste ; cf. G. DEHOVE, *Saint-Simon a-t-il été socialiste ?* Revue des études coopératives, janvier 1936, p. 140-141.

barbare de l'ignorance faisait commettre » ; de là, enfin, les « mesures extravagantes » qui entraînèrent la famine¹. Robespierre, « le plus grand ennemi des lumières »², personnifie la Révolution trahie par les révolutionnaires.

Cette interprétation se retrouve dans l'essai écrit avec la collaboration d'Augustin Thierry et publié en octobre 1814, *De la réorganisation de la société européenne*. « La Révolution française est la preuve de la nécessité d'unir la propriété au talent dans le gouvernement. La noblesse et le clergé, qui étaient les grands propriétaires de l'État, ayant laissé les lumières se concentrer dans la classe des non-propriétaires, furent renversés par eux, et la propriété passa de leurs mains dans les mains de ceux qui les avaient renversés. » La Révolution fut préparée par les écrivains du XVIII^e siècle qui discréditèrent les pouvoirs devant l'opinion ; « le clergé fut tourné en ridicule, l'autorité arbitraire rendue odieuse, la noblesse déconsidérée ». La crise fut hâtée par la guerre d'Amérique et l'exemple contagieux d'un pays vivant sous des institutions libérales. En 1789, l'ancien édifice social était miné : tout s'écroula sur les malheureux qui l'habitaient. « Tous les pouvoirs étant placés entre les mains de la classe la plus ignorante sont mal administrés, l'anarchie s'établit, la guerre civile et la famine achèvent le malheur public. » Ici encore, le principe de « l'anarchie démocratique » est « la passion de l'égalité »³.

1. *Ibid.*, p. 27-29 ; p. 31 ; p. 42. Son jugement n'est pas moins sévère dans le *Mémoire sur la science de l'homme* (1813) : « La Révolution française commence peu d'années après la publication de l'*Encyclopédie* ; la lie s'élève jusqu'à la partie supérieure, elle y monte en écume ; la classe ignorante s'empare de tous les pouvoirs et par son ineptie vient à bout de constituer la famine au milieu de l'abondance » (*Œuvres choisies*, t. II, p. 151).

Sur l'égalité comme mobile révolutionnaire, voir : *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle* (1808) : « Une révolution n'est autre chose que le désir exalté des classes inférieures pour l'établissement de l'égalité » (*Œuvres choisies*, t. I, p. 210).

2. *Ibid.*, p. 53.

3. *De la réorganisation de la société européenne*, publiée avec une introduction et des notes par Alfred PEREIRE, Paris, Bibliothèque romantique, Les Presses françaises, 1925, liv. III, chap. V.

Sur la passion de l'égalité, remarquons la note 1 de la p. 71, à propos des révolutions anglaise et française : « l'une fut excitée par la passion de cette égalité que prêche le christianisme ; l'autre, par celle de l'égalité que la philosophie commandait. » Dans l'*Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle* (1808), il avait dit : « Bossuet a été le véritable auteur de la Révolution française. Ce que je viens de dire paraîtra paradoxal, je le sens ; mais le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable... Toutes les oraisons funèbres, tous les ouvrages de Bossuet

II. Sous la Restauration, l'économie politique et les progrès de la grande industrie suggèrent une explication plus directement liée à la définition de la société comme atelier de production. Il y a ceux qui produisent et ceux qui ne produisent pas, les abeilles et les frelons¹. Savants et artistes rejoignent dans une classe unique les non-propriétaires et les propriétaires producteurs, tels que banquiers, manufacturiers ou négociants. L'autre classe comprend naturellement les nobles ; mais, si l'on peut écrire : « la noblesse, c'est-à-dire l'oisiveté »², il serait difficile d'ajouter : « l'oisiveté, c'est-à-dire la noblesse ». Le thème antiféodal rencontre ici celui du libéralisme politique et économique : un bon gouvernement est celui qui administre les affaires de la cité au meilleur marché possible. L'oisiveté unit donc dans une même condamnation les fonctionnaires inutiles et les privilégiés. Or, l'armée peut être conçue sur le modèle de la garde nationale ; l'appareil judiciaire, sur le modèle des tribunaux de commerce ; les grands corps de l'État, sur le modèle de la Banque de France gérée gratuitement par un conseil de régents : la classe des frelons, dans cette perspective, acquiert une large extension. La fameuse « parabole » de *L'Organisateur* montre du même côté les musiciens et les serruriers, les chimistes et les menuisiers, les fabricants de soierie et les charpentiers ; en face, on voit les membres de la famille royale et de l'aristocratie ; « tous les maîtres des requêtes... tous les préfets et sous-préfets, tous les employés de ministère, tous les juges » qui les accompagnent dans la catastrophe imaginaire ne sont pas des parasites pourvus de parchemins³.

A l'origine de la Révolution, il y a bien une coalition des intellectuels et des prolétaires contre les propriétaires ; mais cette alliance, qui fut l'œuvre du XVIII^e siècle, est elle-même la conséquence d'une raison plus profonde et plus lointaine. « Depuis Hugues Capet jusqu'à Louis XIV, tous les Bourbons ont eu pour alliés et

ne sont que le développement de cette idée : *Tous les hommes sont égaux aux yeux de Dieu*. Par son admirable talent, Bossuet a fixé l'attention générale sur l'idée d'égalité, et il a, de cette manière, inoculé la révolution... » (*Œuvres choisies*, t. I, p. 210, n. 1).

1. *Œuvres*, t. XIX, p. 211 sq.

2. *L'Industrie*, 2^e cahier, p. 278.

3. La parabole parut dans une brochure, *Extraits de l'Organisateur*, novembre 1819 ; elle est reproduite dans *Œuvres*, t. XX ; *Œuvres choisies*, t. II, p. 395 sq.

pour soutiens leurs fidèles communes. C'est à la tête de ce parti formidable qu'ils ont combattu et terrassé le pouvoir papal, ainsi que le parti des grands féodaux, qui osaient tenir tête à la royauté et traiter avec elle d'égal à égal. » « La faute énorme et déplorable de Louis XIV » fut d'abandonner cette tradition pour « enrichir, aux dépens des communes, l'ancienne aristocratie militaire et théologique » : « la fausse direction qu'il a donnée à la royauté, a été suivie par ses successeurs ; c'est là ce qui a été la cause véritable de notre crise révolutionnaire »¹. Ce que l'on appelait les communes jusqu'en 1789, c'est ce qu'aujourd'hui Saint-Simon appelle la France des producteurs. Louis XIV voulut sauver la féodalité en créant une noblesse de pensionnés : Louis XVI ne comprit pas que, pour sauver le trône, il devait être à la tête de « la nation travaillante » contre « la nation fainéante ». La convocation des États généraux était un pas dans la bonne direction : ce fut malheureusement le seul². La Révolution qui suivit commit alors la même erreur que le prince, puisque l'administration de la chose publique ne fut pas confiée aux savants, artistes et industriels naturellement désignés pour cette tâche.

III. La distinction des frelons et des abeilles supposait deux classes : les partisans d'un ordre féodal et les partisans d'un ordre industriel. La vie politique de la Restauration repoussait ce schéma trop simple. Dans le camp des conservateurs, les représentants des plus vieilles maisons voisinent avec les comtes d'Empire et les profiteurs de la Révolution ; les députés industriels rejoignent sur les bancs de la gauche libérale des républicains, des orléanistes et des bonapartistes. Pour rendre compte de la situation présente, Saint-Simon retouche son interprétation historique des années précédentes. Sous l'ancien régime, écrit-il dans le *Système industriel*, la nation se trouvait divisée en trois classes : la première se composait du clergé et de la noblesse ; « la seconde renfermait les propriétaires oisifs qui n'étaient pas nobles, ainsi que les militaires d'origine roturière ; elle renfermait aussi tous les citoyens qui étaient attachés à l'ordre judiciaire, et tous ceux qui exerçaient d'autres professions réputées honorables » ; la troisième contenait « toute l'industrie,

1. *Lettres de Henri de Saint-Simon à Messieurs les jurés...* mars 1829, *Œuvres choisies*, t. II, 2^e lettre, p. 403-409.

2. *Ibid.*, 3^e lettre, p. 420-421.

ceux qui dirigeaient les travaux productifs, et ceux qui les exécutaient »¹. Dans le *Catéchisme des industriels*, il dit plus rapidement : « Avant la révolution, la nation était partagée en trois classes : les nobles, les bourgeois et les industriels². »

La Révolution fut l'œuvre de la classe intermédiaire. Saint-Simon est formel. « Ce ne sont point les industriels qui ont fait la révolution, ce sont les bourgeois, c'est-à-dire, ce sont les militaires qui n'étaient pas nobles, les légistes qui étaient roturiers, les rentiers qui n'étaient pas privilégiés³. » Ils l'ont faite avec l'appui des industriels, mais nullement dans l'intérêt de l'industrie : leur but fut d'une simplicité plus égoïste. Ils poussèrent le peuple à l'insurrection ; une partie des nobles fut massacrée ; les autres émigrèrent : tout naturellement, les seconds devinrent les premiers ; la bourgeoisie, sans s'occuper des producteurs, mit le bourgeois Bonaparte sur le trône et reconstitua la féodalité à son profit⁴. Dans cette perspective, l'alliance des intellectuels et des prolétaires contre les propriétaires reste à l'origine de 1789 ; les erreurs de la monarchie depuis Louis XIV conservent leur force : l'aveuglement des industriels permet à Saint-Simon d'apprécier plus complètement le contre-sens révolutionnaire.

« Depuis la fin du règne de Louis XIV jusqu'à la mort de Louis XV, c'est la royauté qui a eu les plus grands torts ; depuis l'avènement au trône du vertueux Louis XVI, ce sont les industriels qui ont le plus de reproches à se faire⁵. » La classe industrielle aurait dû chasser l'Assemblée constituante qui démolissait pièce à pièce le pouvoir royal ; elle devait imposer silence aux « docteurs en us » de l'Assemblée législative, parlement de légistes et de littérateurs « ayant la tête exaltée par l'histoire des Grecs et des Romains ». Quant à la Convention, Saint-Simon déclare : « Elle établit la république la plus démocratique qui ait jamais existé ; une république tellement démocratique, que ce sont les hommes de la classe

1. *Système industriel*, seconde partie, 1821, *Œuvres*, t. XXIII, p. 18. Cf. p. 66.

2. *Catéchisme des industriels*, 1^{er} cahier, décembre 1823 ; *Œuvres choisies*, t. III, p. 71.

3. *Ibid.*, p. 73.

4. *Système industriel*, seconde partie, *Œuvres*, t. XXIII, p. 19. *Catéchisme des industriels*, 1^{er} cahier, *Œuvres choisies*, t. III, p. 93 et 104.

5. *Catéchisme des industriels*, 2^e cahier, mars 1824, *Œuvres choisies*, t. III, p. 151.

la plus pauvre et la plus ignorante qui exercent la plus grande influence : en un mot, la Convention constitue légalement l'anarchie la plus complète. » Les producteurs « auraient dû placer la moitié de ses membres à Bicêtre et l'autre moitié à Charenton »¹.

Ces diverses interprétations ne sont pas incompatibles ; certaines constantes se détachent et elles représentent justement ce qui, dans la Révolution historique, découvre au philosophe les exigences de la vraie révolution.

I. « En 1789, au moment où la révolution a éclaté, il y avait encore en Franche-Comté et sur plusieurs autres points du territoire français des main-mortables ; ainsi l'esclavage existait encore dans un état de grande crudité à l'égard d'une partie de la nation ; le corps entier de la nation supportait, à cette époque, des restes d'esclavage, puisque l'ancien axiome féodal *point de terre sans seigneur*, était encore admis, et qu'il ne fut entièrement aboli que dans la célèbre nuit du 4 août, puisque l'immense majorité de la nation était encore, suivant l'aimable expression de la noblesse, *taillable et corvéable à merci*². » Cette date signifie que « l'âge social actuel » de la nation française « correspond à celui de vingt et un ans pour les individus », c'est-à-dire à la période de la vie où les hommes « ont acquis un développement d'intelligence suffisant, et une capacité de prévoyance assez étendue pour que les intérêts généraux de la société n'exigent plus qu'ils soient soumis à une surveillance particulière » : ainsi, la France « a proclamé sa majorité dans la nuit du 4 août »³.

Que veulent-ils ? Que voulons-nous ? L'auteur de l'article répond : « Ils veulent 1788 ; nous voulons 1789⁴. » Il faut « terminer l'entreprise libérale que nous avons commencée en 1789 »⁵. Saint-Simon est un homme de 89, mais du 89 essentiellement antiféodal dont le point culminant fut la nuit du 4 août. « La Révolution n'a jamais eu

1. *Ibid.*, p. 155. Cf. *Suite à la brochure Des Bourbons et des Stuarts*, janvier 1822, *ibid.*, t. II, p. 440-441 et 446-447 ; *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, 1825, *ibid.*, t. III, p. 250.

2. *Ibid.*, 4^e cahier, juin 1824, p. 183.

3. *Ibid.*, p. 186-187.

4. *Le Politique*, 1819, *Que veulent-ils ? Que voulons-nous ?* p. 233 (article signé A. et L. c'est-à-dire : Saint-Simon et Lachevardière).

5. *Ibid.*, *Essai n° 2 sur notre situation politique*, p. 34.

qu'un seul objet, celui d'anéantir les privilèges de toutes les espèces¹. » L'homme de 89 est aussi jeune au temps de Louis XVIII qu'en ce jour d'enthousiasme civique où, devant les paysans de son canton, il flétrissait « les distinctions impies de la naissance »². Sous la Restauration, la crainte des « revenants » le tient sans cesse sur la brèche ; cette offensive continuelle peut nous étonner : c'est que l'« unique nécessaire » de la rédemption sociale est en jeu.

II. Dans un texte qui fut peut-être rédigé par Comte, mais qui parut sous le nom de Saint-Simon, la déclaration des droits de l'homme est présentée comme l'œuvre des juristes et des métaphysiciens, qui sont les penseurs de la classe bourgeoise³. 89 n'est le symbole d'aucune construction ; jusqu'en 93, il n'y eut aucune tentative sérieuse d'architecture sociale ; le premier essai organique fut celui de la Convention : mais il s'agissait « de vêtir l'âge viril avec les habillements de l'enfance » en restaurant les institutions des Grecs et des Romains⁴. La Révolution fut donc purement révolutionnaire.

L'erreur spécifiquement révolutionnaire est celle que dénonçait l'« habitant de Genève ». Saint-Simon oppose « la démocratie limitée »⁵ à « l'anarchie démocratique »⁶ et « l'égalité turque » à « l'égalité industrielle ». « L'égle admissibilité à l'exercice du pouvoir arbitraire » plaît au peuple ignorant ; mais « elle est le contraire de la véritable égalité... qui consiste en ce que chacun retire de la société des bénéfices exactement proportionnés à sa mise sociale, c'est-à-dire à sa capacité positive, à l'emploi utile qu'il fait de ses moyens, parmi lesquels il faut comprendre, bien entendu, les capitaux »⁷. L'égalité industrielle est donc le principe d'une société

1. *Ibid.*, Suite du premier article sur la politique générale, p. 69.

2. Adresse à l'Assemblée nationale rédigée par Saint-Simon le 12 mai 1790, HUBBARD, *Saint-Simon, sa vie et ses travaux*, Paris, 1857, p. 23-24.

3. *Système industriel*, I^{re} partie, *Considérations sur les mesures à prendre pour terminer la Révolution*, septembre 1820, *Œuvres*, t. XXI, p. 83.

4. *Opinions...* dans *Œuvres choisies*, t. III, p. 250 ; cf. *Système industriel*, I^{re} partie, t. XXI, p. 176-177.

5. *Lettre inédite de Saint-Simon sur l'organisation du droit public*, adressée pendant les Cent jours au Ministre de l'Intérieur, *Revue d'histoire économique et sociale*, 1925, p. 131.

6. *De la réorganisation européenne...*, p. 172.

7. *Du Système industriel*, I^{re} partie, *Œuvres*, t. XXII, p. 17, n. 1. « Je désigne cette sorte d'égalité par l'épithète de *Turque*, écrit-il encore, parce qu'en effet les *Turcs* la possèdent depuis fort longtemps. »

hiérarchisée, mais où les cadres de la société politique sont ceux de la société économique. « Les chefs des entreprises industrielles... sont les véritables chefs du peuple, puisque ce sont eux qui le commandent dans ses travaux journaliers¹. » « Les chefs des travaux industriels sont les protecteurs-nés de la classe ouvrière². » Ils sont « les chefs positifs de l'immense majorité du peuple »³.

III. Passer de l'ancienne hiérarchie à la nouvelle est une véritable révolution parce que l'essence même de l'autorité est transformée. La révolution n'est pas un changement de personnel ; elle ne tient pas au fait que le banquier Laffitte et le manufacturier Ternaux remplaceront au ministère un descendant des Croisés ou un comte d'Empire ; il y aura révolution parce que Laffitte et Ternaux, gérant les affaires du pays comme celles de leurs maisons, introduiront une conception radicalement différente de l'État. Administrer est autre chose que commander ; le gouvernement de la compétence est d'une autre nature que celui de la puissance : c'est cette substitution qui marque la fin de la féodalité, de toute féodalité.

La vraie révolution abolit la féodalité mais conserve l'aristocratie. La hiérarchie industrielle est, en effet, une aristocratie, au sens le plus ancien et le plus traditionnel du mot. D'abord, le gentilhomme philanthrope que fut toujours Saint-Simon imagine difficilement une ploutocratie qui ne serait pas amie du peuple. Le besoin de considération va dans le même sens que la bonté du cœur et cet intérêt pour ainsi dire désintéressé justifie une noblesse socialement reconnue comme telle. Ceux qui possèdent les richesses « doivent les ennoblir en quelque sorte »⁴ ; « l'esprit de la caste appelée noble doit être une disposition à sacrifier son intérêt personnel à l'intérêt général »⁵. D'autre part, quelle que soit l'explication scientifique des inégalités naturelles⁶, le fondement moral de

1. *Ibid.*, p. 83.

2. *Catéchisme des industriels*, 2^e cahier, 2^e appendice, *Œuvres*, t. XXXVII, p. 191.

3. *Du contrat social*, Paris, avril 1822, Préface. Texte reproduit dans la *Revue Occidentale*, janvier 1895, p. 12.

4. *Le Censeur*, t. IV, 1815, *Projet d'une association de propriétaires de domaines nationaux*, p. 25.

5. *Ibid.*, p. 27 ; cf. p. 15-16.

6. L'égalité est une notion condamnée par la science. Jusqu'en 1813, Saint-Simon ramène la science de l'homme à la physiologie absorbant ainsi ce que nous appelons psychologie et sociologie. La physiologie prouve l'inégalité des races.

la hiérarchie est toujours la supériorité intellectuelle. « Les propriétaires, disait l'habitant de Genève, commandent aux non-propriétaires, non parce qu'ils ont les propriétés, mais ils ont les propriétés et ils commandent parce que collectivement pris ils ont supériorité de lumière sur les non-propriétaires¹. » Plus les ouvriers seront instruits, moins ils auront envie de l'égalité turque et plus ils seront disposés à reconnaître la compétence politique des banquiers et des chefs d'entreprise : le citoyen conscient est contre les pouvoirs, mais pour les capacités.

IV. Si une relève des chefs politiques devient nécessaire dans une société, c'est que l'aristocratie ne possède plus la « supériorité de lumière » et elle perd cette supériorité lorsqu'elle s'obstine à conserver une vision du monde et de l'homme périmée. Une vraie révolution temporelle est la conséquence d'une révolution spirituelle. Saint-Simon aime à relire l'histoire de l'Europe depuis le xvi^e siècle en établissant des concordances qui font apparaître le rythme révolutionnaire. Copernic détruit l'image primitive de l'univers ; Luther brise l'unité morale de l'Europe ; le corps de la Chrétienté se désagrège. Bacon et Galilée rendent impossible toute explication qui ne serait pas fondée sur l'observation des faits ; les livres saints passent au nombre des romans ; Charles I^{er} périt sur l'échafaud. Newton et Locke posent les principes d'une philosophie positive de la nature ; les littérateurs de l'*Encyclopédie* tournent l'opinion contre les pouvoirs établis ; 89 survient². Les origines intellectuelles d'une révolution sont aussi fondamentales que les exigences sociales d'une nouvelle structure politique.

C'est pourquoi la vraie révolution n'est pas violente. La violence, en effet, n'est pas révolutionnaire : son inefficacité la condamne.

(*Lettres d'un habitant de Genève*, p. 47-48 ; *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle* dans *Œuvres choisies*, t. I, p. 173) ; elle prouve aussi l'existence d'« anomalies » telles que « la noblesse, résultat organique de l'espèce humaine » (*Introduction...*, p. 173 ; il entend par « anomalie » certaines capacités ; dans le même texte, par exemple, il parle des « anomalies militaires » et des « anomalies scientifiques »). Sous la Restauration, Saint-Simon voit la science de l'homme dans une économie politique élargie : les distinctions ont pour principe la division du travail : il y a ceux qui dirigent et ceux qui exécutent. (Cf. *Système industriel*, II^e partie, *Œuvres*, t. XXII, p. 218).

1. *Lettres d'un habitant de Genève*, p. 28, n. 1.

2. *Mémoire sur la science de l'homme*, dans *Œuvres choisies*, t. II, p. 148-151 ; voir aussi : *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle*, p. 143-146 ; *De la réorganisation de la société européenne*, liv. III, chap. V.

« Les prêtres et les nobles, remarque Saint-Simon, ont été dépouillés, massacrés ou chassés presque en totalité ; on s'est emparé en même temps de leurs propriétés mobilières et immobilières, ainsi que des pouvoirs politiques qu'ils avaient exercés jusqu'à cette époque... Qu'est-il résulté de toutes ces atrocités ? Rien de radicalement important : le système féodal n'a point été anéanti, il n'a pas tardé à renaître de ses cendres¹. » Une révolution authentique est celle qui commence par le commencement ; elle ne bouleverse pas les institutions avant d'avoir réformé les opinions ; elle est d'abord l'avènement d'un nouvel esprit. Réunir les thèmes prépositivistes en un système, rendre entièrement scientifique la connaissance de la nature et de l'homme, faire de la morale et de la politique des sciences d'application comparables à la médecine, recueillir dans un catéchisme les principes qui fondent à la fois l'unité et l'ordre du groupe social, tel est le prélude de la révolution moderne.

Si une religion est, selon la définition prépositiviste, un système du monde, la vraie révolution est d'essence religieuse puisqu'elle substitue un système du monde à un autre. L'anarchie de 93 révèle le malheur d'une société sans religion, c'est-à-dire sans lien spirituel. Ne pouvant plus croire en Dieu, les hommes ne savent pas ce que représente un roi sans droit divin. Ne pouvant plus admettre les privilèges de naissance, ils ne savent pas ce qui justifie la hiérarchie. Ne reconnaissant plus l'autorité des prêtres, ils ne savent pas ce qui limite l'égoïsme. Héritière de la théologie, la science a pour mission de rendre aux citoyens l'intelligence de l'univers et, du même coup, le sens de la moralité. Derrière les événements de la révolution manquée apparaît l'avènement profondément révolutionnaire, celui d'un « système qui, au temporel, est fondé sur un intérêt positif commun, et, au spirituel, sur les démonstrations positives ». Les péripéties de l'aventure française sont un épisode décisif dans une immense histoire qui est celle des religions et des sciences. « Tous les travaux de l'espèce humaine, depuis sa réunion en société, jusqu'à présent, doivent être envisagés comme ayant eu pour objet de la préparer à l'établissement de ce système. » Qu'il fonde le *physicisme* comme en 1813 ou le *nouveau Christianisme*, comme en 1825, le « messie » de la vraie révolution ne trouve dans le passé qu'un avè-

1. *Opinions littéraires*, etc., dans *Œuvres choisies*, t. III, p. 300.

nement capable d'en révéler la nature et la portée : « l'époque qui présente le plus d'analogie avec la nôtre est celle où la partie civilisée de l'espèce humaine a passé du polythéisme au théisme, par l'établissement de la religion chrétienne »¹.

III. — *La Révolution française dans le positivisme d'Auguste Comte*

Auguste Comte est né en janvier 1798. Ce sera presque un enfant du siècle. Il a rencontré la Révolution dans les souvenirs et les livres des témoins : il la trouve vivante encore à l'École polytechnique qui avait été fondée par la Convention et ne l'avait jamais complètement oublié. Comte prend l'uniforme en octobre 1814 et le quitte en avril 1816 ; quelques pages d'une violence juvénile expriment ses premières pensées sur la politique contemporaine et l'histoire des vingt dernières années qui la commande. Il est républicain, anticlérical et antiterroriste ; l'ancien régime était « très mauvais » ; « l'exécrable anarchie de 93 » est détestable ; « l'horrible despotisme militaire » de l'Empereur ne vaut pas mieux : ses ennemis sont Robespierre, Bonaparte et Louis XVIII². Ces trois tyrans ont rendu stérile « la sublime insurrection de 89 »³. Devant cette suite de désastres, « les hommes éclairés gémissent et se taisent : ils perdent presque l'espoir de voir jamais renaître la liberté... Qui pourrait la défendre contre l'épouvantable ligue des Rois et des Prêtres »⁴ ?

Mais Comte n'est pas un journaliste condamné à l'invective quotidienne. Sa vocation et les encouragements de ses maîtres tournent son ambition vers l'enseignement supérieur des mathématiques. La science est déjà la vie de son esprit ; elle lui impose ses catégories et même lui prescrit ses fins ; aucune forme d'activité n'échappe à ses exigences, à commencer par le métier auquel le jeune « professeur ambulant » se résigne et la carrière qu'il a le droit d'espérer. L'intérêt que le citoyen porte à la politique sera aussi

1. *Système industriel*, I^{re} partie, *Œuvres*, t. XXII, p. 61.

2. MES RÉFLEXIONS, *Humanité, Justice, Liberté, Patrie, Rapprochements entre le régime de 1793 et celui de 1816*, texte publié dans *Revue occidentale*, 1882, t. II, p. 192-193. Sur cet opuscule, voir H. GOUHIER, *La Jeunesse d'A. Comte...*, t. I, 1933, p. 172-177 ; sur les sentiments révolutionnaires du jeune Comte, *ibid.*, chap. II, § 3 ; chap. III, §§ 3 et 5 ; chap. V, § 1.

3. *Lettres à M. Valat*, Paris, 1870, 2 janvier 1815, p. 6.

4. *Mes réflexions...*, op. cit., p. 208.

un intérêt scientifique. Au lycée de Montpellier et à l'École polytechnique, les thèmes prépositivistes ont imprégné la pensée de Comte : ce sont les évidences qui soutiennent désormais ses propos sur la philosophie et la religion, la fin des superstitions spiritualistes et féodales, le bonheur terrestre et la nouvelle bonté, les progrès et le proche avenir de l'intelligence. Or, parmi les tâches que l'histoire prépositiviste déclare imminentes, Comte a reconnu, très tôt, l'importance de celle qui doit rendre scientifiques la connaissance de l'homme et ses applications morales ou politiques. Après le pamphlet de juin 1816 qu'expliquent le licenciement de l'École et la Terreur blanche, il revient en savant au problème de la Révolution et de la Restauration.

L'étude des constitutions et des mœurs américaines, la lecture de Montesquieu, un examen critique du *Tableau* de Condorcet, un premier contact avec les économistes et sans doute avec les historiens anglais, Hume et Robertson, le tiennent à l'écart de la mêlée, position d'observateur certainement plus conforme aux dispositions que développe en lui une culture scientifique de moins en moins scolaire et de plus en plus puisée aux sources. Lorsqu'en août 1817 il devient le secrétaire de Saint-Simon, Comte est un républicain patient, un anticlérical sans revendications rétrospectives, un anti-terroriste conscient de ce qui, dans la violence, est non seulement cruel mais profondément irrationnel. Il se sent donc chez lui dans le bureau de *L'Industrie*. Ce gentilhomme de vieille race qui se moque de la particule même après le retour du Roi, ce combattant d'Amérique qui fut emprisonné par Robespierre, cet ancien riche qui ne doit rien à Napoléon, c'est un de ces révolutionnaires comme il les aime et comme on en voit peu. Comte collabore aux publications de Saint-Simon jusqu'au début de 1822 ; chacun à leur manière, sans doute, les deux amis travaillent à cette construction commune qu'est la vraie révolution ; cette manière, toutefois, il est bien difficile de la discerner. Une fois écartés les thèmes prépositivistes qui furent cause de leur rapprochement, disons en gros : auprès de Saint-Simon, Auguste Comte eut l'occasion de mieux comprendre le caractère industrialiste du nouveau pouvoir temporel et de découvrir le problème du nouveau pouvoir spirituel.

L'interprétation de la Révolution française et l'idéal de la vraie révolution sont alors soumis aux exigences d'une pensée qui doit sa

méthode à Lagrange : l'analyse opère le passage des schémas pré-positivistes à la synthèse positiviste. Cette synthèse reçoit sa première forme dans le *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, édité d'abord en avril 1822, puis en avril 1824, auquel il convient d'ajouter les *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* et les *Considérations sur le pouvoir spirituel* publiées de novembre 1825 à mars 1826. Mais ces trois opuscules ne représentent qu'un programme : son développement remplit les six tomes du *Cours de philosophie positive*, parus de 1830 à 1842, et les quatre volumes du *Système de politique positive*, parus de 1851 à 1854.

La loi des trois états permet de discerner dans les événements le nécessaire de l'épisodique. État théologique, état métaphysique, état positif dessinent la marche progressive de l'esprit humain dans toutes ses activités ; savoir religieux, philosophique ou scientifique, beaux-arts, industrie, obéissent à ce principe qui, par suite, commande les transformations des institutions spirituelles et temporelles. Le fait historique devient alors intelligible sans cesser d'être historique, puisque son intelligibilité exprime sa situation historique. Comprendre la Révolution française, c'est la voir où elle est.

A la fin du XVIII^e siècle, l'esprit métaphysique, essentiellement critique, a définitivement et complètement ruiné le système théologique et féodal ; l'esprit positif n'est pas encore capable de construire un système, c'est-à-dire une synthèse de nos connaissances étendue jusqu'à l'homme et aux problèmes pratiques de la vie sociale ; de là, une « discontinuité organique »¹, une époque où toutes les idées d'ordre viennent d'un système périmé et toutes les idées de progrès d'une philosophie purement négative². Dans les écrits de Saint-Simon, l'interprétation de la Révolution française était directement liée à la lutte des diverses classes et, par l'intermédiaire de cette lutte, à l'histoire de l'esprit qui explique l'existence et les rivalités des classes. Dans la pensée de Comte, elle est directement liée à

1. *Cours*, 46^e leçon, t. IV, p. 31. — Je cite d'après la 5^e édition, identique à la première, Paris, Société positiviste, 1892-1894. Signalons que les textes du *Cours* et du *Système* sur la Révolution ont été recueillis et anotés par le D^r ROBINET, *Auguste Comte et M. Aulard à propos de la Révolution française*, 1 br. 117 p. Leroux, 1893.

2. *Ibid.*, p. 12.

l'histoire de l'esprit ; elle trouve sa signification et, avec elle, sa nécessité dans une certaine situation de l'intelligence : les conflits de castes, comme les erreurs et les fautes des individus, sont sur le plan des événements et n'expliquent pas l'avènement. Certes, une politique rationnelle aurait favorisé l'évolution normale et rendu inutile une révolution : mais une politique rationnelle est précisément ce qui ne pouvait intervenir avant la dernière conquête de l'esprit positif. Une explosion devait éclater au moment où toute licence serait donnée à l'esprit métaphysique, entre une théologie usée et une science inachevée¹. Suivre pendant les trois derniers siècles l'œuvre critique de la raison et, parallèlement, son œuvre créatrice, c'est montrer comment la situation est devenue révolutionnaire² ; comprendre ce qui s'est passé à partir de 89, c'est suivre cette double tendance à l'intérieur du drame.

L'histoire de la Révolution française ouvre la cinquante-septième leçon du *Cours*. Elle représente l'inévitable drame d'une volonté profondément organique que n'éclaire aucune doctrine vraiment organique³. Vue sous ce jour, elle se divise en deux périodes.

Le « degré initial » est celui de la Révolution inconsciente de sa portée révolutionnaire. « Quoique cette époque préliminaire n'ait pu avoir, en effet, d'autre destination politique que d'amener graduellement l'élimination prochaine de la royauté, que les plus hardis novateurs n'auraient d'abord osé concevoir, il est remarquable que la métaphysique constitutionnelle rêvait alors, au contraire, l'indissoluble union du principe monarchique avec l'ascendant populaire, comme celle de la constitution catholique avec l'émancipation mentale. » Un régime politique de style anglais et une espèce de gallicanisme parallèle à l'anglicanisme, telles furent les utopies dominantes sous l'Assemblée constituante⁴. La Révolution se complait alors dans des compromis sans voir que ces compromis sont des contradictions et même sans voir que ce sont des compromis : « jamais position aussi provisoire n'a pu paraître aussi

1. Cf. *ibid.*, p. 31-32 ; 57^e, t. VI, p. 277-278.

2. *Ibid.*, 55^e, t. V, p. 397-400 ; les progrès de l'esprit métaphysique font l'objet de la 55^e leçon ; ceux de l'esprit positif font l'objet de la 56^e.

3. *Ibid.*, 57^e, t. VI, p. 285.

4. *Ibid.*, p. 291 et, sur le gallicanisme « sous un reste d'inspirations jansénistes et parlementaires », p. 297.

définitive »¹. Les illusions de cette époque montrent bien où conduit l'absence de doctrine organique : les esprits éclairés ne discernent pas le sens véritable de la société naissante et, puisque cette société naît en France, on ajoutera qu'ils ne comprennent pas leur pays. Auguste Comte remarque leurs préférences pour un pouvoir aristocratique, une fâcheuse disposition à séparer les chefs industriels des « masses naturellement placées sous leur patronage » pour les rapprocher de la noblesse, « l'intime confusion du gouvernement moral avec le gouvernement politique »².

Au cours de cet exposé Auguste Comte emploie couramment le mot *instinct*. Ainsi, remarquant la prédilection des Constituants pour « un pouvoir aristocratique », il ajoute : « dont toutefois l'heureux instinct démocratique de la population française, si dignement représentée, à cet égard, par la ferme volonté des Parisiens, les empêcha d'oser jamais poursuivre ouvertement l'organisation, directement contraire à l'invariable progression des cinq siècles antérieurs »³. L'heureux instinct trouve sa signification dans le complément que lui apporte la dernière ligne : c'est « l'instinct de la véritable situation sociale »⁴. Tandis que l'esprit se développe dans le sens dit métaphysique et ne peut encore s'élever à l'intelligence de l'ordre positif, une sagesse confuse exerce une suppléance anticipée de la sociologie. L'instinct de la véritable situation sociale n'est nullement une révélation mystique ou une intuition mystérieuse de ce qui sera, mais un pressentiment de ce qui est en train de se passer ; il représente une connaissance non scientifique d'une réalité trop mouvante pour être connue scientifiquement. En d'autres termes, les deux tendances critique et organique de la raison ont chacune leur expression : les idées claires métaphysiques correspondent à la première, l'instinct à la seconde.

La deuxième période de la Révolution reste sous le signe d'une

1. *Ibid.*, p. 290. Cf. p. 293 : « la constitution parlementaire propre à la transition anglaise fut nécessairement le résultat spontané et local » de la crise qui, partout, annonce la décomposition du régime théologique et féodal. Résumant l'œuvre de la Constituante, p. 298, il écrit : « il n'a jamais existé un contraste aussi profondément décisif entre l'éternité des espérances spéculatives et la fragilité des créations effectives. »

2. *Ibid.*, p. 297 et 290. Cf. p. 299, son jugement sur l'œuvre de « l'infortuné Rabaud-Saint-Étienne ».

3. *Ibid.*, p. 297.

4. *Ibid.*, p. 299.

philosophie purement négative ; mais l'instinct de la véritable situation sociale « compense la vicieuse influence d'une vaine métaphysique ». L'organe de cet instinct fut « l'éminente assemblée si pleinement immortalisée sous le nom de Convention nationale ». Sa manifestation décisive fut l'abolition de la royauté, mettant ainsi fin « aux vaines fictions politiques sur lesquelles reposait l'incohérent édifice de l'Assemblée constituante »¹.

Les erreurs de la Convention viennent de la philosophie insuffisante à laquelle les meilleurs esprits ne peuvent échapper. Deux écoles ont préparé la Révolution et continuent à inspirer les révolutionnaires. Celle de Voltaire poursuit l'émancipation mentale ; celle de Rousseau, l'agitation sociale. L'une et l'autre aboutissent au déisme spéculatif ; mais la première n'y voit « qu'une halte rapide d'un mouvement antithéologique » ; la seconde y trouve « le point de départ d'une sorte de restauration religieuse ». Cette différence fondamentale entraîne toutes les autres : la dictature républicaine est une mesure provisoire pour ceux qui pressentent une nouvelle ère au delà du déisme ; les institutions révolutionnaires marquent le commencement du régime normal pour ceux qui s'appêtent à instituer le déisme légal. Le triomphe de Robespierre sur Danton est celui de Rousseau sur Voltaire². Il était assez imprudent de montrer l'esprit métaphysique prenant conscience de ses limites dans l'école voltairienne. Le *Système de politique positive* corrige le schéma du *Cours*. Auguste Comte distingue alors trois écoles. Voltairiens et Roussiens sont des déistes, « les uns, plus rationnels, les autres plus passionnés, mais tous contradictoires, comme protégeant le système qu'ils démolissaient » : leur pensée est « inconséquente » et « anarchique »³. Malgré son impuissance organique, l'école de Diderot est animée par une volonté organique : Hume, d'Alembert, Turgot, Condorcet, sans parler des savants Lagrange et Berthollet, illustrent une lignée de constructeurs⁴. Le grand

1. *Ibid.*, p. 300. Sur 89 et 93, voir : A. Mill, 17 janvier 1842, *Lettres inédites de John Stuart Mill à A. Comte publiées avec les réponses de Comte...*, Alcan, 1899, p. 20 : « 1789 n'a été, en France, qu'un prélude : la véritable secousse, celle qui a vraiment annoncé l'ère nouvelle, c'est réellement 1793... »

2. *Ibid.*, p. 311-312.

3. *Système*, t. III, p. 582 ; sur la personne de Voltaire, cf. p. 581. Je cite d'après la 4^e édition, identique à la première, Paris, librairie positiviste, 1912.

4. *Ibid.*, p. 583-584.

Danton représente cette dernière école sous la Révolution ; les Girondins, celle de Voltaire ; les Montagnards robespierristes, celle de Rousseau¹. L'école organique « était trop incomplète et trop méconnue pour prévaloir habituellement ». De là le drame historique de la Convention : « La présidence révolutionnaire devait flotter entre l'école philosophique de Voltaire et l'école politique de Rousseau : l'une sceptique, proclamant la liberté ; l'autre anarchique, vouée à l'égalité ; la première frivole, la seconde déclamatoire : toutes deux incapables de rien construire. Néanmoins, celle-ci dut bientôt dominer comme possédant seule une doctrine apparente, pendant le peu d'années où le Contrat social inspira plus de confiance et de vénération que n'en obtinrent jamais la Bible et le Coran². »

Les « déclamateurs » roussiens ne comprennent ni que le déisme est dépassé, ni que la civilisation moderne est industrielle. Le « sincère fanatisme » des uns et la « dangereuse hypocrisie » des autres ne sont que les nuances psychologiques et individuelles d'une incapacité d'essence philosophique : la Terreur est « l'horrible délire » d'une pensée qui a perdu le sens de l'histoire³. Déistes, ils traitent le Christianisme en rival et déchaînent « une odieuse persécution, aussi impolitique qu'injuste »⁴. Leur ignorance de l'évolution industrielle rend toute organisation impossible : sous prétexte d'égalité, ils remettent le pouvoir non aux chefs d'entreprise mais aux citoyens eux-mêmes, c'est-à-dire aux littérateurs et aux avocats qui les mènent⁵.

Cette anarchie n'est qu'un épisode dans une histoire dominée par « le mémorable instinct progressif de la grande dictature révolutionnaire »⁶. Celui-ci est la conscience confuse mais sûre de ce qui a cessé d'être utile et, du même coup, devient nuisible : les corporations et les Académies⁷. Il fut aussi un vif sentiment de l'unité nationale, comme le prouve l'« indispensable épuration » provoquée par « le puéril orgueil des malheureux Girondins »⁸. Si l'on songe

1. *Ibid.*, p. 599.

2. *Ibid.*, p. 596-597.

3. *Cours*, 57^e leçon, t. VI, p. 312-313.

4. *Ibid.*, p. 303.

5. *Ibid.*, p. 313-314.

6. *Ibid.*, p. 304.

7. *Ibid.*, p. 303-304.

8. *Ibid.*, p. 309-310.

que le programme de l'École polytechnique représentait avant le positivisme la meilleure initiation à la pensée positive, on comprend que la « création capitale » de cette maison soit une des manifestations les plus décisives de « l'instinct progressif », prévision obscure et juste des besoins nouveaux de l'esprit humain¹. Enfin la guerre crée une situation où les réflexes devancent les réflexions ; les discussions métaphysiques sont ajournées : préservée de son insuffisante philosophie par les nécessités de l'action, la Convention se trouve pleinement fidèle à sa mission. Auguste Comte admire « sa rectitude mentale », sa promptitude à saisir le caractère universel de la crise dont la France donne le signal. Il loue son « énergie morale » dans l'organisation de la victoire dont Carnot est le symbole². L'homme et le système participent à l'émotion qui, cinquante ans plus tôt, inspirait dans le pays et aux armées « tant de sublimes ou touchants dévouements »³. Une image illustre ces pages frémissantes du *Cours* ; elle vient du livre de Littré : « M. Comte, bien que sans culture musicale, avait une belle voix et chantait avec beaucoup d'effets certaines chansons, la *Marseillaise*, par exemple, qui, dans sa bouche, éclatait avec tout l'accent révolutionnaire⁴. »

Auguste Comte est, comme Saint-Simon, antiféodal ; à cet égard, il est, lui aussi, un homme de 89. Dans le calendrier révolutionnaire, l'an I de la République commence à la chute de la royauté : dans le calendrier positiviste, la nouvelle ère commence avec « la prise populaire de la forteresse parisienne »⁵. Le vert sera la couleur des emblèmes positivistes parce qu'il est le symbole de l'espérance et surtout parce que « les assiégeants de la Bastille n'eurent, pour la plupart, d'autres cocardes que des feuilles subitement arrachées aux arbres du Palais-Royal d'après l'heureuse exhortation de Camille Desmoulins »⁶. 1789 est la grande date qui partage l'histoire, quelle que soit la condamnation portée contre les droits de l'homme

1. *Ibid.*, p. 304.

2. *Ibid.*, p. 305-306 ; sur « le grand Carnot », p. 315.

3. *Ibid.*, p. 307, où il oppose ces dévouements à « l'abject égoïsme, entretenu par les gouvernements ultérieurs ».

4. LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 3^e éd., Paris, 1877, p. 250.

5. *Système de politique positive*, t. IV, p. 399.

6. A M. John Fischer, 6 décembre 1855, dans *Lettres à divers*, Paris, 1902-1905, t. I, II^e partie, p. 272-273.

et du citoyen. Car Comte est encore moins favorable que Saint-Simon à l'idéologie libérale et antireligieuse qui se mêle à la polémique antiféodale : il y voit des principes critiques qui se donnent pour organiques. Comme son ancien ami, il juge sévèrement la passion égalitaire, l'anarchie électorale, la Terreur et Robespierre, l'incorruptible corrupteur de la Révolution française. L'un et l'autre, enfin, croient à la vraie révolution qui remplacera les aristocrates par les industriels et les prêtres par les savants. D'où vient la différence entre leurs interprétations des années tragiques ?

Peut-être Auguste Comte a-t-il mieux compris que Saint-Simon ce que Saint-Simon lui avait appris. Avant de rencontrer le directeur de *L'Industrie*, le jeune polytechnicien savait qu'une philosophie positive serait un système de toutes les sciences devenues positives, sans excepter celle de l'homme avec ses applications morales et politiques. Il savait qu'une telle philosophie répondrait à toutes les questions raisonnables et rendrait inutile la théologie. Savait-il que cette philosophie serait, en outre, l'héritière de la théologie et, comme elle, l'âme d'un nouveau pouvoir spirituel ? Bonald et Maistre seront ses guides dans ses méditations sur les conditions d'un véritable pouvoir spirituel : de telles méditations, tout porte à le croire, eurent pour origine une évidence depuis longtemps familière à Saint-Simon. Mais une pareille évidence est pour Saint-Simon une invitation à agir et pour Comte une invitation à penser. Le premier reste fidèle aux idées de sa génération sur l'alliance naturelle du souverain et du peuple ; la république ne l'intéresse pas ; qu'il s'appelle Napoléon I^{er} ou Louis XVIII, si le monarque se met à la tête des industriels, la vraie révolution est faite dans l'ordre temporel. Saint-Simon, d'un autre côté, est un philosophe pressé que son imagination dispense de longues recherches ; son intelligence est vite satisfaite ; une improvisation fantaisiste passera facilement pour le système positif ; qu'un Empereur ou un Roi le prenne pour conseiller ou, comme il dit, pour « lieutenant scientifique » et la révolution spirituelle touche à son dénouement. Témoin de 89, de 93, de Brumaire, du sacre, de 1814, de 1815, Saint-Simon sent que la vraie révolution peut et doit commencer immédiatement ; il réclame sans délais et en même temps les décisions qui inaugurent la réforme du pouvoir temporel et celle du pouvoir spirituel. Le futur auteur du *Cours*, au contraire, a toujours vu le

système positif au terme d'une longue série de travaux : il faut regarder philosophiquement chacune des sciences actuellement positives, perspective bien différente de celle du spécialiste ; il faut aussi créer cette science de l'homme sans laquelle l'édifice serait incomplet. Dès qu'il aborde le problème du nouveau pouvoir spirituel, Auguste Comte reconnaît la nécessité qui subordonne à sa solution l'établissement du nouveau pouvoir temporel ; la logique commande un ajournement que l'expérience rend souhaitable ; tous les industriels ne sont pas des Ternaux ; il n'est nullement sûr que leur gouvernement serait rationnel et désintéressé ; la ploutocratie philanthropique est une dangereuse illusion tant qu'elle n'est pas soumise à une puissante autorité sacerdotale.

I. Aux yeux de Comte, la vraie révolution consiste d'abord à fonder la philosophie positive et à instituer le pouvoir spirituel correspondant. Comme cette tâche est longue, l'organisation du pouvoir temporel est ajournée ; mais, en attendant, un régime de transition doit être trouvé ; ce ne sera pas un compromis purement accidentel ; il sera déduit de l'évolution historique comme le régime final. Comte, regardant la Révolution française, y cherche les signes de celle dont il est le « messie » et qui n'est pas exactement conforme au plan de l'autre « messie positiviste »².

Auguste Comte juge incohérente l'idée d'une monarchie populaire ou industrielle ; elle ne peut même pas être regue à titre de transition¹. Puisque la réforme temporelle doit attendre l'achèvement et le triomphe du positivisme, un régime provisoire est inévitable pendant « l'inter règne spirituel »³ ; mais ce ne sera pas une imitation de la constitution anglaise : un tel gouvernement doit se rapprocher le plus possible de l'état normal⁴. Ce qui est normal, c'est la subordination de la politique à la morale, définie comme « l'entière prépondérance continue du sentiment social, vouant directement au bien commun toutes les forces réelles »⁵. Le gouver-

1. Expressions du D^r DUMAS, *Psychologie de deux messies positivistes*, Saint-Simon et A. Comte, Alcan, 1905.

2. *Cours*, 57^e, t. VI, p. 291.

3. *Discours sur l'ensemble du positivisme*, édition du cinquantenaire, Paris, 1907, p. 121 [p. 114] et 405 [p. 381] ; je donne [] les pages correspondantes dans le tome I du *Système*.

4. *Ibid.*, p. 407, cf. p. 135 à 140.

5. *Ibid.*, p. 125 [p. 118].

nement provisoire sera donc constitué avec la participation et l'appui de la classe actuellement la plus accessible à l'influence morale ; or, sauf d'éminentes exceptions, les chefs industriels ne sont pas encore dignes de leur suprématie finale. A leur empirisme et à leurs calculs égoïstes, Comte oppose le bon sens des prolétaires, leur « instinct de la réalité », leur goût des vues d'ensemble et « une sage imprévoyance naturelle » qui rend plus facile la générosité¹. Jusqu'à « l'intime régénération privée et publique » des chefs industriels, le pouvoir appartient à un triumvirat de prolétaires choisis parmi les meilleurs techniciens et assistés d'une assemblée dont les attributions seront strictement limitées au contrôle financier². L'auteur d'un pareil programme apprécie sans indulgence l'œuvre de la Constituante : elle ne l'intéresse pas. La Convention représente, au contraire, une expérience instructive jusque dans ses erreurs ; elle le doit à l'instinct progressif³ et à la sagesse révolutionnaire⁴ qui l'animent comme aux circonstances qui ne lui laissent pas le temps de ratiociner. Elle écarte les vains débats sur la constitution, renonce à fonder des institutions éternelles, reconnaît ouvertement la nécessité d'une organisation provisoire et dictatoriale⁵. Elle se trompe en appelant le peuple à l'exercice habituel de l'autorité politique : elle ne se trompe pas en l'invitant à prendre conscience de sa valeur civique et à intervenir dans certaines situations exceptionnelles⁶. Lorsqu'en 1848 Auguste Comte crut la République disposée à remplacer *Liberté et Égalité* par *Ordre et Progrès*, il annonça que le vrai régime de transition allait commencer ; son enthousiasme restait fidèle à la doctrine de *Cours* en montrant aux vainqueurs leurs ancêtres au delà de « la réaction rétrograde » inaugurée par Robespierre, développée par Bonaparte et prolongée par les Bourbons⁷. La solution positiviste, déclare-t-il, « consiste à ériger aujour-

1. *Ibid.*, p. 136-137 [p. 129-130].

2. *Ibid.*, p. 405-406 [p. 381-382]. Selon la juste remarque de Mme Lucie Prenant, il s'agit, dans ce régime provisoire, d'une « dictature des prolétaires et non du prolétariat ». *A la lumière du Marxisme*, t. II, 1937, p. 51.

3. *Cours*, 57^e, t. VI, p. 304.

4. *Discours...*, p. 236 [p. 223].

5. *Ibid.*, p. 118 [p. 111], 123-124 [p. 116].

6. *Ibid.*, p. 141 [p. 133-134] ; *Cours*, loc. cit., p. 306-307.

7. *Ibid.*, p. 403 [p. 379] ; *Cours*, loc. cit., p. 340. Ce jugement, très défavorable pour les deux tyrans, ne l'est pas pour Louis XVIII dont l'auteur de la *Politique* a toujours souligné les qualités.

d'hui un nouveau gouvernement révolutionnaire, aussi adapté à la partie positive de la Révolution que le fut, pour la partie négative, l'admirable création politique de la Convention »¹.

II. Derrière le papisme saint-simonien et l'église positiviste il y a le culte de la Raison, celui de l'Etre suprême, la théophilanthropie et, en général, les ambitions religieuses d'une Révolution qui réforme, supprime ou remplace les institutions chrétiennes. Saint-Simon continue tout naturellement à cheminer sur une route qui avait été très fréquentée avant le Concordat ; son physicisme de 1813 et son néo-christianisme de 1825 n'ont rien d'extraordinaire pour un militant ou même pour un simple témoin des années 92 à 99. Auguste Comte a sans doute découvert ce chemin en accompagnant Saint-Simon ; mais, peut-être parce qu'il la découvre, il éprouve le besoin de regarder en arrière : le positivisme contient une philosophie de la Révolution religieuse et des religions révolutionnaires.

L'école de Rousseau est responsable de « la célèbre tentative pour l'organisation fondamentale du déisme légal, pleinement caractérisé par une manifestation mémorable, et dont la tendance nécessaire ressortait déjà des singulières révélations qui attribuaient une sorte de mission céleste au sanguinaire déclamateur érigé en souverain pontife de cette étrange restauration religieuse »².

Dans le *Cours*, il constate « l'impuissance organique » de l'école voltairienne des dantoniens, « formulant précipitamment, pour la régénération intellectuelle et morale, une sorte de polythéisme métaphysique, dominé par l'adoration de la grande entité scolastique, et qui ne pouvait assurément obtenir aucune consistance effective »³. Si l'allusion est claire, le texte est obscur. « La grande entité scolastique » serait la raison, d'après le commentateur le plus compétent, le Dr Robinet, ami personnel et disciple de Comte, historien de la Révolution et plus particulièrement de Danton⁴. Mais on voit mal à quel « polythéisme métaphysique » conduirait la raison et surtout il semble que, dans le vocabulaire positiviste, « la grande entité scolastique » désigne la Nature⁵. Le philosophe,

1. *Ibid.*, p. 405 [p. 381].

2. *Cours*, 57^e leçon, t. VI, p. 314. Cf. p. 340.

3. *Ibid.*, p. 312.

4. *Auguste Comte et M. Aulard...*, p. 52, n. 1.

5. Cf. *Cours*, 56^e, t. VII, p. 193 ; au xiii^e siècle, « l'uniforme assujettissement des

croyons-nous, a visé plusieurs faits qu'il considère comme l'expression d'une même tendance : il pense certainement au culte de la Raison, ce qui explique la traduction du Dr Robinet, et aussi, semble-t-il, aux fêtes qui illustrent le nouveau calendrier ; non seulement les noms de mois ont une signification météorologique, mais un produit du sol remplace le saint du jour, sauf le quintidi, réservé à un animal, et le décadi, réservé à un instrument aratoire¹. Comme les fidèles de la Raison honoraient en même temps la Nature, Comte n'aura vu qu'une seule idée se développant du calendrier aux cérémonies de novembre 1793 sous l'influence du parti dantonien. C'est, au fond, cette thèse qui revient dans le *Système de politique positive* ; toutefois les dantonien sont maintenant séparés des voltairiens ; le grand-prêtre discerne mieux la qualité positive des entreprises conçues par les héritiers de Diderot ; dans leur œuvre religieuse, il reconnaît immédiatement un culte de la Raison et, comme tel, un progrès qu'arrête non le naturalisme mais l'individualisme².

Le culte de la Raison n'est, en aucune manière, une préfiguration de la religion de l'Humanité. C'est un signe curieux, non une leçon. Au contraire, la société des Jacobins est le modèle de la société

principales conceptions humaines au pur régime des entités scolastiques, directement liées entre elles par la grande entité générale de la *nature*, établissait une certaine harmonie mentale... ». Cf. p. 236-237, et 55^e leçon, t. V, p. 573-575. Comte a parlé du « polythéisme métaphysique » dans l'école révolutionnaire mais sans précisions plus concrètes dans la 46^e leçon, t. IV, p. 58-59.

1. Par exemple, dans la 1^{re} décade de Vendémiaire : primidi [22 septembre] : Raisin ; tridi [24] : Chataigne ; quintidi [26] : Cheval ; décadi [1^{er} octobre] : Cuve. Sur l'esprit de ce calendrier, voir : E. JOYAU, *La Philosophie en France pendant la Révolution, Son influence sur les institutions politiques et juridiques*, Paris, 1893, p. 181 sq.

2. *Système de politique positive*, t. III, p. 601-602 : « En un mot, il fallait fonder la vraie religion, en ralliant, autour d'un centre unique, à la fois public et privé, nos sentiments, nos pensées et nos actions. Les dantonien avaient seuls compris dignement ce besoin, envers lequel ils entreprirent une tentative que son avortement nécessaire ne doit pas empêcher aujourd'hui de regarder comme vraiment honorable. Comparée aux vagues conceptions émanées, à cet égard, des esprits émancipés, anciens ou modernes, elle offre un progrès notable en cessant d'adorer le monde extérieur pour faire prévaloir le type humain. Mais cette substitution du subjectif à l'objectif ne pouvait suffire, vu son institution métaphysique, incapable de s'élever au spectacle social, et forcée d'inaugurer l'attribut le plus individuel. Un tel effort, où la question était sentie malgré l'impuissance de la solution, fait mieux ressortir la frivolité des Voltairiens, éludant le problème comme inutile, et l'inanité des Roussiens qui croyaient le résoudre en étendant l'inconséquence protestante jusqu'à la révélation. »

positiviste ; « placée en dehors du gouvernement proprement dit, elle constituait alors spontanément une sorte de pouvoir spirituel dans cette combinaison si remarquable et si peu comprise qui caractérisait le régime révolutionnaire »¹. Dès le *Cours*, Comte voit dans la « célèbre association volontaire » une société de pensée, extérieure au gouvernement politique et exerçant une sorte de magistrature morale ; elle exprime fortement un « instinct confus de la principale condition propre à la réorganisation sociale », qui est la subordination continue de la politique à la morale et, par suite, du pouvoir temporel au pouvoir spirituel². Aussi, le mercredi 8 mars 1848, rue Monsieur-le-Prince, le « Fondateur de la Société positiviste » écrivait-il aux républicains conscients de leur mission historique : « Je viens de fonder, sous la devise caractéristique *Ordre et Progrès*, une Société politique destinée à remplir, envers la seconde partie, essentiellement organique, de la grande révolution, un office équivalent à celui qu'exerça si utilement la Société des Jacobins dans la première partie nécessairement critique³. » « L'association dont je viens d'esquisser la nature et le but, disait-il en terminant, s'honorera toujours de son affinité naturelle avec l'énergique devancière qui concourut si heureusement au triomphe initial de la même cause. En remplissant spontanément, envers notre glorieuse assemblée républicaine, l'office d'un pouvoir spirituel, autant que le permettaient l'époque et la situation, les Jacobins complétèrent l'admirable institution, trop peu appréciée encore, du gouvernement révolutionnaire. Pour diriger aujourd'hui la terminaison organique de la Révolution, les positivistes viennent exercer un office équivalent auprès du nouveau pouvoir temporel, local ou central... Je crois pouvoir assurer que presque tous les vrais Jacobins seraient aujourd'hui de zélés positivistes⁴. »

1. *A Mill*, 4 mars 1842, p. 35.

2. *Cours*, 57^e, t. VI, p. 307-308. Voir dans le *Discours sur l'ensemble du positivisme* ce curieux passage : « Au fond, le club est destiné à remplacer provisoirement l'église, ou plutôt à préparer le temple nouveau... » p. 154 [p. 146].

3. *Le fondateur de la Société positiviste à quiconque désire s'y incorporer*, publié par ROBINET, *Notice sur la vie d'A. Comte*, 3^e éd., 1891, p. 462. Remarquons que très tôt il a conçu la future société positiviste sur le modèle des Jacobins : cf. *A d'Eichthal*, 6 juin 1824, *A divers*, t. II, p. 49-50.

4. *Ibid.*, p. 467.

IV. — *Histoire des idées et Histoire des sentiments*

Ni Saint-Simon ni Auguste Comte ne prennent la Révolution comme un bloc ; ils ne coupent pas davantage le bloc en deux morceaux qui seraient deux périodes symbolisées par 89 et 93. Ils sont, l'un et l'autre, des hommes de 89, si cette date signifie la fin de la féodalité, mais non la déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Ils sont, l'un et l'autre, des hommes de 93, non parce qu'ils admirent la Terreur, mais parce qu'ils croient à une Révolution remplaçant le Christianisme. Dans leur perspective, il y a une Révolution libérale, égalitaire et anticatholique qui s'arrête à une espèce d'organisation dans la négation ; elle ne se confond pas avec la Révolution totalitaire que ces négations préparent et qui sera l'avènement d'une société renouvelée dans ses principes. Ils font figure de maîtres de la contre-révolution¹ parce qu'ils annoncent une révolution plus profondément révolutionnaire.

Au service de cette vraie révolution, Saint-Simon reste un révolutionnaire comme ceux qui n'ont pas su achever l'autre ; s'il croit voir mieux qu'eux les exigences intellectuelles et morales de la situation, il ne se montre pas plus qu'eux capable d'y répondre. Auguste Comte fait ce que Saint-Simon n'a pas fait, si l'on admet que la philosophie positive est une philosophie et la religion de l'Humanité une religion. Que le témoignage du premier et la méditation du second constituent une introduction au problème actuel de la Révolution française, c'est à leurs lecteurs d'en juger. L'expérience prépositiviste et positiviste a, d'ailleurs, une autre portée : elle représente une sorte de contre-épreuve dans le débat toujours ouvert sur l'essence de la philosophie. Dans la mesure où les événements de 89 et des années suivantes ont été sentis comme un avènement, dans la mesure où la Révolution a été voulue comme totalitaire, c'est-à-dire signifiant l'avènement d'un nouvel esprit dans un nouvel homme, une impulsion qui ne jaillit pas de l'intelligence soulève l'intelligence : les dieux s'en vont comme ils viennent, par un acte de foi. L'agonie du Christianisme, l'avenir de la science, la

1. Voir, pour Comte, les textes cités par Charles MAURRAS, *L'Avenir de l'intelligence*, nouvelle édition, Nouvelle Librairie nationale, 1909, appendice II. Sur Comte et les traditionalistes devant la Révolution, voir : É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. II, 1932, p. 864-865.

bonté naturelle de l'industrie ne sont ni des faits, ni des évidences, mais des espérances qui transforment des signes en faits et des inférences en évidences. A la fin du XVIII^e siècle, « un soulèvement des profondeurs »¹ jette à la raison des thèmes à rationaliser : cette émotion est celle de l'esprit devant l'histoire devenue Verbe. Il y a donc une *pensée révolutionnaire* au sens très précis où l'on parle de *pensée chrétienne* lorsque la révolution devient révélation².

Henri GOUHIER.

1. L'émotion à laquelle nous faisons allusion est du type de celle que décrit BERGSON, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, 1932, p. 39-40.

2. Deux questions ont été écartées : 1^o l'influence de l'interprétation comtienne sur l'histoire de la Révolution ; 2^o la valeur historique de cette interprétation. On les trouvera traitées dans divers articles qui ont pour point de départ la leçon d'ouverture du cours sur la Révolution donnée par M. Aulard le 7 décembre 1892 : *Auguste Comte et la Révolution française* publiée dans la *Revue bleue* du 31 décembre 1892, puis dans *La Révolution française* du 14 janvier 1893, recueillie, avec la réponse aux critiques parue *ibid.* le 14 mai, dans : *Études et leçons sur la Révolution française*, 2^e série, Alcan, 1898. Les réponses positivistes vinrent du D^r ROBINET, *Auguste Comte et M. Aulard à propos de la Révolution*, 1 br. in-12, E. Leroux, 1893 ; et d'Émile ANTOINE, *La Théorie positive de la Révolution française à propos d'une leçon de M. Aulard*, dans la *Revue occidentale*, mars 1893. Une vue d'ensemble du débat a été donnée en fonction de l'opposition qui mit aux prises Aulard et Mathiez : François VERMALE, *Danton, Robespierre, Auguste Comte et M. Aulard*, dans les *Annales révolutionnaires*, t. V, 1912.

1^o Il semble établi que l'interprétation comtienne a joué un rôle décisif dans la réhabilitation de Danton, d'abord par l'action directe des textes de Comte, ensuite par les travaux historiques du D^r Robinet. Aulard l'affirme, *Études historiques*, 2^e série, p. 7 ;

2^o Aulard, fervent dantoniste, écrit : « Il y a lieu de se demander... si nous n'avons pas tous été, moi le premier, un peu dupes des procédés apologétiques, procédés sincères, mais en partie religieux, d'Auguste Comte et de ses disciples » (p. 7-8). M. François Vermale tire parti de ces aveux en critiquant à son tour le dantonisme de Comte et en ajoutant une critique de son antirobespierrisme, de manière à ne laisser à M. Aulard aucune possibilité de se tenir entre Auguste Comte et Albert Mathiez.

Dans la discussion de l'interprétation comtienne, remarquons deux sortes de questions. Les unes visent la systématisation introduite par Comte : y a-t-il trois écoles de philosophes ? dans quelle mesure est-il possible de rattacher les divers partis révolutionnaires à ces écoles ? etc. L'historien ici, abuserait facilement de sa situation : il est trop évident qu'Auguste Comte n'écrit pas un livre d'histoire. Les autres questions visent des points historiques précis : par exemple, le culte de la Raison fut-il l'œuvre de dantoniens ou des hébertistes seuls comme le dit AULARD (*ouvr. cit.*, p. 28 et *Le Culte de la raison...*, 1892, p. 203, n. 1) ?

Fichte et la Révolution Française

« Mon système est le premier système de la liberté. De même que cette nation [la France] délivra l'humanité des chaînes matérielles, mon système la délivra du joug de la *Chose en soi*, des influences extérieures, et ses premiers principes font de l'homme un être autonome. La *Doctrine de la Science* est née durant les années où la nation française faisait, à force d'énergie, triompher la liberté politique ; elle est née à la suite d'une lutte intime avec moi-même et contre tous les préjugés ancrés en moi, et cette conquête de la liberté a contribué à faire naître la *Doctrine de la Science* ; je dois à la valeur de la nation française d'avoir été soulevé encore plus haut ; je lui dois d'avoir stimulé en moi l'énergie nécessaire à la compréhension de ces idées. *Pendant que j'écrivais un ouvrage sur la Révolution, les premiers signes, les premiers pressentiments de mon système surgirent en moi, comme une sorte de récompense.* Ainsi donc, ce système appartient déjà dans une certaine mesure à la nation française. La question est de savoir si elle veut se l'approprier ouvertement, officiellement, en me donnant les moyens de l'édifier ¹. »

C'est en ces termes que dès 1795, Fichte, momentanément exilé d'Iéna, songeait à offrir ses services à la France. Aucun texte ne saurait exprimer plus fortement l'influence de la Révolution française sur la philosophie de Fichte. Non seulement nous y voyons affirmé un parallélisme rigoureux entre l'effort philosophique de libération intérieure qui fait de Fichte un être autonome et l'effort révolutionnaire d'affranchissement politique qui fait du Français le citoyen indépendant d'une libre république, mais la réflexion sur la Révolution est présentée comme le germe d'où sortira le système lui-même. La Révolution apparaît comme ayant été à la fois l'auxiliaire d'une libération interne *pratique*, et l'impulsion qui permit au philosophe de s'élever à la *science* de cette libération, c'est-à-dire à la

1. Lettre à Baggesen, d'avril 1795, Hans Schulz, *Fichtes Briefwechsel*, I, p. 449-451, cité par X. Léon, *Fichte et son temps*, p. II, 2, 288.

conscience systématique des conditions internes et externes qui la rendent possible. Il n'y aurait donc pas, comme dans le cas de Kant, un accord historiquement survenu entre un grand fait politique et une doctrine déjà constituée, accord qu'expliquerait d'ailleurs l'action d'influences et d'antécédents communs ; il n'y aurait pas seulement non plus harmonie entre les principes de 1789 et telle ou telle doctrine de philosophie politique, mais il y aurait une identité parfaite d'inspiration : c'est *l'esprit révolutionnaire* qui anime « le premier système de la liberté ».

La tâche d'étudier les rapports de Fichte et de la Révolution est donc très complexe et très étendue. Elle ne saurait se restreindre à une simple comparaison entre les théories fichtéennes du Droit et de l'État et les différents systèmes politiques que la Révolution a mis en œuvre, ni à l'analyse des ouvrages où Fichte défend la légitimité de la Révolution. Ce qui a frappé Fichte et l'a inspiré c'est le fait révolutionnaire *lui-même*, c'est-à-dire la conquête de la liberté par la destruction des chaînes matérielles et des chaînes morales (les préjugés) ; c'est *l'action* par laquelle une collectivité humaine, après avoir suscité en elle-même la conscience de la liberté de ses membres, *réalise dans la manière politique et sociale l'idéal qu'elle a conçu*, et enfin c'est le contenu de cet idéal, car l'instauration de la liberté politique et de la cité démocratique apparaît comme la première condition d'une humanité en progrès constant tant au point de vue matériel qu'au point de vue moral. Ainsi l'action par laquelle était modelée la réalité politique et sociale apparaissait comme la condition d'une autre action par laquelle la nature à son tour serait modelée par l'activité humaine libre. La Révolution se présente donc aux yeux de Fichte comme un événement capital dans « l'histoire de l'être rationnel empirique » : celui où l'humanité, secouant l'inertie inhérente à sa nature, se décide à user de sa liberté pour instaurer un ordre dans lequel la causalité du Moi sur le Non-Moi domine, se subordonne et limite toute causalité du Non-Moi sur le Moi.

C'est en ce sens qu'on peut dire que Fichte est le seul philosophe dont le système ait subi l'influence profonde de la Révolution, comme *fait historique*. Tous les autres, qu'il s'agisse de Kant ou même de Hegel, ont plutôt subi l'influence des théories politiques, juridiques, sociales des grands écrivains qui ont déterminé cet événement. Or

la Révolution française, ce n'est pas seulement un corps assez malléable et changeant de doctrines, c'est avant tout une volonté de libération que ces doctrines ont pour mission d'exprimer et de réaliser de façon technique. Elle est avant tout *action*, et elle envisage les doctrines politiques non comme de la pure spéculation, mais comme des moyens pratiques de réalisation. Comme on l'a très justement noté, la France, à partir de 1750, se détourne des systèmes en tant qu'ils apparaissent comme abstraits ou irréalisables, elle est éprise de réformes réelles, pratiques ; elle demande aux sciences de réaliser sans cesse leurs explications, et prend alors l'habitude de croire que la politique ne doit pas être différente de la physique, de la chimie ou de la culture du blé. C'est là ce qui fait le caractère efficace, mais aussi inquiétant et révolutionnaire, de son esprit : « Tant qu'on est Platon ou disciple de Platon, qu'on rédige ou qu'on lit dans les ouvrages *Les Lois* ou *La République*, on ne fait pas courir grand danger à la République réelle¹. » Le pouvoir pratique de la liberté saisi dans son action concrète, la conversion immédiate de toute spéculation politique en *Vorbild* de la réalité, telle est la caractéristique essentielle du fait révolutionnaire qui constitue pour Fichte le stimulant suprême.

Enfin, la confiance et l'optimisme qui caractérisent l'activité révolutionnaire, l'union de cette aspiration enthousiaste vers la liberté et de ces doctrines techniques (théories politiques, déclarations de droits ou de devoirs, constitutions, œuvre législative, etc.) supposent un accord fondamental entre la raison et le cœur : l'instinct divin de la conscience et la foi en la liberté trouvent naturellement dans la raison l'instrument parfaitement approprié de leur affirmation et de leur épanouissement. La perfection juridique des institutions apparaît à la fois comme le produit et le garant de la « vertu ». La rationalité essentielle de l'homme fonde l'égale dignité de chacun, et cette égale dignité fonde à son tour, par l'égalité juridique et politique, l'harmonie fraternelle des citoyens et la

1. D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, p. 475. — Bien que Rousseau se soit défendu de desseins révolutionnaires, son *Contrat social* a été écrit en vue de l'application pratique. Comme l'a dit très justement M. Beau-lavon, « Rousseau était l'homme du monde le plus incapable de ne viser qu'à construire un système purement spéculatif ». Introduction à l'étude du *Contrat social*, par BEAULAVON. p. 17.

plénitude des libertés individuelles, rationnellement limitées par leur reconnaissance mutuelle. Cette confiance spontanée en la raison, cet accord fondamental postulé entre sa puissance et les exigences du cœur sont la source d'une ferveur et d'un enthousiasme quasi religieux dont l'intensité tend à prendre la place de la religiosité positive, et dont la plénitude aboutit à confondre les doctrines les plus opposées en un optimisme total. Car rien n'était plus opposé à certains égards que l'idéal des philosophes et celui de Rousseau ; la croyance en un progrès matériel indéfini de l'humanité grâce à la civilisation et aux conquêtes de la science, la liaison du progrès moral avec le progrès scientifique et matériel qui caractérisent par exemple Condorcet, le scepticisme moral des Encyclopédistes, l'athéisme rationaliste, etc., tout cela s'accorde mal avec le pessimisme de Rousseau à l'égard de la civilisation, avec son mépris du bien-être économique, sa tendance à unir le progrès moral à une sorte d'ascétisme et de médiocrité matérielle, enfin avec l'exaltation de la conscience, de la morale, le déisme et la croyance sentimentale en la vie future et en la Providence. Or la Révolution unit ces tendances diverses, elle réunit, dans un gigantesque syncrétisme, des institutions politiques inspirées de Rousseau, des institutions pédagogiques inspirées de Condorcet, le culte athéiste de la Raison et le culte déiste de l'Être suprême ; elle croit au progrès indéfini de l'espèce humaine par le développement de la science et de l'intelligence, à l'excellence de la civilisation et à l'excellence de la nature humaine. Elle opère la fusion dans un seul enthousiasme de l'optimisme sentimental de Rousseau et de l'optimisme rationnel des philosophes, et replace au premier plan, avant l'idée d'un bonheur supra-terrestre, la notion d'un bonheur terrestre que rend possible la domination de la nature par une humanité consciente et libre.

Or, c'est à une synthèse analogue que conduira, surtout dans ses premières phases, la doctrine fichtéenne, dont les motifs primordiaux seront la conciliation du cœur et de la raison et la réalisation concurrente des fins terrestres et des fins supra-terrestres par l'action continue sur la nature d'une humanité rendue à la conscience de sa liberté toute puissante.

*
*
*

Plusieurs facteurs expliquent à des degrés divers l'influence de la Révolution française sur la pensée de Fichte : l'état de l'Allemagne dans les années précédant la Révolution, les circonstances de la vie de Fichte et son tempérament, enfin l'influence du kantisme.

On sait l'enthousiasme avec lequel fut reçue en Allemagne, dans l'élite intellectuelle, la nouvelle de la Révolution. On en connaît les causes. On trouvait en effet dans ce pays le même système féodal qu'en France et les mêmes abus aggravés par le défaut d'unité, par des circonstances locales, par la misère du pays qu'avaient épuisé des invasions successives, la guerre de Sept Ans, etc. Le servage qui avait presque disparu en France pesait encore lourd sur le paysan allemand. L'effort de Frédéric II et de Joseph II pour le réduire avait à peu près échoué. Les classes privilégiées se livraient à des exactions sans bornes et le rabelaisien Lichtenberg pouvait ironiquement proposer un prix pour l'invention d'un onguent destiné à graisser le paysan afin qu'il fût tondu trois ou quatre fois l'an¹. Les États passent des traités pour la livraison réciproque des serfs fugitifs². L'oppression politique et l'arbitraire sont sans bornes. Le Landgraf de Hesse-Cassel vend ses propres sujets comme chair à canon aux Anglais, puis aux Prussiens. Le plus savant publiciste d'Allemagne, Jacob de Moses, est puni de cinq ans de forteresse pour avoir dit la vérité à la cour. Son fils, ministre d'un petit prince, est pour la même franchise, destitué, privé de ses biens et poursuivi au criminel. Dix ans de forteresse sont infligés au publiciste coupable d'avoir annoncé que Marie-Thérèse avait eu une attaque d'apoplexie. Au poète Schubart, le bourgmestre d'Augsbourg déclare : « Il y a par là un vagabond qui demande pour sa feuille impie plein son chapeau de liberté anglaise ; il n'en aura pas plein une coquille³. »

Toutefois il n'y avait en Allemagne aucun esprit pré-révolutionnaire. En effet l'absence d'unité nationale, le morcellement du pays

1. Voir la description du malheur des serfs dans la lettre de Justus Moeser sur le servage ; et de la misère des paysans dans le roman de PESTALOZZI, *Lienhard und Gertrud* (1780-1785).

2. Voir J. G. FICHTE, *Werke*, VI, p. 233, note.

3. Cf. CARNOT, *Les Échos de la Révolution en Allemagne*, Revue indépendante, année 1843, p. 377 ; *L'Allemagne avant l'invasion française*, Liberté de penser, année 1850, p. 261.

en petites principautés très diversement opprimées, l'absence de centre politique empêchent la coalescence des masses et l'éclosion de grandes revendications d'ensemble. Mais surtout, il n'y a pas cette bourgeoisie déjà riche, cultivée, émancipée, avide d'avoir sa part aux affaires du pays, ce Tiers État, désireux de devenir « quelque chose », que l'on trouve en France. La ruine des grandes villes commerçantes et artisanales, cités de la Hanse, centres actifs de Nuremberg, d'Augsbourg, de Cologne, a marqué le déclin d'une bourgeoisie qui au ^{xvi}^e siècle tendait à la souveraineté et avait conscience de sa force. Loin de désirer ou d'exiger un changement, la masse des opprimés endormie dans la routine de l'oppression voit au contraire l'initiative des réformes venir d'en haut, de Frédéric II et de Joseph II. Le despotisme éclairé d'un Frédéric II, ami du progrès et de la pensée libre, héros de la renaissance nationale, devait susciter au lieu d'une tendance révolutionnaire contre le Prince, l'admiration pour celui qui, ainsi que le disait Kant, méritait de donner son nom à son siècle¹. C'est ainsi que Pestalozzi, qui joint à l'amour du peuple une si profonde pitié pour sa misère, entrevoit le salut pour lui, non dans son effort spontané, mais dans l'intervention du bon Prince, du bon seigneur, du bon propriétaire (*Lienhard und Gertrud*). Comment d'autre part les échecs répétés infligés aux initiatives de Joseph II n'auraient-ils pas engendré partout ce découragement et ce scepticisme dont on trouve l'expression à l'époque, aussi bien chez Forster que chez Wieland et Herder ? Comme on s'explique le repliement d'un Pestalozzi, attendant tout d'une éducation qui détourne l'homme de la science, de l'univers extérieur, de l'histoire de la politique, pour le ramener à la culture de ses forces spirituelles, à cet « ordre intérieur, source de l'application précise de nos forces ! » Comme on s'explique aussi la pauvreté et l'incertitude des écrivains lorsqu'ils traitent de problèmes concrets, sociaux et politiques, et qu'un Justus Möser lui-même, fondant la société sur la propriété, admette le principe du servage, n'acceptant d'accommodements que dans l'intérêt des propriétaires !

Puisqu'une action modificatrice des réalités politiques apparaît exclue, qu'il s'agisse de réformes, ou de révolution violente — c'est

1. KANT, *Was heisst Aufklärung* (S. W., éd. Moses Baumann (Leipzig, 1858), t. I), p. 177.

— si l'on met à part l'activité des sociétés secrètes — uniquement dans le domaine intellectuel, littéraire et philosophique que se manifeste l'esprit nouveau, comme une revanche de l'idéal sur le réel. C'est d'abord la réaction de la sensibilité, dans des œuvres littéraires, comme celles de Jean-Pierre Uz (*L'Allemagne désolée, Ode aux Allemands*) ; de Bürger (*Le Paysan à son auguste tyran, Les Ballades, Le Féroce chasseur, La Fille du Pasteur de Taubenheim*) ; de Voss (*Les Serfs, L'Humanité régénérée, A Luther*) ; de Schubart (*Le Caveau des Princes, Le Lion débonnaire*) ; de Salzmann (*Karl de Karlsberg ou Histoire de la misère humaine*, 6 vol., 1783-1788) ; de Hippel (*Lebensläufen*, 5 vol., 1778-1781) ; de Hermès (*Sophienreise*, 5 vol., 1770-1771) ; de A. de Thümmel (*Wilhelmine ou le Pédant marié*, poème comique, 1764) ; de J.-B. de Müller de Itzehoe (*Komische Romane*, 8 vol., 1784-1791) ; de Joh. Jacob Engel (*Herr Lorenz Stark, Ein Charaktergemälde*) ; de Fr. Nicolai (*Das Leben und die Meinungen Magister Sebaldu Nothanker*), auxquels il faut joindre les *Natürliche Dialogen* d'un auteur inconnu, les premiers drames de Schiller (*Les Brigands, La Conspiration de Fiesque, Kabale und Liebe*). Dans *Wilhelm Meister*, Goëthe décrit les relations de gentilhomme à bourgeois, le patronage hautain des nobles à l'égard des artistes : « Goëthe va souvent à la cour, écrit Rahel Varnhagen à David Veit, mais quand la haute noblesse dîne chez le duc, il ne peut pas être invité¹. »

Mais c'est surtout dans le domaine philosophique que les hardiesses de la pensée tentent de compenser les insuffisances de l'action. Ici la situation n'est plus la même que dans le domaine politique. Au lieu du morcellement, règne la communauté de la *République des Lettres*. Tous les penseurs ont vécu plus ou moins enveloppés dans l'atmosphère leibnizienne de cosmopolitisme, de progrès spontané, d'optimisme ; tous ont subi l'influence de la pensée française, de Voltaire, de Diderot, de l'Encyclopédie, et c'est l'esprit critique français que Lessing et Klopstock mettent au service de leur cause entièrement dévouée à l'éveil de l'originalité allemande. Enfin la sensibilité morale et le rationalisme religieux de Rousseau ont constitué comme un trait d'union final entre la pensée française et

1. Cité par CARNOT, dans *L'Allemagne avant l'invasion française*, p. 287 (Lettre du 20 mars 1793).

la pensée allemande. Les grandes idées qui sont à la source de la Révolution imprègnent donc leur philosophie. Mais trois circonstances leur donnent un accent et une physionomie tout autres. C'est d'abord le principe leibnizien de la continuité, et la conception leibnizienne d'un progrès immanent, spontané, métaphysique, et interne, opposé à la notion encyclopédiste du progrès empirique, discontinu, matériel et scientifique, historiquement constaté : ces deux principes sont radicalement opposés au concept révolutionnaire.

C'est ensuite l'incapacité de l'action politique et nationale qui contribue à renforcer cette tendance leibnizienne au repliement vers la spontanéité interne, laquelle, rendue à son essence à la fois rationnelle et vivante, saura ensuite déployer graduellement, du dedans vers le dehors, dans un épanouissement heureux les conditions historiques nouvelles du développement ultérieur de l'humanité. La pensée est revanche de l'inaction, mais elle dispense en même temps de l'action, à la fois retraite et empyrée : « C'est en vain, s'écrie Goethe, que vous espérez, vous Allemands, former une nation. Mais c'est une raison de plus pour vous de devenir des hommes libres, et cela vous le pouvez. »

C'est enfin la *Réforme*, qui a sans doute libéré la conscience et la pensée de l'Allemagne, mais l'a matériellement ruinée, l'a conduite à se recueillir dans la vie intérieure, à faire de l'esprit l'essence de l'humanité. La *Réforme* est un concept opposé à celui de *Révolution*. Elle ne prétend pas rompre avec le passé, mais au contraire, retrouver l'authentique tradition ; elle est évolution interne qui fait sortir du dogme primitif, au sens caché, les apparentes hardiesses de la pensée moderne, qui découvre au sein même du christianisme la liberté de penser. Aussi, après avoir contribué par les ruines matérielles à distraire de l'action l'esprit allemand, elle le rassure dans ses audaces intellectuelles en revêtant celles-ci du manteau de la tradition, elle l'incite et l'habitue aux évolutions graduelles et sans fin et aux immenses fresques métaphysiques¹.

La caractéristique commune de tous ces penseurs, c'est de se

1. Cf. W. WENCK, *Deutschland vor hundert Jahr*, Leipzig, 1887, I, VII Absch. — BIEDERMANN, *Deutschlands Geistige sittliche und gesellige Zustände im achtzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1880, II^e Theil, Abh. III — JAURÈS, *Histoire socialiste*, les remarquables pages sur l'Allemagne (442-648) au chap. IV du t. III de l'*Histoire socialiste*. — Xavier LÉON, *Fichte et son temps*, I, pp. 167-176.

référer à la notion leibnizienne du progrès immanent et spontané fait d'une intériorisation progressive et d'une pénétration graduelle de l'humanité par la raison qui constitue son essence¹. Qu'il s'agisse de l'*Éducation de l'Humanité* de Lessing, des *Idées pour servir à l'histoire de l'Humanité* de Herder, c'est par une lente évolution dépassant les réalités sociales et politiques du monde présent que se transforme l'humanité ; c'est en des visions métaphysiques allant bien au delà des contingences temporelles avec leurs impatiences et leurs accidents que se complait leur optimisme, un optimisme qui se sent l'éternité avec lui : « Est-ce qu'il n'y aura pas trop de temps perdu par moi ? » demande Lessing. « Perdu ? Et qu'ai-je donc à m'en inquiéter ? L'éternité tout entière n'est-elle pas à moi² ? » Et ailleurs : « Suis ta marche insensible, ô Providence éternelle ! Mais ne me laisse point douter de toi ; même si un moment ta marche paraît rétrograde ! Il n'est pas vrai que la ligne la plus courte soit toujours la ligne droite³. » Dans ses *Dialogues sur la Franc-maçonnerie* (1778) ce n'est pas une franc-maçonnerie visible, c'est une loge invisible, sans moyen précis d'action en ce monde terrestre, qui, grâce à l'insensible progrès des siècles, parviendra à réaliser l'idéal de l'humanité future unie dans la paix et la tolérance universelles. « Le Franc-maçon attend paisiblement le lever du soleil et il laisse brûler les flambeaux aussi longtemps qu'ils veulent et peuvent brûler. Mais éteindre les flambeaux et quand ils sont éteints s'apercevoir qu'il faut rallumer les bouts de chandelle, ou même dresser les autres flambeaux, ce n'est pas l'affaire du Franc-maçon... » — « Je le pense, ce qui coûte du sang ne vaut pas une goutte de sang. »⁴ De même pour Herder, ce n'est pas par l'action extérieure violente, par la conquête « qui a bouleversé comme un mauvais démon l'histoire de Rome et des barbares » c'est par la fidélité, la probité, par l'œuvre des écrivains enflammant les âmes et fortifiant les cœurs, c'est par la longue diffusion de cette éducation de l'esprit

1. Sauf Mendelssohn qui repousse l'hypothèse d'un progrès de l'humanité et n'admet que le progrès individuel. (Cf. *Jerusalem*, 2^e section, pp. 44-47.)

2. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, § 100 (S. W. ed. Witkosky, VII), p. 450.

3. LESSING, *Ibid.*, § 91, p. 449.

4. LESSING, *Gespräch für Freimaurer* (Ernst und Falk), Fünftes Gespräch (S. W., VII), p. 403-404. « Ce qui coûte le sang ne vaut pas le sang », expression de Benjamin Franklin.

que se réalisera l'unité de l'Allemagne et que se fondera la gloire de la patrie. Ce détachement à l'égard de l'action concrète et des transformations sociales s'atteste chez Goethe lui-même qui pourtant dans son *Faust* exalte l'action. Mais c'est une action tout entière dirigée vers l'élargissement de la personnalité intellectuelle et morale de l'individu humain, plus qu'une action transformatrice des choses et des institutions ; ce qui est en jeu, c'est le conflit avec la destinée et avec la nature, non le conflit passager avec les contingences sociales. De même dans les *Brigands* de Schiller, la simple éventualité d'une transformation de l'ordre politique et social n'apparaît même pas, c'est à des révoltés de grand chemin que revient de façon précaire la tâche de protéger les pauvres et les honnêtes gens contre l'injustice des nobles et des hommes de loi.

Par là s'explique la réaction complexe de l'Allemagne intellectuelle devant la Révolution : enthousiasme général pour un événement qui semble matérialiser un grand rêve imprécis ou métaphysique ; moment historique comparable peut-être à l'avènement du Christ ou de Luther ; exaltation fervente des jeunesses universitaires de Wurtemberg et de Souabe, en particulier de Tübingen où Schelling et Hegel s'enflamment pour les récentes conquêtes de la liberté ; conversion radicale de tous les grands penseurs qui combinaient jusqu'ici la hardiesse des conceptions avec le plus sage conservatisme social et politique dans la vie quotidienne. Klopstock s'excuse d'avoir méconnu la France « qui porte aujourd'hui au front la couronne civique, plus belle que le laurier ensanglanté des héros » ; il dédie en 1790 à La Rochefoucauld un poème où il déplore que sa patrie se soit laissée devancer par la France dans la carrière de la liberté. Allégresse de Wieland qui voit en la France l'exemple inédit d'un peuple usant avec tant de sagesse de la force qu'il a dû employer contre ses oppresseurs et préoccupé uniquement de se donner une constitution fondée sur les Droits de l'Homme et du Citoyen. De même, admiration, sympathie ou enthousiasme chez Herder, Goethe, Jean de Müller, Gentz, etc. Mais bientôt, au contact du réel, la beauté du rêve semble s'altérer, les rudes réalités de l'histoire, les désordres, les violences de l'action, sèment rapidement l'inquiétude, puis la défiance. Chez ces hommes si peu épris d'action, de transformation concrète et que satisfont de paisibles et vastes visions métaphysiques, ou des rêves poétiques, le paradis devient

vite l'enfer. Pour Klopstock, la liberté se mue en un monstre grimaçant, « nouveau Python » ; c'est la *Verwandlung* (titre d'une Ode de Klopstock), c'est *Son erreur* (1793), c'est « la plus terrible déception de sa vie » (lettre à Herder, 1797). Wieland, moins catégorique, redoute les conséquences, déplore les excès, espère que l'Allemagne évitera les secousses violentes. Schiller marque défiance et réserve ; dès le début de 1793, il écrit : « S'il m'est permis de dire ma pensée sur les nécessités politiques présentes et sur les chances de l'avenir, j'avoue que je considère toute tentative pour améliorer selon les principes la constitution de l'État comme prématurée, tant que le caractère humain ne s'est pas relevé de sa chute profonde, et c'est un travail qui exige au moins un siècle. » Et c'est le retour au point de départ, une abstention renouvelée à l'égard de l'action extérieure, le repliement vers la vie intérieure. Il ne s'agit plus pour l'instant de révolution, mais de régénération morale, fruit d'une éducation esthétique : « Par la beauté à la liberté, par la culture esthétique à la culture politique!... » Et dans ce retour à la vie intérieure, Schiller s'accorde avec Goethe et Klopstock¹.

Tel est le climat politique et intellectuel sous l'influence duquel va grandir et s'épanouir le génie de Fichte. Vastes visions métaphysiques, idée d'un progrès infini vers des fins supra-sensibles, retour de l'homme à sa vie intérieure la plus profonde, éducation et régénération morales comme conditions préalables de toute culture politique, transformations graduelles du dehors en partant du dedans, perfectionnement politique issu de l'harmonie croissante des volontés internes, tous ces traits spécifiquement leibniziens, nous les retrouvons aussi chez lui comme chez presque tous les penseurs allemands de l'époque. Mais ils sont transformés de façon décisive parce qu'avec lui apparaît l'*action* : « Je ne veux pas seulement penser, je veux agir...² » « Agir, agir, voilà pourquoi nous sommes ici bas³. » Et cette action n'est plus seulement comme chez Goethe une vaste expérience du monde, de la vie et de la passion, c'est une action réelle, sur la nature, sur la société, tout autant qu'une action idéale sur les pensées : les choses ne sont plus ni bonnes, ni mauvaises par

1. Comparez avec le *Des Epimenides Erwachen* de Goethe et l'ode *Die Wahl* de Klopstock.

2. FICHTE, *L. u. B.*, I, p. 29.

3. FICHTE, *S. W.*, IV, p. 385. — *F. L. u. B.*, I, p. 57-58.

nature, et ce monde n'est pas le meilleur qui soit ; il dépend de notre action qu'il soit ou exécration ou excellent¹. Fichte rattache donc à la terre des conceptions supra-terrestres. Il abandonne l'idée d'un progrès qui se déroulerait automatiquement à la façon du tourne-broche. C'est nous qui le faisons par notre action ; la liberté *κατ'ἐξοχήν* oppose à la spontanéité continue le caractère *discontinu* de ses initiatives. Elle fait de l'abstention une faute ; secouer notre paresse naturelle pour modifier les choses extérieures par notre activité créatrice est le devoir essentiel. La vision religieuse d'un inéluctable progrès et d'une vie supra-sensible ne saurait plus autoriser la *passivité* et la *résignation* : « Notre unique bonheur sur cette terre — si toutefois c'est le bonheur — c'est une spontanéité libre et sans obstacles, une activité émanant de notre propre force et poursuivant des fins qui lui sont propres, sous la condition du travail, de la peine, de l'effort. Vous avez coutume, dit-il aux Princes, de nous renvoyer aussi à un autre monde, mais vous en faites ordinairement la récompense des vertus passives de l'homme, de sa résignation... Mais là aussi, ce sont les fruits de notre *activité*, non de notre *passivité*, qui sont dès à présent mis en réserve². »

Comment, dans ces conditions, son jugement ne serait-il pas essentiellement différent de celui des leibniziens, à l'égard de cette puissante action sur la réalité qu'exerçait la Révolution française ? Avec lui, plus de réticence, ni de recul, même devant les violences de l'action. Il se sent d'accord avec Pestalozzi qui renonce enfin à compter sur les dirigeants pour sauver le peuple et qui prend parti définitivement et jusqu'au bout pour la Révolution : « Le Droit et la vérité sont contre les princes qui prétendent à la toute-puissance »,... « leurs prétentions ont déchiré le rideau de la sainteté de tous les liens sociaux » écrivait ce dernier dans un manifeste au titre significatif : *Ja oder Nein*³, et il ajoutait : « Tombe la tête des Rois, si le sang royal ainsi versé appelle sur les droits de l'homme l'attention des peuples. » C'est un sentiment analogue, qui, sous l'allusion à Schiller, inspire les vers que Fichte inscrit sur l'album de Bag-

1. Doctrine dont le germe apparaît dès les *Beiträge*, cf. p. 67, note, et qui s'épanouit à partir de la *Sittenlehre* 1798.

2. Fichte, *Zurückforderung*, S. W., VI, pp. 28-29.

3. PESTALOZZI, *Ja oder Nein* (S. Werke, éd. Seyffarth, Liegnitz, 1900), VIII, pp. 26, 49.

gesen ; de temps à autre le tyrannicide ou le régicide a du bon :

*Der Menschheit ist's, und ihren heiligen Rechten
Gedeihlich, wenn von Zeit zu Zeit
Timoleone für sie fehlen,
Und des Nicetas Tod ein Land vom Joch befreit ;
Damit das Scepter Volk sich nicht zu viel erlaube
Und wenigstens mit Mässigkeit
Die oft Selbst Räuber zeigen, raube
Und wenigstens sich tödbar glaube¹.*

Le républicanisme décidé et enflammé s'explique par l'ardeur d'un tempérament fier fortifié par une jeunesse austère et de pénibles épreuves. Fils d'un petit bonnetier de Rammenau, chargé de famille, Fichte est envoyé, grâce à son bienfaiteur M. de Miltitz, à l'École de Pforta, où malgré l'étroite discipline du collège, il parvient à se procurer les livres imprégnés de l'esprit nouveau, et se passionne pour Wieland, Goethe et surtout Lessing (spécialement les anti-Götze)². Étudiant en droit à Iéna, il perd son bienfaiteur et connaît la dure existence de précepteur dans diverses familles saxonnes. D'une orthodoxie douteuse, il se voit refuser les moyens de parvenir à l'état de pasteur, et tombe dans un état d'affreux dénuement. Il est sauvé par l'offre d'un préceptorat à Zurich ; quelque temps après, il part pour la Pologne comme précepteur chez une comtesse polonaise, dont il supporte les affronts avec dignité, et se retrouve à Königsberg, où il est venu pour voir Kant, dans une misère complète. Là encore, c'est à la dernière extrémité qu'il est tiré d'affaires, grâce à l'intervention de Kant, par la vente à un éditeur de son manuscrit de la *Kritik aller Offenbarung*. Traversant ainsi l'Allemagne du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest, il est témoin de la misère des paysans, plaignant leur sort et hostile à leurs oppresseurs. A Zurich, Lavater l'avait introduit dans une société d'élite,

1. 8 décembre 1793, Zürich ; HANS SCHULZ, *Fichtes Briefwechsel* (1930), I, p. 316 : « Pour l'humanité et ses droits sacrés, il y a profit lorsque de temps en temps des Timoléon combattent pour eux et que la mort d'un Nicetas délivre un pays de son joug. Et ainsi le sceptre ne s'en permettra pas trop à l'égard du peuple ; et du moins dans ses rapines, montrera-t-il cette modération dont souvent les brigands eux-mêmes donnent la preuve, et du moins se croira-t-il mortel ! » Comme le raconte PLUTARQUE (*Timoléon*), Timoléon avait vaincu et tué Niketas de Syracuse, tyran de Leontini [H. SCHULZ, *ibid.*].

2. Cf. X. LÉON, *op. cit.*, pp. 34 sqq.

où il rencontre en particulier Pestalozzi. Le centre de cette société était la maison du beau-frère de Klopstock, Rahn. Il s'éprend de sa fille Jeanne dont les sentiments démocrates sont très vifs. L'amour décuple chez Fichte ses sentiments naturels de justice et de liberté. Il suffit de feuilleter sa correspondance pour voir éclater à chaque page son état d'esprit républicain. C'est le mépris pour la reine Marie-Antoinette qu'il exprime brusquement à Mme Ott interdite¹. C'est la façon à la fois respectueuse et désinvolte avec laquelle il déclare à la noble Mme de Kippenfels qu'il n'a d'admiration que pour son esprit, son goût et son cœur, et non pour ses titres dus au hasard de sa naissance et qui lui sont communs avec d'autres². C'est son vif éloge du discours d'Édouard de Clauer (qu'il attribue à Merezoll) : « *Der Kreuzzug gegen die Franken, eine patriolische Rede, welche in der patriolischen Reichsversammlung gehalten — werden könnte. Nebst der Erklärung der Rechte des Menschens und des Bürgers Germanien 1791. Im zweyten Jahre der Freiheit.* » Ce discours d'un feu vraiment démosthénien pour prier les princes de maintenir la paix avec la France et convaincre les anticonstitutionnaires avérés, doit persuader quiconque a des oreilles pour entendre³. Quant à sa fiancée, elle estime que les violences révolutionnaires ne sont pas sans de bons effets sur l'attitude des nobles : « Tu trouverais Zurich semblable à elle-même, lui écrit-elle, à ce petit changement près que les grands sont beaucoup plus humbles depuis qu'ils ont vu par la Révolution française la façon terrible dont on s'est comporté avec eux. Est-ce que cela a eu aussi *de bons effets* en Allemagne ?⁴ » Et de Berne à son père : « On parle beaucoup français ici et il y souffle un air franchement aristocratique — qu'on laisse courir sans trop y faire attention — ... Les Français sont tenus ici pour une nation tellement méprisable qu'on ne sait quel nom leur donner pour exprimer ce mépris... Certes aucun homme raisonnable ne peut approuver beaucoup de leurs actions ; mais ces bonnes gens oublient seulement ce qui a conduit peu à peu ces hommes à de tels crimes et que les grands sont les premiers coupables⁵. »

1. 19 sept. 1889, Hans SCHULZ, *Fichtes Briefwechsel*, I, p. 28.

2. 11 juin 1790, *Ibid.*, p. 100.

3. 21 avril 1792, *ibid.*, pp. 225-226.

4. 6 août 1793, *ibid.*, p. 279.

5. 26 oct. 1793, *ibid.*, p. 303.

Aussi est-ce dans tous les domaines que Fichte espère une Révolution. Dans l'ordre littéraire, après avoir célébré ses auteurs favoris, Montaigne et Rousseau, Lessing, Wieland et Goethe, auxquels il ne refuse pas de joindre Bürger, Voss et Stolberg, il annonce la venue d'un âge d'or incomparable de la littérature allemande. « Celui qui écrivit à vingt ans *Les Brigands* sera vers la quarantaine notre Sophocle. » L'*Iphigénie* de Goethe prouve que les principes de Lessing peuvent être mis en pratique pour produire des chefs-d'œuvre. L'*Allemand a besoin de théories avant de créer des chefs-d'œuvre*, et le triomphe d'une philosophie plus profonde annonce la transformation totale des principes de l'art¹. Dans l'ordre religieux : « Sans doute, nos jeunes ecclésiastiques d'aujourd'hui, dont l'esprit est cultivé par l'étude de toutes sciences, ont des lumières et une connaissance rationnelle de la religion qu'on ne trouverait au même degré dans aucun autre pays d'Europe. Mais ils sont opprimés par une inquisition pire que celle d'Espagne ; et soit que la force leur manque tout à fait, soit qu'ils ne puissent se passer de leur place, tandis qu'on peut très bien se passer d'eux à cause du grand nombre d'ecclésiastiques, il plient sous le joug et font des hypocrites. Dans une pareille situation, une révolution est sans doute imminente ; mais quand ? et comment ?² ». Dans l'ordre social, il juge que les avantages obtenus par les paysans, grâce à leur soulèvement dans différents pays d'Allemagne, ne sont que « des palliatifs qui n'empêcheront pas le feu de reprendre deux fois plus fort »³. Dans l'ordre politique, dès 1788, dans les *Pensées au hasard d'une nuit d'insomnie*, il dénonce la corruption morale du temps présent, les contradictions et les absurdités des principes de gouvernement, des tribunaux, des lois, de la religion, l'orgueil pernicieux de la noblesse, etc. Il trouve trop faible le *Carl von Carlsberg* de Salzmann, et même aussi le *Leonard et Gertrude* de Pestalozzi⁴.

Mais la cristallisation de toutes ces tendances fut déterminée par la philosophie kantienne, dont l'influence chez Fichte était préparée par ses lectures de Rousseau. Kant rompt en effet avec la

1. 11 juin 1790, *ibid.*, p. 100.

2. 8 juin 1790, *ibid.*, I, p. 93.

3. 5 sept. 1790, *ibid.*, p. 129.

4. W. KABITZ, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W. L.*, Beilagen, 6. — X. LÉON, *op. cit.*, I, p.p 62-66.

doctrine leibnizo-lessingienne du progrès immanent, épanouissement sans douleur et inéluctable, et avec la conception de la spontanéité à laquelle il oppose une liberté proprement dite qui n'a plus rien de commun avec l'automatisme du tournebroche. Aussi la doctrine de l'histoire et du développement humains qu'il oppose dans les *Idées d'une histoire au point de vue cosmopolitique universel* à la doctrine herderienne des *Idées pour servir à l'histoire de l'humanité* est-elle beaucoup plus favorable au concept de révolution ; elle aperçoit en effet le progrès comme une conquête de la liberté militante, luttant contre la nature, et se réalisant par le moyen d'antagonismes où le choc continu et réciproque des passions sociales et insociables s'oriente peu à peu, sous la domination d'une loi supérieure et par la lente usure des guerres, vers un état de plénitude et d'équilibre où toutes les libertés se manifestent harmonieusement. En même temps la philosophie kantienne ne saurait témoigner de la même sereine impassibilité à l'égard des transformations politiques du moment : cet équilibre des libertés qui n'existe pas, Kant en réclame l'avènement. La notion même d'autonomie, qui est le fondement de la philosophie morale, par la notion d'une volonté à la fois législatrice et sujette de sa propre loi, reprend l'essentiel du concept de volonté générale. La critique de la liberté étend ainsi inéluctablement la critique de la science, à la critique des institutions politiques.

Toutefois, si la conception nouvelle de la liberté accorde à l'initiative humaine une part beaucoup plus grande dans la réalisation du progrès, il s'en faut que Kant soit favorable aux révolutions extérieures qui modifient brusquement la simple forme du pouvoir ; les vraies révolutions émanent d'une transformation profonde et interne de la pensée, elles vont du dedans au dehors. Une révolution peut amener la chute d'un despotisme naturel, elle peut mettre un terme à la tyrannie de l'avidité ou de l'ambition. Mais jamais elle ne peut produire une véritable réforme de la manière de penser, elle livre seulement la foule des hommes aveugles à la conduite de nouveaux préjugés¹. D'autre part, le renouvellement de la pensée ne peut se faire que petit à petit : « Le public ne peut arriver que lentement à la lumière². » Toute action précipitée risque de

1. *Was heisst Aufklärung* (W., I), p. 112.

2. *Ibid.*, p. 112.

compromettre le germe de la liberté naissante. En outre, la liberté absolue de penser, condition maîtresse de l'effort d'affranchissement, n'est possible que s'il existe dans l'État un pouvoir fort qu'elle ne saurait inquiéter. Enfin, ce n'est pas au peuple, mais au gouvernement qu'il appartient de prendre l'initiative des réformes. La liberté de pensée a pour objet d'éclairer l'esprit du souverain qui est amené par là à modifier les principes du gouvernement¹. Aussi Kant approuvera-t-il la Révolution française tant qu'elle semblera être conduite par le roi. Il la désapprouvera, lorsqu'elle se dressera contre lui. Il verra dans ses violences la preuve d'une insuffisante préparation des esprits et des volontés et aussi le gage de l'anarchie, car l'idée d'une résistance au chef de l'État est contraire au principe fondamental de toute constitution civile et par conséquent au commandement impérieux de la raison pratique². Si Kant apparaît donc comme infiniment plus hardi que les leibniziens au point de vue doctrinal, il laisse subsister en ce qui concerne l'action directe à peu près toute leur prudence et leur abstentionisme.

Ce n'est pas cette prudence qui enthousiasme Fichte, mais c'est l'appoint décisif que fournissent les principes de cette théorie à son besoin d'action. Ils lui apportent non point la révélation, mais la démonstration de la liberté. Sa raison fortifiée par l'*Éthique* de Spinoza avait jusqu'ici démenties exigences de son cœur (cf. *Aphorismen über Religion und Deismus*, 1790) et son *diclamen* implacable n'attait pas sans souffrances³. En tout cas elle réduisait la liberté à une illusion ; et comment — bien que Spinoza l'ait cru possible — justifier la liberté politique, si la liberté métaphysique et psychologique est un mythe ? Le premier fondement de la Révolution, c'est la certitude rationnelle de cette liberté fondamentale et de son caractère imprescriptible, puisque c'est au nom de leur *sentiment* de la liberté que les révolutionnaires, en disciples de Rousseau, prétendaient rebâtir avec la *raison* tout l'édifice de la société. Aussi la critique kantienne apporte-t-elle à Fichte une vraie délivrance : elle lui ouvre un monde nouveau, réconcilie son intelligence et son cœur ; lui rend la croyance à la liberté, et opère en lui une *révolution inconcevable* ; « si l'on admet le principe de la nécessité de toutes les actions humaines, il

1. *Zum ewigen Frieden*, appendice I (S. W. t. V), en part. note 1. de la p. 430.

2. *Über den Gemeinspruch...*, II, corollaire (S. W. t. V), pp. 392 et 394.

3. FICHTE, *Leben u. Briefwechsel* (2^e éd.), I, p. 58.

en résulte pour la société des conséquences fâcheuses, la corruption des classes supérieures vient en grande partie de lui »¹. En termes touchants, il s'excuse auprès d'Achelis et de sa fiancée d'avoir tenté de les entraîner dans son erreur : la ratiocination est exposée à des défaillances impossibles au sentiment. « Crois donc sans cesse à ton sentiment, quand bien même tu ne peux réfuter les sophistes, car ils doivent l'être et le sont, même lorsqu'ils ne peuvent comprendre la réfutation. » Aussi veut-il devenir le prédicateur de cette philosophie, la populariser, en la clarifiant et en la répandant par une éloquence pleine de force et de feu parce qu'elle jaillit du cœur².

Bien qu'incapable comme Reinhold de faire taire son intellect devant son cœur³, bien que voyant dans leur conciliation spéculative la condition première d'une action possible conformément aux exigences du sentiment, on doit remarquer que le premier effet de la révélation kantienne sur l'âme de Fichte n'est pas d'ordre spéculatif, mais d'ordre affectif et pratique. Le prix de la conciliation n'est pas en elle-même, mais dans l'action qu'elle autorise, dans l'apostolat moral et politique auquel elle ouvre la voie, dans le travail de rénovation individuelle et collective qu'elle permet d'instaurer. Aussi comprenons-nous que les premiers pressentiments de son système soient sortis ultérieurement, « comme une sorte de récompense », de l'effort qu'il accomplit pour appliquer à la justification de la Révolution la méthode et les critères de la philosophie kantienne : celle-ci est directement invoquée pour justifier le passage à l'action, et par là se trouvent étroitement confrontées ces deux œuvres de raison pure : « la Révolution copernicienne » qui crée un univers nouveau de vérité où l'homme redevient libre et autonome, et la Révolution française qui crée un univers nouveau de droit où l'homme reconquiert la liberté politique requise par l'autonomie. Ainsi chez Fichte le fait historique de la Révolution intervient comme facteur actif dans l'élaboration de son système philosophique, et en même temps, ce système sert de point d'appui pour la prédication politique et morale grâce à laquelle, sous la forme du nationalisme, il parviendra à faire pénétrer dans la réalité historique allemande une certaine part des doctrines révolutionnaires.

1. *Ibid.* (1^{re} éd. 1830), pp. 110, 144, 147.

2. *Fichtes Leben u. Briefwechsel* (1830), pp. 111 et 146.

3. Hans SCHULZ, *op. cit.*, I, p. 476.

*
*
*

C'est du conflit entre les écrivains et les autorités prussiennes à propos des édits du 9 juillet 1788 (édit de religion et édit de censure) rendus sous l'inspiration du pasteur Wollner, et restreignant la liberté de la presse, que naît le premier écrit politique de Fichte : l'*Appel aux princes pour la revendication de la liberté de penser*¹. Tout d'abord, Fichte avait résolu de prendre la défense des édits, paradoxe qui s'explique, comme l'a noté justement X. Léon², par son enthousiasme religieux, et son désir de défendre contre le rationalisme déiste de l'*Aufklärung* la vraie spiritualité et la vraie religiosité du Christianisme. La conviction religieuse qui lui a fait écrire *La Critique de toute révélation* est celle-là même qui le porte à s'associer à des mesures dirigées, à son sens, contre la philosophie destructrice de la foi. Mais coup sur coup, au nom de ces édits destinés à favoriser les enseignements du Christ, Fichte voit interdites la publication de sa *Critique de toute révélation* (janvier 1792) et celle de la deuxième partie de l'ouvrage de Kant sur la *Religion dans les limites de la pure raison* (juin 1792). La déception qu'il éprouve ne fait que porter son indignation au paroxysme, d'où son *Appel aux princes*, rédigé à la fin de l'année 1792 et paru au début de 1793.

Par la violence du ton, par l'ironie et les menaces qu'il renferme, cet *Appel* est un véritable écrit révolutionnaire. Il est en cela bien différent des traités kantiens. En 1784, dans l'opuscule *Was heisst Aufklärung*, et plus tard, en 1793, la même année que l'*Appel aux Princes*, dans la deuxième partie — dirigée contre Hobbes — du traité *Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Kant joignait à une défense énergique de la liberté d'opinion, un certain modérantisme : cette liberté était requise comme un moyen de réaliser le progrès sans révolution violente ; tout en respectant le mécanisme actuel de contrainte sociale, elle réagit sur les institutions politiques et sur la volonté des princes, et met en branle le mouvement interne de transformation. Si Kant considère qu'elle est la condition de l'affranchissement de

1. X. LÉON, *Fichte et son temps*, I, pp. 117-131.

2. *An die Bewohner der preussischen Staaten v. s. w. et Ideen zur Dedication an Preussens gereifte Bewohner*, deux fragments publiés et traduits par X. LÉON, *op. cit.*, pp. 119 sqq.

l'homme, de son accession à la majorité et à l'autonomie intellectuelle (*Sapere aude!*) sans lesquelles nulle véritable dignité humaine n'est possible ; s'il déclare que tout pacte destiné à retarder le progrès des « lumières » est un crime contre la nature humaine dont la destination originale consiste précisément en ce progrès, il voit dans l'existence d'un monarque puissant la meilleure garantie pour cette liberté, qu'une république, moins certaine de sa force, serait plus en peine d'assurer : « Celui là seul, qui, en même temps qu'il est lui-même éclairé et n'a pas peur de son ombre, a sous la main pour garant de la paix publique une armée nombreuse et parfaitement disciplinée, celui-là peut dire ce que n'oserait pas dire une république (*Freistaat*) : raisonnez tant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez, seulement obéissez.¹ » En 1793, Kant conçoit la liberté d'écrire comme le corollaire de l'inviolabilité du souverain et de l'illégitimité de toute révolution. Si le monarque ne peut être déposé par le peuple, en revanche le peuple a le droit inaliénable de l'éclairer : « Il faut en conséquence accorder au citoyen, et cela avec l'autorisation du souverain lui-même, la faculté de faire connaître publiquement ce qui dans les décrets de ce pouvoir lui semble être une injustice envers l'État. Car admettre que le souverain ne puisse pas même se tromper ou ignorer quelque chose, c'est en faire un être inspiré d'en haut et supérieur à l'humanité. La liberté d'écrire... voilà donc l'*unique palladium des droits du peuple*. » Vouloir lui enlever cette liberté, c'est enlever au souverain la possibilité de connaître des défauts qu'il corrigerait s'il en était instruit, c'est le mettre lui et la volonté générale qu'il incarne en contradiction avec lui-même².

D'accord avec Kant sur l'essentiel de la thèse, Fichte dégage celle-ci avec une netteté intransigeante ; il s'adresse aux peuples en magnifiant leur toute-puissance, et aux princes, avec hauteur, ironie et dédain. Ce n'est plus comme pour Kant dans la force des princes, mais dans la force du peuple que réside la garantie suprême des libertés humaines : « Ils sont passés, ô peuples ! ces temps de barbarie où l'on osait vous déclarer au nom de Dieu que vous êtes des troupeaux placés tout exprès sur la terre pour être des esclaves d'une

1. KANT, *Was heisst Aufklärung* (Sämmt. Werke, I), p. 118.

2. KANT, *Über den Gemeinspruch u. s. w.* (S. W. V), pp. 399-400.

douzaine de privilégiés... » Vous savez que vous n'êtes pas leur propriété, pas même celle de Dieu : *la liberté qu'il vous a donnée est un sceau qu'il a profondément gravé dans votre cœur et qui vous défend d'appartenir à tout autre qu'à vous-mêmes*¹... Ils ne se hasardent plus à dire qu'ils sont les plus forts et que la vie que vous vivez est une grâce qu'ils vous font. « *Vous avez appris que c'est vous qui êtes les plus forts et eux les plus faibles. Voilà ce qui leur a montré des exemples qui les font encore trembler.* » Vous ne les croirez pas davantage quand ils vous disent que vous êtes aveugles et ignorants, et qu'ils doivent vous guider paternellement², car ils ont montré de nos jours par des bévues que le plus simple d'entre vous n'eût pas commises qu'ils n'en savent pas plus que vous et se précipitent, et vous avec eux, dans le malheur parce qu'ils croient en savoir davantage. « *Osez donc demander au prince qui veut vous gouverner de quel droit il vous commande*³. »

Aussi la question est renversée : il ne s'agit plus de plaider en face du prince inviolable la légitimité de la liberté ; mais il s'agit en face d'une liberté inviolable de mettre en demeure le prince d'établir, s'il le faut, la légitimité de son pouvoir ; bien que la liberté de la presse soit posée comme le corollaire de l'inviolabilité du souverain (à tel point que Kant réclamait le bannissement ou la mort contre quiconque voudra soulever la question de l'origine du pouvoir suprême⁴), elle s'établit d'abord en démontrant le caractère précaire et dérivé du pouvoir suprême. Et le fait révolutionnaire est directement évoqué dans l'excellence de ses résultats : il a révélé la toute-puissance du peuple et a mis fin aux mensonges grâce auxquels les monarques limitaient d'imprescriptibles libertés.

La question *quid juris*, relative à la liberté de penser implique donc, loin de l'exclure, la question *quid juris*, relative au pouvoir des princes. C'est donc une *déduction*, à la manière de Kant — mais analogue aussi à celle de Rousseau — qui tranchera le problème.

1. Comparez avec ROUSSEAU, chap. I-IV du livre I du *Contrat social* (contre Grotius et Hobbes) ; MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, livre XV, chap. 2. — « Jamais un homme ne peut être la propriété d'un souverain », DIDEROT, *Pensées*.

2. « Il me semble que l'on a confondu les idées de père avec celles de roi. Peuples, ne permettez pas à vos prétendus maîtres de faire même le bien contre votre volonté générale. » DIDEROT, *Pensées* ; et ROUSSEAU, *Contrat*, L. I, chap. II.

3. FICHTE, *Zurückforderung der Denkfreiheit*, Werke VI, pp. 10-11.

4. KANT, *Rechtslehre*, Remarque générale sur les effets juridiques, etc., A (S. Werke, V) p. 152.

Ce n'est pas par droit de succession que le prince peut commander à l'homme, car celui-ci ne peut être ni légué, ni vendu, ni donné. Il a en effet une conscience morale, à laquelle il doit obéir, et il ne le peut que s'il est libre, c'est-à-dire soustrait à toute influence étrangère. L'homme doit donc disposer de lui-même, et il a *droit* à tout ce qui n'est pas défendu par la loi de sa conscience. Ce droit est *inaliénable*, lorsque sans lui l'action morale est impossible. Quant aux droits aliénables, ils ne peuvent être aliénés que par un échange que l'on appelle *contrat*. La société civile ne peut se fonder que sur un tel contrat librement consenti. Quand un membre n'observe pas son contrat, la société reçoit alors le droit de le contraindre à l'observer. De là vient le pouvoir exécutif, et celui-ci ne pouvant être exercé sans détriment par la société tout entière est délégué à plusieurs membres, ou à un seul lequel s'appelle prince.

La société ne peut déléguer au prince des droits qu'elle n'a pas elle-même ; elle ne peut donc lui déléguer le droit de limiter la liberté de penser, s'il est prouvé que l'État n'a pas ce droit¹.

Or la facilité de penser librement est ce qui distingue l'homme de la bête ; elle est de plus une condition de la volonté libre, donc de l'action morale. Elle constitue par conséquent un droit inaliénable qui ne saurait faire l'objet d'aucun renoncement pas contrat².

Mais, dira-t-on, il s'agit en l'espèce de limiter, non la faculté de penser librement, mais celle de communiquer librement les pensées, or ce droit paraît aliénable. Il n'en est rien pourtant, car c'est un droit inaliénable que d'user librement de tout ce qui peut servir à notre culture spirituelle et morale, et par conséquent de nous éclairer par la pensée d'autrui : or ce droit est impraticable, si autrui renonce à nous livrer sa pensée. La libre communication des pensées est donc un droit inaliénable qui ne peut être limité³.

Cette démonstration faite, il ne reste plus qu'à balayer la poussière des arguments occasionnels. Il s'agit, dira-t-on, d'empêcher de distribuer du « poison ». C'est supposer là, comme un axiome, que les philosophes sont des empoisonneurs et que les princes possèdent un critérium infaillible pour mettre en évidence leurs prétendues

1. FICHTE, *ibid.*, pp. 11-13.

2. « La liberté de publier ses pensées n'admet aucun privilège exclusif ; l'art de penser appartient de droit à toute la classe bipède des hommes ». DIDEROT.

3. FICHTE, *ibid.*, pp. 13-17.

erreurs. Et ces princes se moquent d'ailleurs bien de la vérité, ils veulent seulement assurer leur domination en asservissant les pensées, après avoir opprimé les corps. La volonté de l'État et du prince décideraient de la vérité comme leur estampille de contrôle garantit l'or et l'argent. Mais alors il y aurait autant de vérités que de risques. L'État ne saurait donc juger de la vérité; et un tel droit ne saurait lui être accordé par contrat, car limiter dans l'homme la liberté de son intelligence, c'est limiter en lui l'humanité et détruire sa moralité¹. Les Princes répondront qu'ils ont enlevé pour leur bien à leur sujets la liberté de penser « comme on enlève à des enfants un jouet dangereux »; et ils attestent comme exemples les sanglants désordres de la Révolution française. Mais le despotisme et le fanatisme, réunis comme de coutume, ont donné à ce même peuple des fêtes encore plus sanglantes, et les désordres que l'on déplore aujourd'hui sont les conséquences, non de la liberté de penser, mais du long esclavage qui avait précédemment pesé sur les esprits. Au contraire, la raison et l'histoire prouvent que seule la liberté de penser peut fonder et assurer le bien des États².

Au surplus, ce n'est pas de bonheur qu'il s'agit, et nous ne devons nulle reconnaissance aux princes pour le bien-être matériel qu'ils nous procureraient. Tous ces biens en effet n'ont quelque valeur aux yeux de l'être raisonnable que comme instruments de notre activité ou comme un but rapproché. Notre unique bonheur sur cette terre, — si toutefois c'est le bonheur, — c'est une spontanéité libre et sans obstacles, une activité émanant de notre propre force et poursuivant des fins qui lui sont propres, sous la condition du travail, de la pensée, de l'effort. Nous pensons donc nous aussi, tout comme les Princes, mais d'une autre façon, que notre récompense est dans un autre monde. Mais ce n'est pas comme ils nous le disent la récompense de nos vertus passives, de notre *résignation*, et ce n'est pas un monde aussi séparé qu'ils le prétendent de celui dans lequel actuellement nous vivons. Nous y avons dès ici-bas droit de cité, nous en portons déjà le titre, gravé dans notre cœur, par notre liberté. Aussi nous refusons-nous à le laisser ravir par les princes. « Dans ce monde supérieur les fruits de notre *activité*, non de notre *passivité* sont dès à

1. FICHTE, *ibid.*, pp. 17-25.

2. *Ibid.*, pp. 25-28.

présent mis en réserve ; ils y mûrissent à un soleil plus doux que celui de ce climat. Permettez que nous nous préparions ici à en jouir par un travail assidu¹. »

Il faut donc repousser comme la cause première de toutes nos misères, ce préjugé que la destination du prince est de veiller à notre bonheur, qu'il sait ce qui peut l'assurer et que nous devons le suivre les yeux fermés. Il ne faut pas le laisser passer la corde au cou de l'humanité en s'écriant comme le bourreau à Don Carlos : « Allons *lais-toi*, tout cela est pour ton bien. » Le Prince en effet n'est pas notre Dieu et nous attendons de lui, non le bonheur, mais la justice. Sa mission, c'est de défendre les droits de l'humanité ; il n'a donc aucun droit sur notre liberté de penser, mais il a le devoir de la respecter et de la faire respecter².

C'est de cette mission que les Princes tirent tout le respect qu'on peut leur accorder à eux-mêmes : « Savez-vous à qui s'adressent nos profondes révérences, notre attitude respectueuse, notre humble ton ? Au représentant de la société, non pas à vous. Revêtez un homme de paille de votre habillement royal, placez votre sceptre dans la main de ce mannequin, asseyez-le sur le trône et laissez-nous devant lui. Pensez-vous que nous remarquerons l'absence de ce souffle invisible qui ne doit émaner que de votre royale personne ? que notre échine sera moins flexible, notre attitude moins respectueuse, nos paroles moins timides ? Ne vous est-il donc jamais arrivé de vous demander ce que vous devez à vous-mêmes de ce respect qu'on vous témoigne et comment on vous traiterait si vous n'étiez qu'un de nous ?... Nous savons bien que vous êtes nos égaux dans le monde des esprits et que la vérité n'est pas plus sanctifiée par le respect du plus puissant souverain que par l'hommage du dernier homme du peuple ; que ce n'est pas elle d'ailleurs, mais vous-mêmes

1. FICHTE, *ibid.*, pp. 28-29. — Comparez avec WIELAND (*Videan consules ne quid detrimenti republica capiat*, janvier 1792). On ne saurait trop le répéter... maintenant l'humanité en Europe est majeure. Elle ne se laisse plus endormir avec des contes et des chansons de nourrice... Les abus, les souffrances, les oppressions que l'on supportait jadis en gémissant et murmurant, mais qu'on supportait parce qu'on croyait machinalement que les choses ne pouvaient être autrement, on commence à les trouver insupportables, on cherche s'il ne serait point possible de se libérer et on pressent la possibilité de s'aider soi-même si on était trompé dans la confiance qu'on met encore en ceux qui devraient prendre l'initiative du mouvement. »

2. *Ibid.*, Vorrede, p. 9.

que vous honorez par votre soumission ; et pourtant, nous sommes toujours assez disposés — et beaucoup parmi nous le sont toujours — à croire qu'une vérité emprunte un nouveau lustre à l'éclat de celui qui lui rend hommage. Rendez cette opinion utile jusqu'à ce qu'elle disparaisse ; faites croire à vos peuples qu'il y a encore quelque chose de plus sublime que vous et qu'il y a des lois encore plus élevées que les vôtres. Inclinez-vous avec eux devant ces lois et ils éprouveront pour elles et pour vous un respect plus profond¹. »

Les pires ennemis des princes sont donc les courtisans qui leur conseillent d'empêcher le progrès des lumières ; ils semblent convenir que les prétentions de leurs maîtres sont de telle nature qu'elles ne sauraient tenir devant leur éclat. « Ceux qui au contraire vous conseillent de les répandre estiment vos droits tellement fondés qu'aucune lumière ne peut leur nuire². »

Or c'est dans le respect des lumières que les princes réussissent le mieux à fonder leur propre sécurité. « L'humanité devait être malheureuse, s'écrie Fichte dans un langage qui rappelle celui de Lessing, mais elle ne devait pas le rester. » Le progrès est en effet la loi imprescriptible de l'humanité, et il s'opère soit avec lenteur, d'une façon solide — soit par bonds violents, d'une façon révolutionnaire et précaire. Il est impossible d'arrêter ce progrès, car l'homme ne renoncera jamais à vouloir sortir de sa misère ; et si on l'essayait on risquerait d'engendrer des drames terribles dans le genre de celui qui nous a été donné de nos jours (la Révolution)³. Or le gage de ce progrès c'est la liberté de pensée, c'est pourquoi : « Vous pouvez tout livrer, ô peuples ! oui tout, pourvu que vous n'abdiquiez pas la liberté de penser. Continuez d'envoyez vos fils à la guerre pour se couper la gorge en de sauvages combats, avec des hommes qui ne les ont jamais offensés, ou pour être dévorés par les maladies contagieuses, ou si vous l'aimez mieux, pour ramener l'ennemi, comme un paisible butin, dans vos paisibles demeures ; continuez d'arracher de

1. FICHTE, *Zurückforderung*, pp. 30-31.

2. *Ibid.*, pp. 34-35, comparer avec KLOPSTOCK, ode *Guerre de la liberté* (avril 1792) (au duc de Brunswick) : « N'interrogez pas les courtisans ni les privilégiés de naissance dont le sang coule pour vous dans les batailles. Interrogez ceux par qui luit le soc de la charrue et le commun de l'armée dont le sang non plus n'est pas de l'eau. Et apprenez par leurs réponses loyales ou leur silence ce qu'il voient dans la cendre. Mais vous les méprisez. »

3. *Ibid.*, Vorrede, p. 5.

la bouche de votre enfant affamé votre dernier morceau de pain pour le donner au chien du favori ; — donnez, oui donnez tout ; mais gardez seulement ce *céleste palladium de l'humanité*, ce gage qui nous promet un autre sort que celui de souffrir, de tout supporter, d'être écrasés à jamais !¹ »

Plusieurs points sont à retenir dans ce pamphlet véhément. Tout d'abord, l'enseignement directement tiré du fait révolutionnaire considéré en lui-même : la force physique du peuple est affirmée sans conteste devant la faiblesse absolue du prince. Ce fait, établi par la Révolution, est excellent et tutélaire. Il suffit à frapper les princes de paralysie et à mettre fin aux abus : « Ils n'oseront plus..., etc ! » Mais ce fait n'a pu devenir un fait que parce que cette force physique populaire est soutenue par une force morale supérieure. Le Prince, en effet, tenait toute sa force apparente des *préjugés* : préjugés du droit divin, auquel se relie les préjugés de la sagesse inspirée et supérieure du Prince, de son rôle providentiel, paternel, du droit de propriété qu'il a sur son peuple, etc. La thèse soutenue par Kant que le Prince est « un homme comme un autre », s'affirme ici avec d'autant plus d'intransigeance que le dogme, conservé par Kant, de l'inviolabilité du pouvoir suprême dont le droit divin n'était que l'expression paraît déjà ici au moins implicitement détruit.

D'autre part, puisque le triomphe de la force réelle du peuple a été conditionné par la destruction de préjugés contraires à la morale, cela implique que la Révolution est entièrement légitime. Sans doute, si la loi du progrès est imprescriptible et divine, il n'est pas nécessaire, ni même souhaitable qu'au lieu de se faire par un mouvement insensible, d'une façon telle que jamais une de ses conquêtes ne puisse se trouver brusquement remise en question, — il se fasse par bonds violents et discontinus. Mais c'est surtout parce que les conquêtes acquises par là sont plus précaires, que cette forme révolutionnaire doit être écartée, tandis que par ailleurs la résistance injuste opposée au progrès explique et justifie le caractère explosif qu'il prend alors inéluctablement.

Enfin, la pensée politique paraît déjà liée d'une façon consubstantielle à la pensée philosophique naissante. Tout d'abord elle se

1. *Ibid.*, pp. 7-8.

fonde sur une « déduction ». Comme chez Rousseau et chez Kant, le système des droits est tout entier fondé sur la conscience ; la politique, au sens le plus général du terme, est dominée par la morale ; la « légitimité » du droit ici en question a un double sens : légitimité morale (ce qui est requis par la conscience) — légitimité transcendente (ce qui est déduit soit comme étant un des éléments fondamentaux *a priori* de l'esprit humain, théoriquement ou pratiquement considéré, soit comme requis *a priori* par la possibilité de cet élément). Toutefois cette déduction reste strictement kantienne, car contrairement à une tendance qui se fera jour chez Fichte plus tard, et en accord avec les thèses de Rousseau et de la Révolution, l'autonomie de la communauté paraît encore se tirer entièrement de l'autonomie préalable des individus rationnels qui la constituent. De plus, bien que le *droit* de penser librement soit décrit déjà comme *instrument* nécessaire du progrès de l'humanité, ce caractère instrumental du droit par rapport à la morale n'apparaît pas dans la déduction comme il apparaîtra plus tard (par exemple dans la *Sittenlehre* de 1798). Dans cette déduction en effet, tout droit inaliénable reste seulement le *ce sans quoi* la morale serait impossible, sans se fonder exclusivement sur la détermination positive du *ce par quoi* elle se réalise. Pourtant deux idées essentielles de la métaphysique fichtéenne sont déjà affirmées : 1^o la reconnaissance comme valeur ou fin absolue d'une spontanéité libre et sans obstacle, activité émanant de notre propre force, poursuivant des fins qui lui sont propres et par rapport à laquelle tous les biens ne sont que des instruments ; 2^o l'existence d'un monde supra-sensible — moins séparé du nôtre que les princes le croient — auquel nous appartenons de par notre liberté morale « où les fruits de notre *activité*, et non de notre *passivité*, sont dès à présent mis en réserve ; ils y mûrissent à un soleil plus doux que celui de ce climat ». Le développement de ce dernier thème conduira à la philosophie religieuse de Fichte telle qu'elle se manifestera lors de la *Querelle de l'athéisme* ; mais il se liera à un certain mysticisme de la communauté qui transportera en elle le fondement de l'autonomie antérieurement posé dans la tendance absolue du moi fini en général. Par ce transfert, le principe métaphysique de la communauté politique cessera d'être congu par Fichte à la façon de Rousseau et des hommes de 93, bien que cette transformation de la théorie n'entraîne nullement Fichte à renier si peu

que ce soit l'idéal de liberté et d'égalité politiques qui fait de lui un disciple toujours fidèle de la Révolution française.

* * *

La question de la légitimité de la Révolution implicitement posée et résolue par l'affirmative dans l'*Appel aux princes*, va se trouver posée de façon explicite et catégorique dans les *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* (1793). Fichte se lançait dans la controverse révolutionnaire à un moment où celle-ci devenait particulièrement dangereuse, car si tout d'abord les événements de France avaient été commentés avec sympathie, voire avec enthousiasme (par Klein, Friedrich Schulz, etc.¹), les excès de la Terreur avaient suscité partout un mouvement d'effroi et d'indignation, en même temps qu'une réaction des princes² ; le pamphlet de Burke (*Reflexions on the french Revolution*, fin de 1790) avait conquis des adeptes dans toute l'Europe.

En Allemagne, Guillaume Rehberg, secrétaire intime de la chancellerie de Hanovre, s'inspire de ce modèle, et publie en 1793 des *Recherches sur la Révolution française, avec un compte rendu critique des ouvrages les plus remarquables parus en France à ce sujet*³. Pour porter un jugement solide sur la Révolution, il suffit selon Rehberg d'examiner les principes rationnels qui ont été placés à son fondement ; si l'on démontre leur fausseté, on démontrera du même coup son illégitimité. Le principe des révolutionnaires consiste, conformément aux thèses de Turgot et de Rousseau, à fonder la société sur la raison, et à voir en elle le résultat d'une nécessité morale. Mais il faut alors supposer une humanité dont tous les membres seraient de pures raisons dénuées de passion, chimère qui conduit à bannir toute autorité, tout respect des chefs, tout sentiment du devoir et qui en fait met l'État à la merci des passions déchaînées du peuple. Le droit de changer de constitution n'est donc pas un droit inaliénable du peuple. De même la propriété ne peut se fonder sur

1. Cf. X. LÉON, *op. cit.*, I, pp. 174 sqq.

2. Sur cette réaction, cf. *La Révolution française* (Paris, 1930), par G. LEFEBVRE, R. GUYOT, P. SAGNAC, pp. 190 sqq.

3. X. LÉON en donne un excellent compte rendu dans *Fichte et son temps*, pp. 176 sqq.

l'usage de notre liberté, la propriété porte sur la matière des choses, tandis que l'usage de la liberté ne fait que façonner les choses et ne peut porter que sur leur forme. Personne en droit naturel n'étant propriétaire de la matière, n'est propriétaire du sol qui revient donc à l'État, de qui seul nous pouvons le tenir. Enfin l'idée de liberté métaphysique est trop idéale pour pouvoir être appliquée à la politique. L'égalité n'est pas mieux justifiée, elle n'existe chez tous les hommes que dans leur rapport avec Dieu. Elle n'a jamais existé et n'existera jamais dans aucun État, au point de vue civil, les États ayant une origine empirique et historique et non point une origine rationnelle. En outre, la Révolution ne saurait se justifier sous le prétexte qu'elle a été faite par le peuple entier, car celui-ci n'a jamais pu manifester sa volonté, et ensuite la foule des ignorants ne saurait jamais décider de ce qu'elle ne sait pas. La Révolution a bien pu être désirée par quelques mécontents, mais non par la foule des gens obscurs à qui on n'a pas demandé leur avis. Quant à la suppression des privilèges de l'Église, elle résulte de la philosophie athée du XVIII^e siècle ; et, en tout cas, une sage alliance du trône et de l'autel est préférable à la séparation de l'Église et de l'État. Si les privilèges de la noblesse n'ont plus de fondement juridique, depuis que celle-ci n'assume plus le rôle de défense militaire qu'elle avait au temps de la féodalité, l'avantage de l'État serait la création d'une nouvelle noblesse fondée sur le mérite, noblesse dont les titres ne sauraient jamais valoir ceux de l'ancienne, qui était seule la noblesse de droit. Quant à la confiscation des biens sans compensation, elle est une iniquité surtout à l'égard des religieux qui, étant donné leur état contemplatif, leurs œuvres et la volonté des testateurs, ne pouvaient être dépouillés sans violation de ces droits de l'homme invoqués par la Révolution.

A ce réquisitoire, répondent les *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*.

Dès les premières lignes s'affirme l'implication si remarquable chez Fichte du problème politique et des problèmes philosophiques : « La Révolution intéresse l'humanité tout entière... car elle me semble un riche tableau sur ce grand texte : les droits de l'homme et la dignité de l'homme. » En des termes qui rappellent à la fois ceux de Leibniz, de Lessing et de Kant, et qui annoncent la future « histoire pragmatique de l'être rationnel », Fichte aperçoit la

Révolution comme un des moments capitaux de cette pédagogie divine immanente par laquelle l'humanité s'instruit de ses richesses profondes, au moyen des expériences qu'elle a instituées : « Tous les événements de ce monde me paraissent des tableaux instructifs que le grand Instituteur de l'humanité expose devant elle, afin qu'elle y apprenne ce qu'elle a besoin de savoir [Lessing]. Non qu'elle l'apprenne d'eux : nous ne trouvons jamais dans l'histoire du monde *que ce que nous y avons mis d'abord nous-mêmes* [Kant]; mais, en s'appliquant à juger les événements réels, elle tire plus aisément d'elle-même les trésors qu'elle recèle [Leibniz]¹. »

Toutefois cet enseignement de la liberté ne doit pas être réservé à un petit nombre d'élus. C'est un bien qui doit être commun à l'humanité, comme l'air et la lumière. Il doit être populaire, et par là s'explique le caractère non systématique de l'ouvrage et aussi son style. Ainsi naîtront ces temps nouveaux dont l'avènement est certain : « J'en ai pour garant cette étincelle divine qui brille en nos cœurs. » Si l'on ne veut pas que cet avènement se fasse dans la violence, que liberté et licence soient confondues, « il est temps de faire connaître au peuple la liberté », car le seul moyen d'empêcher les révolutions violentes, « c'est de l'instruire solidement de ses droits et de ses devoirs. La Révolution française nous fournit à cet égard des indications et des couleurs propres à rendre le tableau éclatant pour les yeux les plus faibles ; une autre révolution, incomparablement plus importante, que je n'ai pas besoin ici de désigner autrement, nous en a fourni la matière² ».

Cette autre révolution, c'est celle que Fichte annonçait à Achelis, c'est la révolution kantienne, intérieure à l'esprit humain. Elle seule en effet est capable d'enseigner au peuple la liberté, car elle seule est capable de l'élever au-dessus de lui-même, c'est-à-dire *au-dessus de l'expérience* qui ne nous montre que des enfants, des esclaves enchaînés ou des hommes de tous les jours : elle seule le met en état de juger ce que peut l'homme. La Révolution française ne peut donc instruire qu'à la lumière de la Révolution intérieure que la philosophie a subie ; l'expérience historique qu'elle constitue n'a de pouvoir éducateur que si elle nous renvoie à une

1. *Beiträge* (Werke, VI), p. 39.

2. *Op. cit.*, p. 40-41.

raison supra-empirique seule capable de lui conférer une valeur d'exemple, parce que seule capable de nous fournir le moyen de la *critiquer* et de la juger. Elle ne se soutiendra et n'acquerra toute sa puissance d'irrésistible expansion que lorsque la doctrine de Rousseau qu'elle réalise sera définitivement fondée dans un système du savoir humain, entrepris par Kant et que vont achever de jeunes disciples. « Vos forces sont-elles la mesure des *forces humaines en général* ? Avez-vous jamais entendu frémir l'aile du génie ?... Rousseau que vous ne vous lassez pas d'appeler un rêveur au moment même où ses rêves se réalisent sous vos yeux, eut beaucoup trop de ménagements pour vous, ô empiriques ! ce fut sa faute. On vous parlera tout autrement qu'il ne vous parlait. Sous vos yeux, et je puis ajouter, à votre honte, si vous ne le savez pas encore, l'esprit humain réveillé par Rousseau a accompli une œuvre que vous auriez déclarée de toutes les choses impossibles la plus impossible, si vous aviez été capables d'en concevoir l'idée : il s'est mesuré lui-même [Kant]. Pendant que vous épluchez encore les mots du texte ; pendant que vous ne remarquez rien, ne pressentez rien, pendant que vous vous affublez comme d'une peau de lion de deux ou trois lambeaux détachés de l'œuvre entière ; pendant qu'en toute innocence et en toute simplicité, vous en pensez suivre les principes, alors que vous y commettez les bévues les plus grossières ; pendant ce temps là, peut-être des hommes jeunes et pleins de force se nourrissent de l'esprit qui l'anime, pressentent l'influence qu'elle exercera sur le système de l'esprit humain dans toutes ses parties et toute cette création nouvelle de la pensée humaine qu'elle opérera et qu'ils montreront un jour¹. »

Aussi, la préoccupation de Fichte est double. En même temps qu'un travail de critique concernant les conditions d'un jugement valable sur la Révolution, il poursuit déjà une action pratique, c'est-à-dire, par l'intermédiaire de ce jugement, une prédication de la liberté. En outre, cette prédication enveloppe une *philosophie* de la liberté, car elle n'est point possible sans la conviction de posséder la vérité : « Tant que tu ne te formeras pas à cet amour de la vérité pour elle-même, tu ne seras bon à rien ; car cet amour est la première préparation à celui de la justice pour elle-même ; il

1. *Ibid.*, pp. 71-72.

est le premier pas vers la pureté de caractère : ne te vante pas de la posséder tant que tu n'as point fait ce pas¹. » Or, cette philosophie, c'est la *Wissenschaftslehre*, système du savoir humain par lequel le sentiment de la liberté (Rousseau) est rationnellement confirmé par la réalité de son objet, grâce auquel l'homme peut se hausser au-dessus de son état empirique, c'est-à-dire de sa servitude.

Dès l'origine, *Révolution* et *Doctrine de la science*, fait historique et conscience de l'Idée apparaissent étroitement unis, comme deux aspects externe et interne d'une même liberté qu'ils aident chacun à révéler et à promouvoir.

Comment Fichte réalise-t-il son dessein ?

Il n'a pas à faire œuvre d'historien, à établir des faits, mais à les juger. Le point de vue du jugement est ici la *légitimité* et non la *sagesse* de la Révolution (se demander en effet si un peuple a le droit de changer sa Constitution, c'est une tout autre question que de se demander si les moyens employés pour le but proposé ont été les meilleurs. Le principe du jugement ne peut reposer que sur des principes éternels dépassant l'expérience et ayant une valeur indépendante d'elle, car il s'agit de droit, non de fait. Prendre comme principe le succès d'une cause (le même est grand homme ou criminel, suivant son succès ou son échec)², c'est récuser ces principes éternels et renier l'humanité. Reconnaître ces principes et s'obstiner à demander son critère à l'expérience, c'est convertir en principes des préjugés issus d'erreurs involontaires ou propagées à dessein par l'esprit d'oppression, dues au hasard, à l'habitude, à la tradition, etc. Quant au témoignage de l'histoire — outre que le fait ne peut jamais régler le droit — il varie selon les siècles, la connaissance historique de chaque individu, il nous laisse sans loi pour les périodes primitives où cesse l'expérience antérieure. La méthode kantienne et *a priori* est donc très qualifiée en l'espèce ; critère de la légitimité, la loi morale le sera ici de la Révolution, comme elle l'a été pour la révélation dans la *Kritik aller Offenbarung*. Ainsi se trouve radicalement écartée la méthode de Rehberg.

Cette loi qui ne dérive pas des faits et qui permet de les juger ne peut être découverte que dans notre *Moi* (*Selbst*), non certes

1. *Ibid.*, p. 42.

2. C'était le critérium que Kant reprochait à Achenwald d'avoir appliqué à son insu (KANT, *Über den Gemeinspruch*, II, corollaire (S. W., V), p. 396).

dans le moi empirique qui est une addition étrangère, mais dans sa forme *pure* et *originnaire*, en dehors de toute expérience. Cette forme pure, nous ne pouvons la trouver que dans la loi du devoir, qui, seule en nous, contredit à la nature de l'expérience. Nous allons de cette loi comme fait (*Tatsache*) à la forme originnaire de notre moi et de celle-ci derechef au fait de la manifestation de la loi, comme on va de l'effet à sa cause et *vice versa*. Fichte n'aura plus qu'à concevoir que la cause du fait (*Tatsache*) ne peut elle-même être un fait, pour découvrir le principe de sa *Wissenschaftslehre*, c'est-à-dire le Moi pur comme action (*Tathandlung*). Nous discernons dès maintenant la « récompense » dont il parle dans sa lettre d'avril 1795, citée plus haut. Quoi qu'il en soit, cette forme immuable du moi exige que s'accordent avec elle les formes changeantes que ce moi revêt dans l'expérience. De là résulte le commandement moral et se déduisent, comme on l'a vu dans la *Zurückforderung*, droits inaliénables et droits aliénables.

Si l'on veut en outre se prononcer sur la *sagesse* de la Révolution on pourra faire intervenir une connaissance expérimentale de l'âme humaine, non point fondée sur l'étude des différences introduites par le siècle, le climat, les occupations, etc. (Montesquieu, Voltaire), ce sont là des différences insignifiantes que le progrès de la civilisation tend à effacer, mais sur l'observation du cœur humain. L'histoire ne fera que compléter cette observation en nous apportant ce que l'expérience quotidienne ne nous apprend pas, c'est-à-dire ce que peuvent les âmes privilégiées dans des circonstances extraordinaires. Et Fichte termine son développement par une invocation au *Droit* qui rappelle celle de Kant au *Devoir* dans la *Critique de la raison pratique*, et celle de Rousseau à la *Conscience* dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* : « O heiliger Recht... Siegel der Gottheit an unserer Stirn... u. s. w.¹ »

Un peuple en général a-t-il donc le droit de changer sa constitution politique ?

Comme l'a dit Rousseau, en droit, sinon en fait, une société se fonde sur un libre contrat portant sur les droits aliénables. Un peuple, de toute évidence, peut donc légitimement changer sa constitution, puisque celle-ci résulte de la volonté des contractants.

1. *Ibid.*, pp. 47-76.

et que cette volonté peut changer. L'immutabilité ne saurait être admise comme une condition de ce contrat, car elle serait contraire à la destination que la loi morale assigne à l'humanité, c'est-à-dire au *progrès de la culture* vers la liberté, à l'éducation progressive de la sensibilité par la raison, en vue de l'assujettissement toujours plus étroit de la première à la seconde. Puisque le Moi pur est la fin en soi à l'égard duquel le moi sensible n'est qu'instrument, toutes les constitutions contraires à cette fin et à la culture qu'elle requiert, non seulement peuvent, mais *doivent* être changées. C'est le cas, par exemple, des monarchies absolues, qui tendent au dedans à la souveraineté illimitée, au dehors à une monarchie universelle dont la réalisation n'est entravée que par un équilibre précaire des forces, générateur de guerres où l'humanité se déchire¹. Mais une constitution qui poursuivrait la culture de la liberté par les moyens les plus sûrs, doit, elle aussi, changer, car, au fur et à mesure qu'elle réalise la fin dernière, se desserre nécessairement la contrainte qu'elle fait peser sur les citoyens. Mais au lieu d'avoir à *être changée*, elle *se change* d'elle-même : « Si les moyens convenables avaient été réellement choisis, l'humanité se rapprocherait peu à peu de son grand but ; chacun de ses membres deviendrait de plus en plus libre, et les moyens dont les buts seraient atteints n'aurait plus d'usage. Dans le mécanisme d'une telle constitution politique, chaque rouage s'arrêterait et serait supprimé à son tour puisque celui qu'il mettrait directement en mouvement commencerait à se mouvoir par sa propre force. Si le but final pouvait jamais être parfaitement atteint, il n'y aurait plus besoin de constitution politique. La loi universelle de la raison réunirait tous les hommes dans une parfaite harmonie de sentiments, et nulle autre loi n'aurait plus à veiller sur leurs actes². » Par cette liaison de la *constitution politique* au concept kantien du *règne des fins* grâce au concept du *progrès de la liberté*, nous voyons s'ébaucher un concept très particulier à Fichte, celui du *Notstaat*, qui est uni à l'idée de pacification universelle.

Ainsi, la clause qui déclarerait le contrat social immuable serait en contradiction flagrante avec l'esprit même de l'humanité. Elle

1. *Ibid.*, pp. 91-101.

2. *Ibid.*, p. 102.

impliquerait l'engagement suivant : « Je m'engage à n'être plus un homme et autant qu'il dépendra de moi à ne pas souffrir que quelqu'un le soit. Je me contente du rang d'animal savant¹. »

Mais si la clause d'immutabilité rend le contrat impossible dans sa matière, elle le rend impossible également dans sa forme. Tous ont promis de ne pas changer, mais si la volonté de tous change, qui pourrait avoir le droit de s'y opposer ? En effet, il n'y a plus ici deux personnes distinctes liées par un contrat, mais une seule, le peuple, si bien qu'un tel contrat est formellement inexistant, la forme du contrat impliquant la dualité des contractants. Il subsisterait pourtant, dira-t-on, si l'unanimité ne se fait pas sur ce point, et en fait elle ne saurait jamais se réaliser². Mais les individus n'ont-ils pas toujours le droit de mettre fin au contrat qui les lie ? Dans le contrat social, tous ont donné à tous un droit sur eux-mêmes et l'exécution réelle des engagements réciproques a témoigné de la bonne foi de chacun. Toutefois dès que la volonté de l'un d'eux se modifie, il cesse, aux yeux du tribunal invisible qui juge les consciences, d'être soumis au contrat : lui-même et l'État cessent alors d'avoir des droits réciproques l'un sur l'autre. Il suffit à l'individu de manifester le changement de sa volonté soit par une déclaration publique, soit en cessant de fournir son contingent et en se dérochant, en cas de contravention, à la peine légale³. L'État et l'individu sont alors retournés l'un par rapport à l'autre au simple état de nature et la seule loi qui leur est commune c'est la loi morale. De par cette loi, peuvent seules être réclamées, au cas où l'une des deux parties n'exécute pas la promesse, la reprise du produit de l'exécution et la réparation des dommages. Mais le cas ne se pose pas ici : « Vous avez fait jusqu'à présent pour moi ce que vous deviez ; moi de même. A partir de ce moment, vous ne faites plus rien ni moi non plus. Il y a parité entre nous, nous sommes quittes. » On n'a pas à arguer des grands bienfaits

1. *Ibid.*, p. 103.

2. *Ibid.*, pp. 108-110.

3. *Ibid.*, pp. 111-115. Quiconque est puni, peut raisonnablement échapper à la punition, s'il sort de l'État, car la punition n'est fondée que tant que subsiste le contrat qui l'autorise. C'est pourquoi la peine de mort pour les infractions civiles est une abomination. Elle n'est supportable que lorsqu'il s'agit d'atteintes aux droits inaliénables qui ont une valeur absolue indépendante de tout contrat. Note de la p. 115. — Selon Rousseau, la résidence dans le pays implique l'obéissance aux lois. Cf. *Contrat social*, livre II, chap. V, p. 174, et IV, chap. II, p. 290.

dont je suis redevable à la constitution que je renie, puisque, en vertu de cette constitution, ils me revenaient de droit tant que je lui restais soumis. Au surplus, les écrivains qui nous pressent le plus de ne pas crucifier notre bonne mère avec la culture que nous lui devons, sont précisément ceux qui ironisent le plus sur la confusion entre la morale et la politique¹.

Cette affirmation selon laquelle nous devons des restitutions à l'État est un sophisme. Elle repose sur cette opinion que nous tiendrions de lui des biens essentiels comme la propriété en général et la culture de l'esprit. Mais c'est là une erreur.

En effet, étant libres, nous sommes originairement *notre* propriété à nous-mêmes. Il y a donc en nous un propriétaire : le Moi pur, la raison, et une propriété, c'est-à-dire la sensibilité et toutes les facultés spirituelles et corporelles qui sont l'instrument de la raison. Les choses autour de nous ne sont pas leur propriété à elles-mêmes, car elles ne sont pas libres. Or la loi de la raison ne nous défend pas d'employer, comme moyens pour nos fins, les choses qui ne s'appartiennent pas à elles-mêmes ni de les rendre propres à nous servir de moyens. Nous avons donc le droit d'appliquer nos forces à ces choses, et quand nous avons donné à une chose la forme d'un moyen pour nos fins, aucun être ne peut l'employer sans dépenser pour lui le produit de nos forces et par conséquent nos forces elles-mêmes qui sont originairement notre propriété, ou bien sans détruire cette forme, c'est-à-dire sans suspendre nos forces dans leur libre action. Or la loi morale défend à tout être raisonnable de détruire le libre produit d'un agent libre. Nous avons donc le droit d'exclure tous les autres de l'usage d'une chose que nous avons façonnée au moyen de nos facultés et à laquelle nous avons donné notre forme. Le droit s'appelle dans les choses, *propriété*. Il ne provient donc pas de l'État. Rehberg soutient, il est vrai, que la forme suppose une matière, sur laquelle je n'ai originairement aucun droit naturel de propriété et qu'ainsi nous ne pourrions tenir que de l'État le droit de la posséder. *Mais comment l'État pourrait-il acquérir un droit que n'a aucun des membres individuels dont il se compose ?* Comment la matière brute pourrait-elle être objet d'un droit de propriété, elle qui par définition est

1. *Ibid.*, pp. 115-117.

ce qui n'est pas approprié ? Et si elle était jamais la propriété de quelqu'un, comment arriverions-nous à avoir une propriété et que pourrions-nous donc nous approprier ? C'est pourquoi on doit repousser la doctrine de certains écrivains français selon laquelle le sol devrait être partagé entre tous, en portions égales ; en effet comme il n'existe sur la matière qu'un droit, non de propriété réelle, mais d'appropriation par le travail, il est clair que celui qui travaille plus doit posséder plus et que celui qui ne travaille pas ne possède rien légitimement¹.

Ainsi donc, ce n'est pas l'État, mais la nature raisonnable en soi qui est la source du droit de propriété. Sans doute, de cette propriété, l'État règle l'acquisition et la transmission, par des lois civiles. L'individu qui dénonce le contrat social perd cette garantie de l'État, non le droit de posséder ce qu'il tient de son travail. Il n'est par conséquent tenu à aucun dédommagement. Lorsque l'homme meurt, sa propriété redevient comme une matière brute, car personne n'est plus possesseur de sa force. L'humanité tout entière ayant un droit d'appropriation sans limite sur tout ce qui n'a pas de possesseur, est l'héritière légitime de chaque mort².

Mais que dire de cet autre bienfait dont nous serions redevables à l'État : la culture ? La culture ne peut être *reçue*, elle est l'œuvre propre de chacun de nous. Elle ne saurait être l'objet d'aucun contrat civil, l'État ne pouvant garantir une élévation qui ne dépend pas de lui et l'individu ne pouvant, à l'égard de l'État, aliéner son autonomie spirituelle. C'est envers l'humanité passée, non envers l'État, que nous avons une dette, laquelle ne peut être acquittée que si nous travaillons au progrès de l'humanité future³.

Nous sommes donc libres, sous la garantie du droit naturel, de rompre le lien qui nous unit à l'État et de nous associer par un nouveau contrat civil avec ceux qui en seraient déjà sortis. De là résulterait une révolution *partielle*, et un nouvel État naîtrait alors qui se juxtaposerait à l'ancien, sans aucun contrat particulier, sous la simple loi du droit naturel. Ici l'on se heurte à la puissante objection tirée des méfaits causés par l'existence d'un État dans l'État. (Cf. Rousseau, *Contrat social*, II, chap. 3.) Mais, en droit,

1. *Ibid.*, pp. 117-125.

2. *Ibid.*, pp. 125-128.

3. *Ibid.*, pp. 128-147.

ce danger ne saurait interdire l'exercice d'un droit inviolable ; et en fait, le danger n'est pas si grand, puisque tous les États s'accommodent d'une telle situation, car les Juifs, l'armée, la noblesse, constituent bien chacun un État dans l'État. Ce n'est pas la coexistence de deux États dans le même espace, c'est leur opposition d'intérêt qui peut seule constituer un danger ; et cette opposition ne se produit pas, si chacun obéit à la loi du droit naturel, qu'il lui est loisible de suivre¹.

Lorsque l'ensemble des citoyens dénonce l'ancien pacte social pour fonder volontairement une nouvelle union, la Révolution *entière* est légitimement accomplie².

Que deviennent alors, devant cette Révolution, les privilèges de certaines classes, noblesse, Église, qui continuent à subsister après elle ? Correspondent-ils à des droits ? Ce problème est l'objet des trois chapitres qui constituent le second volume des *Beiträge*, publié un peu plus tard.

Tout d'abord, si l'on suppose que l'instauration des privilèges a été le résultat d'un contrat, ce contrat, en tant qu'il est libre, peut être librement dénoncé à tout moment, pourvu que l'autre parti cesse d'être tenu aux prestations qu'il devait fournir. Mais le privilégié étant citoyen de l'État, ne faut-il pas son consentement pour que le privilège soit aboli ? Non pas, car le privilégié, *en tant qu'il est privilégié*, n'est certainement pas citoyen ; il n'a pas un droit personnel à remplir les offices ; avec les autres citoyens, il pourra voter pour dire, par exemple, s'il faut qu'il y ait des nobles dans l'État, mais il ne peut dire : « Je veux être un des nobles de l'État³. »

La suppression des privilèges donne-t-elle droit à indemnité ? Il ne peut y avoir de réparation que là où il y a un dommage juridiquement déterminable. Or ici, la dénonciation du contrat a pour effet de priver une personne du travail d'une autre personne. Mais le travail étant toujours la propriété libre de celui qui le fournit, ne saurait être la propriété d'une autre personne, et quand celle-ci s'en trouve privée, elle n'est lésée dans aucun de ses droits ; elle n'a donc aucune compensation à recevoir. Mais, remarquera-t-on,

1. *Ibid.*, pp. 147-151.

2. *Ibid.*, pp. 151.

3. *Ibid.*, pp. 157-162 et sqq

de par la rupture du contrat, le privilégié se trouve dans l'incapacité de cultiver sa propriété. Cela signifie ou qu'il ne veut pas travailler lui-même, ou qu'il a trop de besoins pour pouvoir les satisfaire par ses seules forces et sans prélever un appoint sur les forces d'autrui ; ou qu'il possède une propriété trop grande pour les forces d'un seul. Dans ce cas, il n'a qu'à consentir aux autres des conditions propres à s'assurer leur concours. Si les travailleurs élèvent peu à peu leurs exigences au point de réduire progressivement le revenu et la valeur de la propriété, aucune indemnité n'est encore due, car la valeur perdue aujourd'hui représente l'insuffisance du prix payé à la force de travail, sous le régime du servage. On peut même espérer par là que, grâce au libre jeu des contrats, à l'augmentation progressive du prix du travail, le produit de la propriété foncière ira en diminuant d'autant plus qu'elle est grande et exige plus d'ouvriers, en augmentant d'autant plus qu'elle est petite et en exige moins, et ainsi, d'elle-même, la grande propriété se morcellera en une multitude croissante de petites propriétés foncières : « Qui a des yeux pour voir, voie ! » La seule indemnité que nous devons au privilégié brusquement privé de ses avantages, c'est de le nourrir jusqu'à ce qu'il ait appris à se nourrir lui-même, c'est de réparer le dommage qui lui a été causé par le privilège (la paresse qui s'est installée en lui) et non celui qui lui aurait été soi-disant causé par sa suppression¹.

Ce qu'il faut établir, c'est que, si la *noblesse d'opinion*, c'est-à-dire celle qui résulte pour un descendant de la gloire acquise par ses ancêtres, n'a pas à être abolie, car le souvenir de cette gloire peut exciter à de louables actions, si les titres peuvent être maintenus à condition que la loi n'oblige pas de désigner par eux la personne qui les porte et que tout le monde puisse s'en affubler à sa guise², il n'en va pas de même pour la *noblesse de droit* et pour le *privilège de propriété* (fief inaliénable) qui s'y rattache. Les avantages acquis originairement par la bravoure et le mérite de certains individus doivent disparaître avec eux et ne sauraient être légués³.

Tous les privilèges attachés à la possession d'un fief étant liés à un service militaire, contre-partie obligatoire de la possession d'un

1. *Ibid.*, pp. 162-189.

2. *Ibid.*, pp. 189 sqq., p. 227.

3. *Ibid.*, p. 210 sqq., p. 228.

certain bien, ils doivent s'évanouir quand ces obligations disparaissent. Tout d'abord doit tomber le privilège de l'inaliénabilité des biens de chevalier (*Rittergüter*) ; puis les privilèges des propriétaires fonciers (nobles ou non) : droits sur les biens des paysans, corvées, droits de pacage, pâturage, etc. Mais Fichte admet en ce cas le principe d'un *rachat*. Il ne veut pas rechercher l'origine réelle de ces droits, car si nous en découvriions l'injustice, il serait impossible de trouver les descendants des premiers oppresseurs et des premiers opprimés. En revanche, il établit l'origine du droit : le paysan n'est pas ou n'est que partiellement le propriétaire du fonds, il est donc tenu de payer au maître foncier l'intérêt du bien du capital engagé sur sa terre (c'est ce qu'on appelle en langage féodal « *la branche de fer* ») ou bien même de la totalité du domaine. Cet intérêt, il le paye sous forme de services. Ainsi, quelle que soit l'origine du privilège, tout s'équilibre par l'échange des biens des chevaliers et des biens des paysans, « et c'était par une grossière attaque au droit de propriété qu'il y a quelques années les paysans d'un certain État voulaient se soustraire violemment et sans la moindre indemnité à ces services »¹. Toutefois, on peut élever les plus graves objections sur la façon de percevoir ces intérêts, sur les dommages résultant des droits de pacage, sur la dégradation morale qui résulte pour tout l'État du système des corvées. Substituer la propriété individuelle et le travail libre à ces servitudes stimulerait l'énergie du travailleur, accroîtrait son rendement, supprimerait les plaintes réciproques qui s'élèvent entre seigneur et paysan et les améliorerait l'un et l'autre. Entre le propriétaire qui n'augmente pas son salaire et le marchand qui contribue à la hausse des prix en poussant par le crédit illimité à la multiplication des signes monétaires, le paysan est accablé et paralysé². Il est bien évident, en tout cas, qu'en vertu des principes contractuels qui sont les seuls principes de droit, l'association de copropriété entre le paysan et le seigneur peut légitimement être dissoute, le jour où le paysan l'exige. Celui-ci n'a qu'à rendre au seigneur sa part et reprendre la sienne. Il y a donc des moyens d'abolir le système des corvées et des redevances, sans injustice et sans atta-

1. *Ibid.*, p. 231.

2. *Ibid.*, p. 182-183.

quer la propriété, si l'État veut bien prendre la question au sérieux. Quant à soutenir que le droit du seigneur foncier s'étend à la personne même du paysan, c'est là un principe d'esclavage qui doit être rejeté. Chaque homme peut en effet avoir *des droits sur les choses*, mais non *un droit immuable sur la personne* d'un autre homme. Chaque homme a la propriété inaliénable de sa propre personne¹. Aucun État ne peut se vanter d'être civilisé, quand un homme a le droit de dire à un autre : « Tu es à moi². »

Par rachat, ou sans rachat, tous les privilèges de la noblesse doivent donc disparaître, y compris les prétentions à occuper toutes les plus hautes places du Gouvernement et de l'armée. L'État subit en effet un préjudice quand il n'accorde pas ces fonctions aux seuls talents supérieurs. C'est pourquoi il ne doit pas y avoir d'autres différences dans l'État, que celles fondées sur le mérite³.

Que penser maintenant des privilèges — spirituels et temporels — de l'Église ? Cette question ne peut être résolue que si l'on définit préalablement l'Église et son rapport avec l'État.

L'Église résulte du besoin des hommes de s'accorder entre eux sur certaines idées (Dieu et la vie future), dont ils ne peuvent se passer, mais dont ils ne peuvent prouver la valeur objective, ni par expérience, ni par raisonnement. La croyance en ces idées engendre la croyance à l'harmonie de tous les esprits à cet égard ; de là, l'idée de l'Église universelle invisible, qui unit tous les êtres raisonnables au sein d'une même croyance et qui n'est elle-même qu'un objet de croyance. Mais c'est un penchant naturel de l'homme de transformer autant qu'il dépend de lui cette Église invisible en Église visible. De cet adage : « Si ma croyance est vraie, tous les esprits raisonnables doivent avoir la même croyance », il se retourne vers l'adage opposé : « Si tous les esprits raisonnables ont la même croyance que moi, cette croyance doit être vraie. » Alors, ne se bornant pas à croire que les autres pensent comme lui, il s'en assure autant qu'il le peut, et il travaille à persuader les autres pour obtenir enfin, grâce à cette persuasion, la confirmation qu'il souhaite. Ainsi il s'efforce de rattacher au moins sur un point son

1. *Ibid.*, pp. 228-233 et 170-179.

2. *Ibid.*, p. 233.

3. *Ibid.*, pp. 237-244.

système de croyances à quelque chose qu'il connaisse ; et sa profession de foi fonde une société qui dans le phénomène réalise l'Église invisible, simple objet de croyance. Cette société est comme toutes les autres fondées sur un contrat d'où elle tient tous ses droits¹.

Pour s'assurer de l'unanimité et de la sincérité de ses membres, l'Église s'arroge une magistrature morale que tous les hommes attribuent à Dieu et un pouvoir de condamner et d'absoudre en son nom. Comme elle ne peut pénétrer à l'intérieur des consciences, elle mesure la fidélité des adeptes à leur soumission aveugle à des dogmes et des pratiques disposés de telle sorte qu'on ne puisse douter de l'obéissance de ceux qui s'y soumettent. Ainsi l'Église peut juger par là à la place de Dieu et répartir en son nom les sanctions de l'autre monde.

Mais ces sanctions cessent d'être efficaces pour quiconque cesse de croire à l'Église. Chacun dès qu'il perd sa croyance échappe à la juridiction ecclésiastique, peut dénoncer le contrat et sortir de l'Église. Toute tentative pour le contraindre par la force à rester dans son sein (par ex. l'Inquisition) est un attentat contre les droits de l'homme². Le caractère contractuel de l'Église justifie la possibilité d'églises multiples et rivales. L'État doit les garantir toutes contre les persécutions³. Il ne peut pas plus empiéter sur l'Église que l'Église ne peut empiéter sur lui en employant la force contre les incroyants. Dans ce dernier cas, l'État, de par le contrat civil, doit intervenir par la force contre l'Église pour faire respecter les droits du citoyen et exiger réparation en cas de dommage. L'Église et l'État doivent être séparés. L'alliance des deux nuit également à l'une et à l'autre. Par la punition terrestre, l'Église contredit à son essence et ruine son autorité morale. Quant à l'État, s'il a les moyens de se faire obéir, il n'a pas besoin de recourir à la peur des sanctions divines ; s'il ne les a pas, les incroyants ne lui obéiront pas plus, ni les croyants moins. De toute façon, il devient inutilement l'instrument de l'Église⁴.

Quand l'Église impose à ses membres des obligations contraires à leurs devoirs de citoyens, l'État est tenu de punir et de prévenir

1. *Ibid.*, pp. 244-248.

2. *Ibid.*, pp. 251-264.

3. *Ibid.*, p. 264.

4. *Ibid.*, pp. 272-274.

(par ex. l'expulsion des Jésuites). Un État en révolution a le droit d'exclure les doctrines d'Église contraires aux droits du citoyen, d'exiger de tous les citoyens l'assurance qu'il les ont répudiées et l'engagement de remplir toutes leurs obligations civiques, enfin de bannir de la communauté tous ceux qui se refusent à cet engagement¹.

Mais l'Église n'a-t-elle pas droit à une compensation pour les droits temporels dont la Révolution l'a dépouillée ? Nullement.

L'Église étant une puissance uniquement spirituelle ne saurait avoir de forces et de droits que dans le monde invisible ; comment pourrait-elle, à titre d'Église, posséder quoi que ce soit dans le monde visible ? Si elle possède, c'est grâce à un contrat. Ce contrat échange des biens terrestres contre des biens supra-terrestres. Or un tel contrat ne peut jamais être exécuté puisqu'il ne peut passer dans le monde des phénomènes. Le possesseur de biens terrestres a réellement fourni sa part ; le propriétaire des biens célestes n'a pas fourni la sienne ; le premier des deux n'a reçu que le droit d'espérer que l'Église livrera elle aussi. Cet espoir repose sur sa foi en la bonne volonté de l'Église et en sa capacité de le rendre heureux ; s'il perd cette foi, il n'a aucun dédommagement à espérer. Sa volonté est changée, et son bien suit sa volonté. Or ce bien était resté sa propriété — puisque le contrat n'avait jamais été exécuté dans ce monde — maintenant, il se l'approprie de nouveau : « *Pas d'indemnité !* » Nous n'avons pas joui des biens célestes de l'Église, l'Église peut les reprendre. Elle peut nous frapper de ses peines, de son malheur, de sa damnation. Si nous ne croyons plus, cela ne fera guère d'impression sur nous².

De même, si mon père a légué tous ses biens à l'Église pour son salut, si je ne crois pas à l'Église, ce contrat est nul pour moi, car, pour moi, l'Église n'est rien, et en revendiquant les biens de mon père, je n'attends du moins au droit de personne. L'État ne saurait m'en empêcher, car il est, comme État, aussi incroyant que moi, et il ne peut protéger que la propriété d'un citoyen réel, ou du fils de ce citoyen décédé qui représente la même personne physique. Si mon père vivait encore, qu'il se repentît et voulût reprendre

1. *Ibid.*, pp. 272-274.

2. *Ibid.*, pp. 275-276.

ses biens, il en aurait le droit ; donc, moi aussi je l'ai. Avec mon père lui-même je n'ai affaire qu'à un membre du monde visible, non du monde invisible. La croyance de mon père est pour moi une apparence ; je ne sais pas s'il croit encore, à supposer qu'il existe¹.

Si je pense qu'il est plus sûr de me conformer à sa foi et que je puis bien risquer mon âme seule, mais non celle d'un autre, alors c'est que je crois encore et j'agirais de façon inconséquente et folle en risquant mon âme seule. Toute la question revient donc à savoir si je crois ou si je ne crois pas au pouvoir supra-terrestre de l'Église. Si j'y crois, alors il est plus sage pour moi de ne pas toucher à ses biens. Mais cela à'a rien à voir avec les *droits* de l'Église en ce monde².

De là résulte que non seulement l'héritier régulier, mais tout homme sans exception a le droit de s'approprier des biens qui sont purement des biens d'Église. Car l'Église comme telle, n'ayant ni force ni droit dans le monde visible, n'est rien pour celui qui ne croit pas à elle ; ce qu'elle a n'est donc à personne, et ce qui n'est à personne appartient au premier qui s'en empare dans le monde visible³.

Mais l'Église, qui se rattache à un ordre invisible, n'a-t-elle pas dans le monde visible des représentants qui revendiquent en son nom des biens dont elle dispose ? Ces représentants *s'imaginent* représenter un pouvoir invisible ; je n'ai pas à les dédommager d'illusions dont je ne suis pas responsable. Ce que je leur dois, c'est une indemnité pour la plus-value qu'ils auront donnée à mon bien par leur travail ; et je la leur dois, non en tant que membres de l'Église, mais en tant qu'individus réels, travaillant dans le monde sensible⁴.

Quant à l'État, il ne peut avoir d'autre droit que celui des individus. Si la totalité des individus qui constituent l'État, rompant avec l'Église, cessent de croire en elle et revendiquent leurs biens, l'État aura le droit, comme les individus, de reprendre sans indemnité les biens qu'il avait donnés à l'Église, maintenant inexistante

1. *Ibid.*, pp. 276-278.

2. *Ibid.*, p. 278.

3. *Ibid.*, p. 279.

4. *Ibid.*, pp. 279-282.

pour lui. Si l'État a lui-même, au nom de l'Église, loué les biens ecclésiastiques aux possesseurs actuels, alors ceux-ci doivent être traités comme les autres privilégiés, et tout en étant libre de dénoncer un contrat passé avec une entité qui n'existe plus pour lui, il doit les indemniser du dommage qu'il leur impose. Mais si l'État n'a pris aucune part à la concession, si l'Église a immédiatement traité, l'État n'est tenu à aucune indemnité¹.

Toutefois l'hypothèse d'une rupture unanime des individus composant l'État avec l'Église et la foi est chimérique et ne peut servir que de règle de jugement (*Beurteilungsprinzip*). Il n'y aura jamais qu'une portion de citoyens qui se retirera de tout système de rapports avec l'Église. Si les deux partis ne peuvent s'accorder, il en résultera un état révolutionnaire. Les incroyants ont le droit, lorsqu'ils se sentent suffisamment nombreux pour imposer leur volonté, de sortir de l'État, pour en fonder un autre et réclamer à l'ancien la part de biens dévolus à l'Église, qui doit leur revenir. Au fur et à mesure que s'accroît le nombre des citoyens quittant l'ancien État pour entrer dans le nouveau, augmente la part des biens d'Église qui doit revenir à ce dernier. De cette façon tous les biens ecclésiastiques pourront disparaître peu à peu et revenir régulièrement à l'État².

Ainsi qu'on peut le voir, cet ouvrage à la fois profond et véhément justifie la Révolution dans ses principes et dans ses résultats. Par là Fichte non seulement réfute point par point le réquisitoire de Rehberg, mais encore dépasse les conclusions mêmes de Kant, au point de les contredire. Est-ce à dire qu'il faille dès maintenant passer à l'action directe et instaurer la Révolution en Allemagne ? Non pas : « Le lecteur... se tromperait grossièrement... s'il *voulait* se hâter d'appliquer ces principes à sa conduite envers les États actuellement existants, quoique la constitution de la plupart de ces États ne soit pas seulement extrêmement defectueuse, mais encore extrêmement injuste et qu'elle viole des droits inaliénables de l'homme..., c'est sans doute ce dont je suis intimement convaincu, et ce dont j'ai travaillé et travaillerai à convaincre également le lecteur. Mais il n'y a pour le moment qu'une chose à faire à leur

1. *Ibid.*, pp. 282-284.

2. *Ibid.*, pp. 284-286.

égard : accordons-leur ce que nous ne devons pas nous laisser prendre de force, bien convaincus qu'en cela, ils ne savent pas eux-mêmes ce qu'ils font ; mais, en même temps travaillons à acquérir d'abord la connaissance et ensuite l'amour de la justice, et à les répandre tous deux autour de nous aussi loin que peut s'étendre notre cercle d'action : *C'est par un effort intérieur, c'est par un mouvement de bas en haut que les hommes se rendent dignes de la liberté. La libération sans désordre ne peut venir que d'en haut*¹. » Nous retrouvons là, la pensée maîtresse de Kant, telle qu'elle s'exprime dès l'opuscule *« Was heisst Aufklärung ? »* : les vraies révolutions émanent d'une transformation interne, vont du dedans au dehors ; c'est l'éducation intérieure des consciences qui rend possible l'acte même de libération, lequel acte, sous peine de désordre, doit venir du prince et non du peuple. La seule contrainte légitime sur le prince est celle que doit exercer naturellement sur lui le respect que lui inspirera l'amour du peuple pour la justice : « Quand même nous nous rendrions dignes de la liberté, les monarques ne nous permettraient pas d'être libres ! — Ne crois pas cela, ô lecteur. *Il n'y a que l'action qui serve*. Soyez justes, ô peuples ! et vos princes ne pourront pas persévérer tout seuls dans l'injustice². » Ainsi l'action que prêche Fichte, est moins l'action révolutionnaire que l'action morale, la seule permise en effet et la seule qui justifie les résultats de la révolution. Par là, Fichte entre bien, malgré tout, dans la ligne de la pensée traditionnelle allemande qui préfère la réforme à la révolution, et une lente et paisible maturation à des réalisations immédiates parfois violentes.

Mais Fichte diffère profondément de tous ses prédécesseurs et de Kant lui-même, non seulement par son extrême souci de la *nécessité* d'agir, mais par l'intérêt très vif qu'il porte au contenu de l'action, et à la fin qu'elle poursuit. Le caractère moral de l'action apparaît souvent de cette façon simplement comme la condition sous laquelle elle est efficace, tant sur la nature, que sur la société. L'action de l'homme n'aura aucune efficacité si elle n'est pas dirigée selon la norme dont la loi morale est la source et qui rend possible toute modification réelle dans le monde des phénomènes.

1. FICHTE, *Beiträge*, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 45.

C'est pourquoi, si Fichte n'est pas un pur révolutionnaire à la manière française, il n'est pas non plus un pur kantien, mais il est à mi-chemin entre les deux. S'il ne prêche pas la révolution immédiate dans son pays, il ne condamne nullement, comme Kant l'avait fait, le fait révolutionnaire en France. L'ordre moral est le moteur de tout le progrès de l'histoire, et c'est lui qui suscite la violence pour faire céder la violence, lorsque celle-ci s'opiniâtre à contrecarrer le légitime progrès du droit positif. Bien entendu, le dessein du philosophe est de travailler à prévenir ces conflits, à ménager, selon une expression qui rappelle celle de Schiller dans son discours aux étudiants d'Iéna, le 26 mai 1790, le chemin d'un progrès *sans tapage (ohne alles Aufsehen)*¹, mais il ne saurait condamner les révolutions violentes, lorsque tout a été fait pour les rendre inéluctables : « Les révolutions violentes sont toujours un coup hasardeux de l'humanité ; quand elles réussissent, la victoire obtenue vaut bien les maux qu'elles ont causés². » Il se peut que la Révolution française soit mêlée d'erreurs et de crimes ; mais aucune propagande ne saurait les utiliser pour nous donner le change sur le fond du problème. Nous ne saurions être incités par eux à renoncer au droit de l'homme, mais seulement à le réaliser par des voies meilleures.

La distinction que Fichte établit entre la *légitimité* et la *sagesse*, écarte donc d'un seul coup tous les jugements qui voudraient s'inspirer des violences de la Révolution pour la condamner. Car ces violences appartiennent aux moyens pour réaliser le but, et non au but lui-même ; elles tombent donc sous le coup des jugements de sagesse, non sous celui des jugements de légitimité. Or il est évident qu'une transformation paisible est toujours plus sage qu'un changement brusque et violent ; mais aussi qu'elle n'est pas toujours possible, et que dans ce cas l'emploi de la force est excusable, — et au fond légitime, — puisqu'il s'agit de mettre celle-ci au service du droit pour le restaurer ou l'instaurer³.

Par là, Fichte contredit Kant, qui juge que la transformation

1. *Zurückforderung*, p. 6.

2. *Ibid.*, p. 5.

3. Janet reproche à Fichte d'avoir confondu le droit de révolution avec le droit de changer de constitution, car la révolution implique que l'on sort d'un certain ordre légal, sans le consentement de ceux en qui cet ordre est historiquement incarné. Or cette dernière conjoncture ne comporte pas de critérium absolu et *a priori* pour juger de sa légitimité ; le droit historique doit ici s'ajouter au

de la constitution par le peuple et au moyen de la force est contraire non seulement à la sagesse, mais au droit¹. En effet, l'idée d'une constitution politique substituant l'état civil à l'état de nature est un principe impératif de la raison pratique. Celle-ci, en effet, nous prescrit de vivre dans un état civilement constitué, le seul qui permette un règne effectif du droit. Comme cet État ne peut subsister qu'au moyen d'une autorité souveraine, cette autorité, quelle que soit son origine, doit être sacrée au même titre que l'idée qu'elle représente en la réalisant. Admettre comme Achenwald (ou la Constitution de l'an I) que le peuple peut se révolter, c'est admettre qu'il peut être juge de sa propre œuvre ; ainsi les sujets pourraient agir par force d'après leur autorité privée et la société serait toujours à la merci du caprice et de la violence des individus. Elle risquerait de retomber à l'état de nature, alors que c'est un devoir de sortir de cet état. C'est donc au souverain seul qu'il appartient de réformer, s'il y a lieu, la constitution. Même si le chef d'État se livrait à la tyrannie et à l'injustice, même si son pouvoir était issu d'un coup de force illégal, on ne doit pas lui résister. Toute autorité est sacrée sans qu'on ait à discuter sur son origine : la mort ou le bannissement doit être prononcé contre quiconque compromet l'autorité, en soulevant cette question. C'est cette inviolabilité du pouvoir que l'on exprime en disant que « toute autorité vient de Dieu ». Quant à punir ou exécuter un souverain (comme Charles I^{er} ou Louis XVI), c'est là un forfait où le criminel au lieu de dévier accidentellement de la règle, se fait une règle d'agir contre la raison. Kant dépeint donc ce crime de la même façon qu'il décrit le mal *radical* dans la *Religion dans les limites de la pure raison*².

Pour Fichte, au contraire, le recours à la force contre les abus de la force est un droit évident. Ce que Kant refusait au peuple : être à la fois juge et partie, Fichte le refuse au souverain. Il est

droit philosophique, la légalité à la justice. (JANET, *Histoire de la science politique*, 2, p. 631-632.) En réalité Fichte a répondu à la difficulté par sa distinction entre légitimité et sagesse. L'intervention de la violence dans le changement de la constitution, se réfère à l'étude des moyens, et on sait que le jugement à porter sur le moyen se réfère à la sagesse, laquelle ajoute l'expérience pratique et la psychologie aux pures considérations de droit strict et *a priori*.

1. « Ce serait contraire à la sagesse politique, laquelle est ici d'accord avec la morale. » KANT, *Zum ewigen Frieden* (S. Werke, V), p. 449.

2. KANT, *Über den Gemeinspruch u. s. w.* (1793), II (S. Werke, V), pp. 392 sqq. — *Rechtslehre* (1797), II^{er} Teil., I Ab. Allg. Anmerk, pp. 152 sqq.

donc d'accord avec Rousseau sur les principes de la légitimité d'une révolution, mais non pas sur les conditions de cette légitimité. Pour Rousseau, la Révolution est seulement légitime lorsque le souverain a violé le contrat social, c'est-à-dire, au fond, en vertu de l'intangibilité de ce pacte. Le contrat social en effet, de par « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits, à la communauté », impose à chacun le renoncement complet à sa volonté individuelle, et celle-ci ne saurait être autorisée à le dénoncer, quand il lui plait, comme un contrat ordinaire. Du moins peut-on interpréter ainsi le *Contrat social*; car si, comme on l'a remarqué, cet ouvrage ne dit expressément rien du droit d'insurrection¹, le *Discours sur l'origine de l'inégalité* pose la question : il juge que l'insurrection est légitime lorsque le contrat est violé, mais que le repos public la déconseille à cause des « dissensions affreuses » qu'elle entraîne². Bref, pour employer la terminologie de Fichte, Rousseau la juge *légitime*, mais ne la juge pas *sage*.

Fichte au contraire considère la société civile comme un contrat ordinaire où les volontés individuelles ne cessent de s'affirmer tout en se limitant réciproquement. En cela il s'oppose à Kant, qui fonde l'illégitimité de toute dénonciation du pacte social, non plus comme Rousseau sur la simple condition interne de son intangibilité,

1. JANET, *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale*, 2^e éd., t. II, p. 616.

2. « Par la nature du contrat, on verrait qu'il ne saurait être irrévocable; car s'il n'y avait pas de pouvoir supérieur qui pût être garant de la fidélité des contractants, ni les forcer à remplir leurs engagements réciproques, les parties demeureraient seules juges de leur propre cause, et chacune d'elles aurait toujours le droit de renoncer au contrat sitôt qu'elle trouverait que l'autre en enfreint les conditions, ou qu'elles cesseraient de lui convenir. Or à ne considérer que l'institution humaine, si le magistrat qui a tout le pouvoir en main et qui s'approprie tous les avantages du contrat avait pourtant le droit de renoncer à l'autorité, à plus forte raison le peuple, qui paie toutes les fautes des chefs, devrait avoir le droit de renoncer à la dépendance. Mais les dissensions affreuses, les désordres infinis qu'entraînerait nécessairement ce dangereux pouvoir montrent plus que toute autre chose, combien les Gouvernements humains avaient besoin d'une base plus solide que la seule raison, et combien il était nécessaire au repos public que la volonté divine intervînt pour donner à l'autorité souveraine un caractère sacré et inviolable qui ôtat aux sujets le funeste droit d'en disposer. Quand la religion n'aurait fait que ce bien aux hommes, c'en serait assez pour qu'ils dussent tout lui chérir et l'adopter, même avec ses abus. » (*Discours*, 2^e partie, éd. Mamez-Pathay, pp. 305-306). Pour Kant, la révolution n'est pas légitime, car elle nous ferait retomber à l'état de nature et c'est un devoir de sortir de cet état. Le droit divin ne lui paraît plus comme à Rousseau être un expédient humain pour maintenir une sage inviolabilité; mais comme l'expression d'une inviolabilité exigée par la loi morale elle-même, comme un devoir de droit.

mais aussi sur un fondement moral. Contrairement à Kant, il ne fait pas, en 1793, de la société civile un devoir de droit, rendant obligatoire le fondement qui l'institue. Chacun est libre de sortir de la société civile, qui d'ailleurs ne concerne pas les droits inaliénables lesquels n'ont besoin d'aucune sanction publique. Et cette liberté provient uniquement de l'indépendance radicale de l'individu et non point de l'existence au-dessus de la société civile, précaire et provisoire, d'une société fondamentale à laquelle tout homme appartient nécessairement et qui est son but idéal. A juste titre on a noté que la distinction de la société et de l'État est déjà faite dans les *Beiträge*. Mais on a rapproché cette distinction de celle qui s'opère dans la suite, à partir de la *Bestimmung des Gelehrten*, entre la société, totalité indépendante qui est un but en soi, et l'État qui n'est qu'un moyen provisoire de réaliser la société (*Notstaat*)¹. Le rapprochement est peut-être contestable.

En effet si l'idée du *Notstaat* est déjà esquissée dans les *Beiträge*, il faut constater que là où il l'esquisse, Fichte distingue la société de l'État, non pour prouver que la société est une réalité indépendante et supérieure, source véritable du droit, mais pour prouver qu'antérieurement à tout contrat social, c'est-à-dire dans l'état de nature, une société peut être conçue sans contrat, en vertu de la nature morale et raisonnable de l'homme : « Alors les hommes ne sont pas sans droits ni devoirs réciproques. Leur loi commune qui détermine assez exactement ces droits et ces devoirs, c'est la loi de la liberté : « Ne trouble pas la liberté de personne, alors qu'elle ne trouble pas la tienne² ». » La loi de la société « est alors la loi morale en tant qu'elle détermine le monde des phénomènes et s'appelle droit naturel³. » Et si vous supposez qu'une telle société est impossible, c'est que « vous ne manquez jamais d'en appeler à la méchanceté originnaire de l'homme, chose dont je ne puis me convaincre⁴ ». La distinction opérée ici a donc pour objet encore de prouver que l'individu est la vraie réalité première et qu'il suffit à lui seul pour fonder la morale, le droit et la société : « Je n'ai pas entrepris cette analyse pour le seul plaisir de la faire, mais

1. GURVITCH, *Idée du Droit social*, p. 412.

2. *Beiträge*, p. 130.

3. *Ibid.*, p. 141.

4. *Ibid.*, p. 130.

pour en tirer une conséquence importante. Si l'État ne peut ni vous retirer ni vous donner les droits qui sont notre propriété originaire, il faut que toutes les relations persistent réellement dans la société civile. Je ne puis pas posséder comme citoyen, en tant que tel, un droit que je possède comme homme, et je ne puis avoir déjà possédé comme homme le droit que je possède à titre de citoyen. C'est donc une grande erreur de croire que l'état naturel de l'homme est supprimé par le contrat civil, il ne peut jamais être supprimé, il passe et subsiste sans interruption dans l'État.¹ »

En accord avec cette théorie, Fichte déclare que « ce n'est pas l'État, mais la nature raisonnable de l'homme en soi qui est la source du droit du propriétaire² ». On retrouve donc ici, poussées à l'extrême, toutes les thèses individualistes qui disparaîtront ultérieurement. On y trouve également affirmées l'antériorité de la morale par rapport au droit et l'*excellence de l'état de nature*, ce qui constitue, à soi seul, la négation du rôle indispensable de la société du point de vue de la culture et de la morale³. Or comme nous avons vu par ailleurs que Fichte ébauche le concept du *Nolstaat*⁴, il y a une véritable collision ici entre ce concept qui ne peut se poser qu'en vertu de la *nécessité d'une éducation*, et le concept hérité de Rousseau d'une nature excellente qui n'a donc pas besoin d'être éduquée ; entre cette contingence de la société en général pour l'homme, et cette nécessité morale absolue d'une société, nécessité qui sera prouvée ultérieurement, et qui fera du *Nolstaat* sous la succession de ses formes différentes un moyen également nécessaire. Le concept du *Nolstaat* est en effet un concept éminemment pédagogique, issu de la doctrine lessingienne de l'*Éducation du genre humain* : la contrainte nécessaire et provisoire de l'État est, dans "ordre de la liberté politique et morale, le corrélatif de la contrainte

1. *Ibid.*, p. 131.

2. *Ibid.*, p. 125.

3. « Cette vieille idée d'un état de nature, cette guerre de tous contre tous qui y serait de droit, ce droit du plus fort qui devrait régner sur ce sol, tout cela est faux. » (*Ibid.*, p. 129.) Ailleurs, il déclare que « pour découvrir le fondement de tous les contrats, il faut concevoir l'homme comme n'étant encore lié par aucun contrat extérieur et n'étant soumis qu'à la loi de sa nature, c'est-à-dire à la *loi morale* (*Sittengesetz*) ; et c'est là l'état de nature (*Naturzustand*) » (*Ibid.*, p. 82).

Le concept cette société naturelle-raisonnable est donc un concept bien différent de celui de communauté supérieure utilisant l'État comme moyen de sa réalisation.

4. *Beiträge*, p. 102.

nécessaire et provisoire de la révélation primitive, aveugle et sensible, dans l'ordre de la connaissance religieuse. D'où le parallélisme ultérieur entre les théories de l'Église et de l'État, du *Nolsymbol* et du *Nolstaat*. Dans ce passage où ni la société en général, ni une éducation n'apparaissent comme absolument nécessaires du point de vue social, le *Nolstaat* instrument de la société ne saurait lui non plus être posé comme nécessaire et son concept est donc encore inachevé.

Aussi la dissolution sociale radicale qui peut résulter de cette possibilité de s'affranchir de toute société, n'apparaît-elle pas à Fichte comme contraire à la loi morale. Fichte néglige cette occurrence importante, que la constitution civile n'a pas seulement pour objet de régler des choses que la raison abandonne à notre liberté, mais aussi d'empêcher les droits inaliénables d'être infailliblement violés par l'arbitraire et la violence qui règnent à l'état de nature. Il ne considère pas encore à ce moment-là comme un devoir social imprescriptible de substituer l'état de société civile à l'état de nature, — il faudrait pour cela que l'état de nature fût moralement mauvais, ce qu'il refuse d'admettre ; et le principe de notre obéissance aux lois réside pour lui dans ce seul fait que nous nous les imposons à nous-mêmes, et non en plus dans la nécessité morale qu'il y ait une société civile et même d'une façon générale une société.

Cette thèse d'individualisme outré, que Fichte abandonnera bientôt, sert en tout cas présentement de fondement à toutes ses argumentations. Négligeant la société civile comme condition *sine qua non* de l'applicabilité de tous les droits, et par conséquent la maxime de Rousseau : « L'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres » ; il ne distingue pas en ce qui concerne la propriété — comme Kant, qui sur ce point s'inspire encore de Rousseau — entre le caractère *provisoire* de nos droits naturels dans l'état de nature et leur caractère *péremptoire* dans l'état de société¹, et il conçoit la possibilité que chacun puisse à son gré affranchir sa propriété et sa personne de toute loi civile ; alors que la loi civile est la garantie par laquelle les droits cessent d'être illusoires. Le même individualisme outré le conduit à envisager

1. KANT, *Rechtslehre*, 1^{re} partie, chap. I, § IX, p. 59-60 (S. W., V).

tranquillement — contrairement à Rousseau — la dissolution de l'État en plusieurs États dans l'État. De plus, puisque chacun peut entrer dans un État ou en sortir comme il veut, il a le droit de refuser le titre de citoyen à tous ceux qui sont attachés à des doctrines religieuses jugées dangereuses pour ses propres principes. Ainsi, par un détour de sa théorie — contraire à celle de Rousseau — Fichte rejoint les conceptions politico-religieuses de ce dernier. Mais il va dans ses conséquences bien au delà de ce qu'avait réclamé la Révolution française ; l'énormité de telles conséquences est d'ailleurs atténuée par la nature du principe dont elles découlent.

Mais l'énergie révolutionnaire de Fichte se manifeste surtout par l'approbation donnée à toutes les mesures prises en France (du moins sous la Constituante) à l'égard de la monarchie absolue et des privilèges de la noblesse et du clergé.

Tout d'abord, la monarchie absolue est exclue par la seule liberté de penser. En ce qui concerne le servage, l'argumentation de Fichte est irrésistible. Ou il ne repose sur aucun contrat et, tombant hors de la sphère du droit, constitue un acte de force pure ; ou il implique contrat latent, que chacune des parties peut à chaque instant dénoncer, le serf ne faisant alors qu'exercer son droit naturel d'une façon plus conforme à sa dignité.

Quant à l'abolition des privilèges d'ordre matériel, elle repose sur une théorie entrêmemment hardie, puisqu'elle fonde la propriété *tout entière* sur le travail¹ — thèse très importante au point de vue socialiste : « Au fond, il y a un droit illimité, celui de la force de travail, et le droit de propriété peut reculer indéfiniment jusqu'à zéro devant la puissance grandissante de ce droit²... » Fichte prévoit plus nettement encore que les robespierristes la diffusion universelle de la propriété grâce au travail libre. Quant à sa critique de la surabondance des signes monétaires et de l'augmentation corrélative des prix, il est impossible de ne pas y voir l'écho des discours à la Convention sur la crise des prix, le maximum, et en parti-

1. Locke avait également fondé la propriété sur le travail. Cf. *Two Treatises on civil government*, book II, chap. 5 et 9 ; Rousseau aussi, mais en y ajoutant le droit de premier occupant, cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 2^e partie, p. 286 ; *Émile*, livre II ; *Discours d'économie politique*, § 3. Kant conçoit que le seul mode possible d'acquisition de ce droit, c'est le travail, cf. *Metaphysik der Sitten*, 1^{er} Theil, Einleitung in die M. d. S., § III.

2. JAURÈS, *Histoire socialiste*, p. 620.

culier du discours de Saint-Just, prononcé le 29 novembre 1792¹.

Là encore, Fichte, en réfutant Rehberg, réfute d'avance Kant, qui, sous prétexte que le sol est par rapport à tout le reste comme la substance à l'accident, prétend que le premier travail ne saurait fonder l'acquisition de la terre, puisqu'il la suppose, et considère le souverain, à titre de personne publique, comme propriétaire de tout le sol du pays². L'individualisme de Fichte se refuse à voir dans l'État la source du droit de propriété. Sa formule, on l'a vu, est saisissante : « Comment l'État pourrait-il acquérir un droit que n'a aucun des membres individuels dont il se compose ? » Cette source doit résider dans la seule activité de chacun. Il écarte ainsi les lois agraires de partage égal du sol entre tous³, la propriété devant toujours être proportionnée au travail. Il n'accepte pas, comme Rousseau, que le pacte social ait pour mission de « rétablir l'égalité entre les hommes naturellement inégaux en force et en génie » (*Contrat social*, I, ch. 9), principe que maints révolutionnaires évoquèrent pour réclamer des lois agraires, ou même des lois de partage égal de tous les biens.

En ce qui concerne l'Église, enfin, la solution de Fichte est, du moins quant à la doctrine, beaucoup plus audacieuse que celle de la Révolution. Elle fonde en effet la revendication à l'égard des biens ecclésiastiques sur la libération des consciences, sur une sorte de tragédie intérieure. L'aliénation des biens avait été le signe d'un abandon de l'esprit asservi, leur revendication est le signe d'une reconquête sur lui-même de l'esprit éclairé et libéré ; « cela est plus profond en un sens et plus audacieux que la simple sécularisation. Sur chaque parcelle de terre laïcisée luit la lumière d'une pensée affranchie⁴ ».

Partout donc la pensée de Fichte semble être comme à l'avant-garde de la pensée révolutionnaire, et comme contrastant par là avec

1. JAURÈS, *ibid.*, pp. 320, 622.

2. KANT, *ibid.*, Zweiter Theil, Allgemeine Anmerkung B, pp. 157 sqq.

3. Projets de révolutionnaires comme les abbés de Cournand et Claude Fauchet, comme Marat, Monmoro, Dufour, etc.

4. JAURÈS, *Histoire socialiste*, p. 636. « Quand on lit les paroles audacieuses et presque provocatrices de Fichte, qui veut libérer à la fois la conscience et la terre et celle-ci par celle-là, on est frappé de cette combinaison hardie d'esprit révolutionnaire et d'esprit kantien ; on admire ce que l'exemple révolutionnaire de la France communique d'audace agressive au kantisme et tout ce que le kantisme donne de profondeur, d'intime et d'héroïque liberté à l'esprit révolutionnaire un peu extérieur de la France » *Ibid.*, p. 638.

les doctrines de philosophes pourtant très bien disposés envers les idées nouvelles, comme Kant par exemple. A cet égard, on comprend que E. Quinet ait pu comparer Kant à la Constituante, et Fichte à la Convention¹.

Mais si l'on considère le domaine de l'action et de l'application pratique, n'allons-nous pas retrouver bien des atténuations caractéristiques de la manière allemande ?

En ce qui concerne le renversement du pouvoir établi, notons tout d'abord que Fichte, en refusant à la société le droit d'infliger une sanction grave, et particulièrement la mort, lorsqu'il ne s'agit pas de crimes concernant les droits inaliénables de l'homme, semble par là exclure juridiquement toute condamnation du souverain pour des raisons purement politiques. Il s'accorde donc en cela avec Kant. Relativement aux privilèges, nous le voyons préférer les solutions de la Constituante à celles de la Législative et de la Convention. Il distingue comme elle entre la *servitude personnelle*, qu'il appelle *droits sur les personnes*, et la *servitude réelle*, qu'il appelle *droits sur les choses*, et il propose comme elle l'abolition de la première sans indemnité, et celle de la seconde avec indemnité (c'était la substance du décret de Merlin de Douai, du 15 mars 1790). Il indique un système de rachat qui sera pratiqué plus tard dans différents pays européens. Fichte passe sous silence les mesures radicales qui furent prises sous la Législative à partir du 10 août 1792, en particulier par le décret du 25 août 1792 ; de même il ne dit mot des vastes soulèvements de paysans français, se contentant de faire allusion aux faibles mouvements des paysans d'Allemagne. Il applique en somme à la servitude réelle le principe que Kant applique au pouvoir du souverain : *on ne doit pas se poser la question de l'origine* ; il est impossible de retrouver en effet le premier oppresseur, le premier opprimé, et leurs descendants. Or il est évident qu'une telle doctrine aurait heurté profondément le bon sens du paysan français tout autant que son sentiment révolutionnaire, car une telle impossibilité de fait ne saurait faire disparaître une usurpation de droit, ni obliger moralement les individus spoliés à accorder une indemnité aux actuels successeurs et représen-

1. E. QUINET, *Allemagne et Italie* (Œuvres, t. VI), p. 175. — Cf. Barni, *Fichte et la Révolution française*.

tants des spoliateurs. En outre Fichte pousse la conciliation et le souci des transitions jusqu'à admettre le principe d'une indemnité minime et provisoire, dans le cas de l'abolition de la servitude personnelle, pour permettre au privilégié de se réadapter et de sortir de cette incapacité causée par la paresse dans laquelle il a été laissé à tort.

Enfin la solution hardie qu'il adopte pour l'Église — solution d'essence protestante — apparaît, au point de vue pratique, comme extrêmement paralysante et restreinte, car elle empêchait une expropriation globale ou simplement étendue ; dans la France d'alors restée à peu près tout entière catholique, elle n'eût libéré qu'un nombre infime de biens. Au contraire, la Révolution (avec Thouret, Talleyrand) s'était appliquée à dissocier le problème des biens et celui de la croyance, plaçant le premier exclusivement sur le terrain juridique. Loin de le lier à l'abandon de la foi, elle a tendu toujours à représenter ce renoncement au temporel comme contribuant à son épuration. Elle a obtenu ainsi la sécularisation de biens considérables¹.

Comment expliquer ces transitions et ces atténuations ? Doit-on y apercevoir une certaine peur des réalisations, une dernière trace de conservatisme timoré ? Il n'en est rien. Sans doute, Fichte préfère-t-il la *voie la meilleure*, la voie de *sagesse* leibnizo-lessingienne, du progrès continu et harmonieux dont les conquêtes ne sont jamais précaires. Mais il est loin de s'endormir dans le rêve métaphysique, et ce qui le préoccupe, c'est de trouver les formes exactes permettant à la Révolution française d'entrer dans la vie politique et sociale allemande.

Son ouvrage n'est donc pas seulement une justification de la Révolution, mais une recherche pratique des moyens de la promouvoir en Allemagne même, et les concessions qu'il accorde sont destinées à ne pas la compromettre aux yeux de ses compatriotes ; les transitions servent à montrer que la juste transformation requise s'effectuerait avec aisance. L'ironie qui marque souvent ces concessions, l'âpreté avec lequel il se réfère au droit strict, son indignation contre les oppressions, les dragonnades, le mouvement de colère avec lequel il repousse la pitié, vraie ou fausse, où l'on se complaisait ci ou là, à l'égard de la famille royale ou des seigneurs réduits à la

1. JAURÈS, *op. cit.*, p. 638.

portion congrue, la vivacité ou la rudesse de son accent, tout cela témoigne de son ardeur révolutionnaire¹. Ce n'est pas au rêve ou à la résignation impuissante et douloureuse, c'est à l'action immédiate et virile, libre et consciente, commune et bien ajustée qu'il convie tous les citoyens. Cette invocation constitue un des thèmes de ses leçons sur la *Destinée du savant*² et son désir d'action est au fond de la critique qu'il adresse alors à Rousseau : « Quiconque ne sent pas la douleur des autres hommes est un homme vulgaire. Celui qui souffre de la douleur des autres doit chercher à se libérer de cette souffrance en employant toutes ses forces à améliorer l'ordre de choses dans sa sphère et tout autour de lui. Et en supposant même que son effort en ce sens resterait stérile, le sentiment de son activité, la vue de sa propre force luttant contre l'universelle corruption, suffisent à lui faire oublier sa douleur. C'est en cela que pécha Rousseau. Il avait de l'énergie, mais plutôt l'énergie de la souffrance que l'énergie de l'action ; il sentait fortement la misère des hommes, mais il sentait beaucoup moins les forces qui étaient en lui, capables de dominer cette misère ; et ainsi, il jugea les autres comme il se sentait lui-même : il exagéra la débilité de la race humaine devant la misère universelle, comme il ressentait trop sa propre faiblesse devant sa propre misère. Il calcula les souffrances ; il ne calcula pas les forces que l'humanité portait en elle pour les vaincre... » Et c'est vers l'action que Fichte entraîne tous ses auditeurs : « Qu'ils ne se laissent pas abattre par la douleur ; qu'ils en triomphent par leurs actes. Il faut faire à la douleur sa part dans le plan d'amélioration de l'humanité. Rester ici ou gémir sur la perte des hommes sans lever la main pour l'amoindrir, c'est agir en femme. Punir et railler avec amertume sans dire aux hommes comment ils peuvent devenir meilleurs, c'est manquer de sérénité. Agir, agir, voilà notre raison d'être ici-bas³ ! »

1. FICHTE, S. W., VI, pp. 182-183. — Cf. Jaurès : « Oui, il y a dans Fichte un accent de révolution. Ce n'est pas, comme Marx l'a dit, avec un dédain un peu sommaire, de l'ensemble de la littérature révolutionnaire allemande de cette époque, une traduction pédantesque de l'effort de la Révolution de la France en « exigence de la raison pratique » et en formules kantienne. Fichte se passionne pour les droits de l'homme et pour la dignité et il est prêt visiblement à entrer dans l'âpre combat pour la défendre », *ibid.*, p. 630.

2. *Die Bestimmung der Gelehrten*, 1794.

3. *Über die Bestimmung der Gelehrten*, Fünfte Vorlesung (S. W., VI), p. 345. Cité par Jaurès, *ibid.*

*
* *

Avec la *Bestimmung des Gelehrten*, apparaissent ou se précisent de nouveaux éléments, dans la philosophie politique et morale de Fichte. L'appel à l'action se lie en effet à un acte de confiance en la civilisation, dont le progrès permet à l'homme de triompher de la nature en lui et hors de lui et de réaliser par là, grâce à la société, le perfectionnement de l'espèce¹. Ainsi, de même que la Révolution avait lié en une synthèse optimiste la philosophie de Rousseau, confiante en la nature humaine, mais pessimiste au regard de la culture, avec celle des *Encyclopédistes* confiants en la civilisation, et pleine de foi dans le progrès infini auquel elle nous introduit, de même Fichte unit la conception de Rousseau avec une philosophie de progrès, optimiste et confiante dans le rôle éducateur et moral de la civilisation. Seulement la notion de progrès à laquelle il se réfère n'est plus celle des *Encyclopédistes*, mais celles de Lessing et de Kant, mélangées. De plus, le même ouvrage apporte, et cette fois-ci sous sa forme achevée, l'idée du *Notstaat* et la distinction définitive entre l'État et la société. La nature agit toujours selon des lois nécessaires, la raison toujours par liberté. La rationalité ne peut donc se manifester dans le phénomène que par une harmonie du divers dans l'unité, dont la liberté est la cause. Or, une telle harmonie, nous ne pouvons la trouver que dans une action réciproque selon des concepts, c'est-à-dire dans une société pénétrée de finalité, bref dans la société humaine. L'homme, être rationnel, est destiné à vivre en société ; il *doit* vivre en société ; il se contredit à lui-même lorsqu'il vit isolé. D'où il résulte que la société ne doit pas être confondue avec cette société empirique qu'on appelle État : l'État n'est pas la fin absolue de l'homme, mais le moyen de fonder une société parfaite ; il est donc destiné à s'anéantir quand sa fin sera réalisée, et le but de tout gouvernement, c'est de rendre superflu tout gouvernement². Le « règne des fins » ne peut se réaliser par la seule action individuelle, mais par et dans la société.

L'introduction de cet élément social conçu comme primordial a une grande importance. Au point de vue du système, le Moi fini en

1. *Ibid.*, II^{te} Vor., pp. 310-311.

2. *Ibid.*, II^{te} Vorlesung, pp. 305-307.

général, support de la déduction, s'avérera comme inadéquat à fonder dans sa réalité cette communauté réelle de moi finis en action réciproque. Au point de vue politique également, l'individualisme qui marquait les conceptions des *Beiträge* doit se trouver limité : si la réalité essentielle est la société, si l'homme doit vivre en société et si la société civile est actuellement la forme nécessaire de toute société, on ne peut plus concevoir que l'homme puisse répudier à son gré le contrat social. La vie en société, devient, non seulement comme Kant le disait, un devoir de droit, mais un devoir tout court. La pensée de Fichte d'abord tout entière polarisée autour de l'élément individualiste de la philosophie politique de Rousseau, tendra à se condenser peu à peu autour du pôle opposé de cette même philosophie : toute-puissance de la société et tendance au socialisme.

L'examen du problème de la division du travail social va déjà manifester cette tendance : action réciproque libre orientée vers le perfectionnement de tous, la société implique échange mutuel de services, c'est-à-dire utilisation mutuelle de l'activité de chacun. Mais sa fin idéale étant parfaite harmonie des êtres libres, elle doit tendre à un développement uniforme de tous et à une parfaite égalité des services. Il est donc absolument exclu que l'activité soit réservée aux uns et la passivité aux autres. L'égalité complète doit régner entre tous les membres du corps social, et l'un des grands principes révolutionnaires trouve ici un nouveau fondement. Or la société réelle est divisée en classes et ces inégalités de classe entraînent une inégalité morale contraire, semble-t-il, à la destination de la société¹. Fichte, ainsi qu'on le fait justement remarquer, voit donc se poser à lui le problème que Rousseau avait traité dans son *Discours sur les origines de l'inégalité*².

La nécessité du choix d'un état, issu de la division du travail, implique que chacun ne recevra qu'une culture partielle et différente au lieu du développement égal et complet de toutes les facultés chez tous. Sans doute l'individu pourrait se dérober à cette spécialisation, et vouloir travailler la nature dans tous les sens avec ses seules forces, sans tenir compte de l'état de développement de

1. *Bestim. d. G.* III^e Vorl., *Ibid.*, pp. 312 sqq.

2. RICHARD, *La Question sociale et le mouvement philosophique au XIX^e siècle*, pp. 26 sqq.

la civilisation. Mais alors tout ce qu'a fait la race humaine avant lui serait perdu pour lui, et son effort personnel serait également perdu pour l'humanité. Si au contraire il accepte de se spécialiser, il pourra achever sa culture dans un domaine plus restreint. Mais il va de soi que le choix d'un état doit rester un acte libre, faute de quoi l'intérêt de la société se trouverait lésé et aussi son fondement moral, car l'homme ne doit pas être un rouage (*Werkzeug*) mais un membre (*Glied*) de la société, collaborateur libre à la grande œuvre que celle-ci poursuit¹.

Or la liberté de choisir la spécialisation du travail doit rester soumise pour nous aux exigences de la loi morale. Nous n'avons pas le droit de ne travailler que pour notre propre jouissance et de rendre notre culture inutile à nos semblables ; car le travail seul de la société nous a permis d'acquérir cette culture ; celle-ci est en un sens « *le produit, la possession de la société* » ; c'est la priver de ce qui lui appartient que de ne pas vouloir s'en servir à son profit. Il est du devoir de chacun, non seulement de vouloir être en général utile à la société, mais encore de diriger tous ses efforts vers la fin dernière de la société et de tâcher à ennoblir de plus en plus le genre humain, c'est-à-dire à le rendre toujours plus libre de la contrainte de la nature, toujours plus maître et directeur de lui-même. Par là, cette nouvelle inégalité produit une nouvelle égalité qui consiste dans la tendance uniforme de la culture chez tous les individus² ».

Cette conception de la division du travail annonce l'*État commercial fermé*, qui sera exactement au pôle opposé à celui des *Beiträge*. En effet l'individualisme sera refoulé par l'attribution à l'État tout puissant d'une foule de fonctions. De plus, cette affirmation énergique de notre dette envers la société sous le rapport de la culture, est bien différente, si elle ne lui est opposée, de la thèse des *Beiträge* selon laquelle je ne suis pas redevable de ma culture à l'État, mais à moi-même, cette culture étant l'œuvre de chacun de nous et ne pouvant être *reçue*. Sans doute Fichte continue-t-il plus que jamais à faire de notre liberté la condition de toute culture. Sans doute aussi disait-il que sans avoir de dette envers l'État, nous en avons

1. *Bestim. d. G.*, *ibid.*, p. 316-320.

2. *Ibid.*, pp. 320-323.

une envers l'humanité passée. Mais maintenant — et bien que la société soit distinguée de l'État — ce n'est plus seulement à l'humanité, mais à la société, toujours en fait incluse dans un État, que nous devons une culture qui est « sa possession, son produit ». Là encore il faut enregistrer le recul de l'individuel devant le social.

Ce recul va se manifester clairement dans l'ouvrage sur les *Principes du droit naturel* (1796). Le bouleversement apporté par la Révolution française avait déterminé en Allemagne une véritable effervescence de philosophie politique. Xavier Léon a excellemment décrit l'extraordinaire floraison de théories du droit naturel qui s'épanouit aux environs de 1795 et, en particulier, comment Schmid, collègue et rival de Fichte, avait, dans un de ses traités, perfidement représenté l'auteur des *Beiträge* comme un agent révolutionnaire ; comment il avait réfuté la démonstration de Fichte en faveur de la légitimité de la Révolution, et écarté le droit d'une des parties de révoquer à son gré le contrat, dès qu'elle se sent lésé par lui. Pour Schmid, une telle dénonciation ne peut se faire que par le consentement des deux parties ; et si le Régent viole le contrat, il ne peut être traduit en jugement que par l'unanimité, non par la majorité du peuple¹.

Les *Principes du droit naturel* constituent une réponse à cette attaque, mais ils apportent des modifications importantes aux thèses soutenues dans la *Zurückforderung* et dans les *Beiträge*.

Tout d'abord contredisant sa récente opinion, et — quoiqu'il feigne le contraire — contrairement à la thèse de Kant, Fichte se refuse à tirer le droit de la morale comme une *lex permissiva*, car ce serait lui donner une signification purement formelle et négative. Toute permission implique libre arbitre de l'agent, donc exclut toute loi, toute nécessité de la volonté ; elle n'exprime en réalité que la limitation d'une loi (qui ne permet pas). Or une telle limite implique une condition et la loi morale est inconditionnée ; elle ne saurait donc se déduire de la loi morale, qui vaut d'ailleurs pour la totalité des actes de notre volonté. Le droit constitue par conséquent une sphère indépendante de celle de la morale².

Toutefois, la loi morale s'étendant à tout doit aussi s'étendre

1. X. LÉON, *op. cit.*, pp. 472-489, en part. pp. 475-479. — C. Erhard-SCHMID, *Grundriss d. Naturrechts für Vorlesungen*, §§ 275-279.

2. *Grundlage des Naturrechts*, S. W., III, p. 1-16.

au droit et faire de celui-ci l'objet d'un devoir ; et cette réalité du droit à laquelle elle s'applique ne saurait se déduire d'elle qui est une simple forme, mais doit lui être apportée d'ailleurs, c'est-à-dire de cette communauté sociale dont la *Bestimmung des Gelehrten* avait apporté le concept, et dont l'origine est leibnizienne.

De cette communauté, Fichte pose ici l'existence nécessaire en la déduisant comme une condition *sine qua non* de la conscience de soi. Ma conscience de moi-même implique conscience de ma libre causalité, celle-ci, à son tour, une sollicitation à agir librement (éducation), celle-ci derechef, l'existence d'un individu hors de moi, qui ne peut me solliciter ainsi que si moi-même reconnais sa liberté ; cette reconnaissance réciproque de ma liberté et de celle d'un individu hors de moi implique limitation réciproque des libertés en présence, ce qui constitue précisément le droit, fondement de la communauté juridique. Condition de la conscience de ma libre activité, laquelle conscience conditionne la moralité, le droit apparaît bien comme une condition et non comme une conséquence de la morale.

La déduction de l'applicabilité du droit va permettre de préciser cette notion de communauté et d'esquisser tout le système politique.

Tout d'abord pour que la liberté de l'individu puisse s'exercer, il lui faut un corps apte à agir sur le monde sensible et à révéler aux autres individus, par les modalités de son articulation et de son action, sa caractéristique d'être libre. C'est là la condition externe de l'applicabilité du droit¹.

Mais il faut, en outre, un ensemble de conditions internes.

Pour que la liberté de l'individu subsiste, il faut que la communauté juridique subsiste ; il faut donc qu'il soit impossible de le traiter contrairement au droit, ou de léser ses droits primitifs, qui sont la liberté et l'individualité de son corps, et la propriété d'une certaine sphère d'action dans le monde sensible. Cela n'est possible que par une contrainte qui fait l'objet d'un droit sans appel, car étant donné la réciprocité du droit, quiconque le viole me donne le droit de m'affranchir du droit à son égard, c'est-à-dire de le *forcer* à respecter ma liberté. Or ce droit de contrainte (*Zwangsrecht*) suppose comme condition l'existence d'un pouvoir supérieur aux

1. *Ibid.*, pp. 50-80.

individus, pouvoir qui possède la force de contraindre et enveloppe en même temps la garantie d'un juste usage de cette force : c'est la volonté générale qui s'exprime dans l'*État*, synthèse de la loi et de la force.

L'emploi de la force dans l'*État* suppose cinq conditions :

- 1^o Un *accord unanime* : les dissidents doivent ou s'incliner devant la majorité, ce qui produit l'unanimité, ou sortir de l'*État* ;
- 2^o Un *contrat social* qui fixe la volonté générale dans une loi, laquelle détermine les droits de l'*État* (législation civile) et les sanctions (législation pénale). La législation civile réalise les droits impliqués par le droit de propriété ; tout individu a le droit d'agir librement ; il lui faut pour cela d'abord pouvoir vivre et subsister : chacun doit travailler pour vivre, chacun a droit au travail. La misère doit être impossible. L'*État* doit au besoin contraindre au travail. De la nécessité du travail se déduit la nécessité de la production, de la fabrication et du commerce. Le travail ainsi divisé est réglementé par la législation, afin que la subsistance soit assurée à chaque citoyen de la façon la plus juste. Cette thèse sera développée dans l'*État commercial fermé*.

Ce contrat social crée un *être commun* où l'individu cesse de se considérer comme individu, où il se conçoit comme « partie intégrante » du tout organique rationnel. Ce contrat implique l'engagement de ne vouloir que ce qui me revient et de ne pas vouloir ce qui revient à autrui. Il enveloppe en conséquence quatre sortes de contrat : un contrat de propriété (car le droit est impossible si l'individu n'a pas une sphère d'action propre, une propriété — et s'il ne respecte pas la propriété des autres) ; un contrat de protection (destiné à contraindre chacun au respect de la propriété d'autrui) ; un contrat d'association (qui garantit cette protection mutuelle pour l'avenir par une remise en commun à l'*État* des droits et du pouvoir) ; un contrat de soumission (par lequel l'individu se soumet d'avance, en cas de violation du contrat, à l'être collectif devenu son juge) ;

- 3^o Un *pouvoir* qui doit s'ajouter à la loi pour lui donner sa force¹ ;

- 4^o Une *constitution* qui garantit la conformité du pouvoir à la loi² ;

1. *Ibid.*, pp. 150-155 ; 210-259.

2. *Ibid.*, p. 155-157.

5^o Une garantie de la constitution qui est l'*Éphorat*. La communauté ne peut en effet elle-même garantir la constitution, ni juger de sa rigoureuse application, car elle serait à la fois juge et partie et sa garantie n'aurait plus de valeur. Tel est le cas de la démocratie pure. La communauté d'autre part ne peut être simple partie : puisqu'elle possède le pouvoir suprême, elle ne peut admettre un juge plus puissant qu'elle. Elle ne doit donc pas garder pour elle la disposition de la force publique, car elle devrait en légitimer l'emploi devant un juge. Ainsi la communauté doit confier l'exercice du pouvoir à des représentants ; bref l'exécutif sera confié à quelques hommes responsables de l'application de la constitution ; et cet exécutif sera entièrement séparé de l'*Éphorat* qui a pour mission de juger la légalité de cette application. Le collège élu par le peuple ne saurait traduire devant lui les représentants de l'exécutif, puisque ces derniers représentent le pouvoir suprême, mais il peut les frapper d'interdit, en cas de violation de la constitution et faire appel au peuple. Celui-ci, réuni dans ses comices, constitue alors le seul pouvoir suprême et peut juger les représentants de l'exécutif ainsi privés de tout pouvoir. En ce cas, ils sont des inculpés et les *Éphores* sont les accusateurs. Lorsque la responsabilité de l'exécutif n'existe pas, on a le despotisme. Lorsque le pouvoir exécutif est confié à un seul, on a la monarchie. Lorsqu'il est confié à un corps organisé, on a la République. Suivant le mode d'élection de ce corps, on a une démocratie ou une aristocratie. Du moment que ces différents modes sont déterminés par une constitution que le peuple s'est donnée à lui-même et quand il existe un *Éphorat* garantissant la constitution, tous ces régimes sont également légitimes. Par là se trouve condamnée définitivement la *démocratie pure*, « la moins sûre de toutes les constitutions possibles », puisqu'elle exclut un *Éphorat*¹.

Fichte enfin s'oppose à la séparation des pouvoirs, telle qu'elle a été conçue par Montesquieu, Rousseau, Kant, etc. La séparation de l'exécutif et du législatif lui paraît une idée peu précise. Le contenu de la loi est en effet essentiellement ceci : les individus de tel peuple doivent vivre les uns près des autres de façon conforme au droit. Les représentants du pouvoir exécutif ayant pour mission de faire valoir cette loi fondamentale doivent prendre eux-mêmes

1. *Ibid.*, p. 157-187.

toutes les ordonnances nécessaires à cette fin, ce qui n'est pas proprement créer de nouvelles lois, mais procéder à des applications plus exactes de la loi fondamentale. Quant à la séparation du judiciaire et de l'exécutif, elle ne peut être que fictive, car ou la force doit sans discussion possible être au service de la sentence, et elle est alors en réalité dans la main du juge ; ou elle peut contester l'exécution de la sentence, alors elle s'arroge un pouvoir de juger. La totalité de la force publique ne saurait donc être partagée ; elle ne peut être séparée que de ce qui la contrôle, c'est-à-dire de l'Éphorat¹.

Les transformations fondamentales que Fichte a introduites dans ses conceptions primitives, telles qu'elles résultent des *Beiträge*, et surtout son refus de séparer les pouvoirs, ont fait considérer par beaucoup sa nouvelle théorie comme un désaveu, ou un demi-désaveu de ses convictions premières : « Fichte qui en 1793 légitimait la Révolution se révèle un tout autre philosophe en 1796, dans les *Principes du droit naturel* : il abandonne le libéralisme ; il ne sépare plus le pouvoir exécutif du pouvoir législatif, condition pour Kant de toute liberté politique². »

Il ne paraît guère possible de ratifier ce jugement. D'abord l'homme n'a pas changé. C'est d'avril 1795 que date vraisemblablement la lettre de Fichte à Baggesen (citée plus haut), où il offre ses services à la France. En 1798, il revient à ce projet. En 1799, en pleine querelle de l'athéisme, point d'aboutissement de toute une campagne menée par l'*Eudaimonia* contre son jacobinisme et son démocratisme, il écrira : « Pour tout homme raisonnable, il est incontestable que les principes qui sont à la base de la République française et des Républiques qui se sont formées sur son modèle sont les seuls capables d'assurer la dignité de l'homme³... » Le philosophe, qui chez Fichte ne fait qu'un avec l'homme, ne saurait lui non plus avoir changé. Il est toujours le disciple des grands principes, mais comme tous les révolutionnaires de cette époque, il

1. Aussi les représentants de l'Exécutif ne sont-ils jamais choisis par l'Éphorat. X. LÉON a commis une petite erreur sur ce point (*La Philosophie de Fichte*, p. 230 ; *Fichte et son temps*, I, p. 503).

2. C'est l'opinion de M. Sagnac, dans *La Révolution française*, par LEFÈVRE, GUYOT et SAGNAC, Paris, 1930.

3. Hans SCHULZ, *Briefwechsel*, II, pp. 100-101. Sur tous ces événements, cf. X. LÉON, *Fichte et son temps*, I, pp. 293-368, pp. 527-637 ; et II, 2^e partie appendice, pp. 289-290.

est préoccupé d'en trouver la meilleure application ; lui aussi veut construire une constitution qui serait la plus parfaite et qui n'aurait plus besoin d'être modifiée. Il rivalise donc sur ce point avec les Hérault de Séchelles et les Sieyès : « Une constitution qui serait d'une façon générale conforme au droit, c'est-à-dire qui comporterait un pouvoir exécutif constitué, mais responsable, et un Éphorat serait immuable. A l'intérieur de ce cercle, des modifications à l'infini restent possibles... » Mais il reste bien révolutionnaire : « Si la constitution est contraire au droit, alors elle doit être changée ; et il est inadmissible que quelqu'un vienne dire : Je ne veux pas abandonner la constitution jusqu'ici en vigueur. Car c'est seulement l'ignorance et l'inaptitude à recevoir une constitution juste — telles qu'elles ont régné jusqu'ici — qui peuvent excuser qu'on tolère une constitution injuste. Au contraire, dès qu'existe le concept de ce qui est conforme au droit, dès que la nation est capable de le réaliser, chacun est tenu de l'accepter, car le *droit doit régner*¹. » Le peuple doit donc pour Fichte rester en droit comme en fait la seule source de toute autorité et sa puissance par rapport à celle de l'exécutif doit être incomparablement plus forte². « Le peuple — j'entends le peuple *tout entier* — ne saurait jamais être rebelle ; l'expression de rébellion employée à son égard, est la plus grande absurdité qui ait été dite, car le peuple, en fait et en droit est la puissance suprême au-dessus de laquelle il n'en existe pas d'autre, qui est la source de toutes les autres puissances, qui n'est responsable que devant Dieu. Il n'y a de rébellion que contre un supérieur. Mais sur la terre, quoi de supérieur au peuple ? Il ne pourrait se rébellier que contre lui-même, ce qui est absurde ; Dieu seul est au-dessus du peuple. Si donc on veut qu'il soit possible de dire qu'un peuple s'est rébellé contre son prince, il faut admettre que ce prince est un Dieu, ce qui serait difficile à prouver³. »

Mais il est incontestable que les conceptions politiques traduisant les principes se sont modifiées chez le philosophe depuis 1793, et qu'elles correspondent à un commencement d'évolution dans sa pensée proprement philosophique. La notion de communauté d'êtres raisonnables étant déduite comme condition nécessaire de la réalisa-

1. *Naturrecht*, p. 185.

2. *Ibid.*, pp. 177-178.

3. *Ibid.*, p. 181-182.

tion du moi pratique, ce n'est plus l'individu qui apparaît comme fondement de la société, mais la société comme le fondement de l'individu. L'individu considéré à part est réduit à une entité vide. Si les conséquences de ce nouveau point de vue ne se font sentir sur l'économie du système qu'à partir de 1800, lorsque la déduction cessera de s'appuyer sur le moi fini en général pour se fonder sur la communauté réelle et l'absolu réel qui la fonde, hors du moi fini, il n'en est pas de même pour la philosophie politique. Dès maintenant, l'autonomie de la communauté tend à se définir de moins en moins à partir de l'autonomie de l'individu et l'autonomie de l'individu de plus en plus à partir de l'autonomie de la communauté, grand tout préexistant de l'ensemble des actions libres possibles, à l'intérieur duquel l'individu se détermine sa place. La société est ainsi pour les individus comme le corps organique pour ses parties ; son existence ne saurait dépendre de la volonté arbitraire des individus, d'autant moins que cette réalité préexistante du social est par ailleurs déduite comme rationnellement nécessaire. De plus, l'État comme force contraignante étant à son tour condition nécessaire de cette communauté juridique et sociale, il en résulte un renversement du pour au contre des thèmes de 1793. L'État en effet ne saurait être considéré comme une association accidentelle, toujours révocable et toujours divisible, ni le contrat qui l'institue comme un contrat ordinaire, résiliable au gré des libres contractants. La pensée de Fichte vient donc rejoindre sur ce point la pensée de Kant et de Rousseau, mais en la dépassant encore. Non seulement, en effet, le droit ne saurait se maintenir en fait entre les hommes, en dehors de la société civile, c'est-à-dire sans les lois positives et les pouvoirs publics, mais il n'y a pas de droit naturel avant la société. Le concept de droit lui-même n'a ni existence, ni signification en dehors de cette société, puisqu'elle seule rend possibles et la conscience de ma liberté et la possibilité de son usage. L'affirmation de l'antériorité du droit à l'égard de la morale a cette conséquence que le droit naturel ne saurait être conçu comme inhérent à l'individu antérieurement à sa vie dans la communauté¹. On ne peut plus admettre comme dans les *Beiträge*

1. Sur ce point, Fichte pourrait encore se recommander de Rousseau dont il a tiré d'abord l'individualisme et ensuite sa négation, car la volonté générale,

que la loi morale puisse à elle seule fonder une société dans le monde des phénomènes et qu'elle puisse s'appeler *droit naturel* ; ni que l'homme à l'état de nature soit l'homme gouverné par la loi morale. Le seul fondement possible d'une société terrestre, c'est la force de contrainte du droit et le contrat social. Les hommes ont donc le droit de se contraindre à sortir de l'état de nature pour instituer l'ordre civil, et dans la mesure où le droit est une catégorie nécessaire du Moi, cette contrainte apparaît comme devant nécessairement être exercée¹. Enfin cela n'empêche pas le droit et son institution d'être conçu en outre, à un point de vue supérieur, comme un objet de devoir pour la moralité, puisqu'il en est la condition².

Néanmoins, la disparition de la thèse centrale qui fondait pour Fichte, en 1793, la légitimité de la Révolution, n'entraîne pas du même coup la disparition de ce qui était fondé par là. Cette légitimité, il la maintient, mais au lieu de l'appuyer sur l'individualisme anarchique, il la fait reposer sur la nécessité interne du droit qui exige le changement de la constitution lorsque celle-ci s'oppose au droit et rend impossible l'existence d'une communauté d'être libre. En contre-partie, il limite, comme il ne l'avait pas fait en 1793, ce droit de la changer, puisqu'il estime qu'elle doit demeurer invariable, lorsqu'elle est conforme au droit. Parce qu'il a non seulement

distinguée de la volonté de tous, constitue un « corps moral collectif lequel reçoit de l'acte d'association son unité et son moi, comme sa vie et sa volonté », et fait de chacun de nous « la partie indivisible d'un tout ». ROUSSEAU, *Contr. soc.*, livre I, chap. 6, éd. BEAULAVON, p. 141 ; cf. note de X. LÉON, *op. cit.*, I, pp. 496 sqq.

1. M. NICO WALLNER (*Fichte als politischer Denker*, 1925, p. 87) nous paraît avoir exagéré le caractère hypothétique de l'applicabilité du droit, en s'appuyant sur ce fait que sa seule condition est la décision libre de chaque individu de s'agréger ou non à la société (FICHTE, III, p. 11). En effet, comme le droit et la vie en société sont par ailleurs démontrés dès le *Naturrecht* comme des conditions aussi nécessaires à la conscience du moi et à la subsistance de celui-ci comme moi, que par ex. la représentation des objets extérieurs dans l'espace et dans le temps, l'applicabilité du droit est au contraire absolument nécessaire en général, et ma libre décision ne peut se limiter qu'aux modalités de l'application du droit, à savoir la libre décision de m'agréger à tel ou tel État (*ibid.*, p. 14), ce qui n'est nullement la décision de vivre en dehors de tout État. Enfin, que le *Naturrecht* s'occupe de la seule déduction du fait nécessaire du droit, indépendamment du rapport que celui-ci peut soutenir par ailleurs avec la morale, cela n'implique nulle négation de ce rapport, mais résulte simplement de la compétence du *Naturrecht* comme science particulière. La *Sittenlehre* de 1798 ne marque donc sur ce point aucune évolution de la pensée fichtéenne, lorsqu'elle convertit le fait du droit en objet ou instrument de la morale.

2. *Ibid.*, III, ch. 4, p. 227.

défini l'individu en fonction de la communauté, mais conçu en fonction d'elle sa possibilité d'exister comme tel et d'avoir une liberté, il est amené ainsi à limiter en vertu même de l'origine interne de la communauté de droit, le pouvoir de cette communauté sur elle-même. Rousseau, qui avait conçu l'existence d'une volonté libre des individus antérieurement à la communauté, laissait au contraire à la souveraineté populaire un pouvoir sans limite : « Il ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le pacte social¹. » Comme l'a dit très justement M. Beaulavon², le peuple reste ici le maître de faire un mauvais usage de la liberté et d'anéantir toute loi. A cette possibilité, Fichte oppose non pas seulement comme Kant le devoir de droit, exigence morale, qui s'impose à l'individu, mais l'exigence légale, issue de la communauté et s'imposant à elle, de maintenir la communauté juridique.

Reste à savoir si cette prépotence de la communauté ne se traduira pas dans les faits par des dispositions aptes à engendrer le despotisme, si bien que celui-ci n'étant pas dans l'intention résulterait des conséquences. C'est la critique que Benjamin Constant a adressée à Rousseau lui-même³. Mais il est bien évident que le principe de la liberté politique l'est en même temps de la liberté civile. De plus la restriction que Fichte lui apporte est issue du droit qui exige lui-même le maintien de sa propre existence ; elle ne fait, en excluant l'anarchie, qu'anéantir définitivement, semble-t-il, dans la souveraineté populaire les éléments de liberté individuelle qui précisément feraient d'elle une *volonté de tous* radicalement opposée à la volonté générale, et par conséquent à la vraie liberté.

Mais l'indivisibilité de la communauté juridique n'a-t-elle pas conduit Fichte à rejeter la division des pouvoirs, gage de la liberté contre l'oppression ? Sur ce point encore, notons-le, il est d'accord avec Rousseau qui déclare le pouvoir divisible dans son objet, mais indivisible dans son principe⁴, qui n'admet une division des pouvoirs qu'en guise de technique permettant au souverain d'exer-

1. *Cont. soc.*, I, ch. 7.

2. Éd. du *C. soc.*, par BEAULAVON, Introd., pp. 55-56.

3. Benjamin CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, t. II, p. 537 et sq. — Cf. BEAULAVON, *ibid.*, p. 52.

4. *C. soc.*, livre II, ch. 2.

cer une puissance par essence absolue et indivisée¹. De plus, si par sa terminologie Fichte semble conférer à l'exécutif les attributions du législatif, les textes montrent qu'en réalité, c'est le législatif qui reçoit en fait le pouvoir exécutif, puisque le rôle essentiel des « exécuteurs » est de « légiférer à l'infini » afin de permettre *in concreto* l'application de la loi fondamentale. Et si, contrairement à Rousseau², le pouvoir est ainsi délégué à des représentants, qui décident des lois, non soumises au référendum du peuple (contrairement au vœu de la Constitution de l'an I), ces représentants demeurent sans cesse responsables devant le peuple, sous la surveillance des Éphores. Quant à la critique de la démocratie pure, à la manière des démocraties antiques, c'est celle-là même que nous trouvons non seulement chez Kant, mais chez Rousseau³. Étant donné que Fichte ne détermine pas le nombre des Exécuteurs, on peut penser que si l'on ne restreint pas ce nombre à quelques unités, le modèle que Fichte se propose serait assez semblable à la Convention elle-même ; et c'est pour limiter une tyrannie jacobine qu'il imagine le pouvoir compensateur des Éphores qui par leur inviolabilité, leur caractère sacro-saint, leur absence de pouvoir positif et leur capacité d'en appeler au peuple, rappellent les tribuns de la plèbe de l'ancienne Rome. Cette institution est d'ailleurs l'équivalent du *Tribunal* de Rousseau, « pouvoir destiné à replacer chaque terme dans son vrai rapport », que Rousseau compare précisément aux tribuns de la plèbe à Rome et aux Éphores de Sparte⁴.

Quoi qu'il en soit, par ce souci du balancement des pouvoirs, Fichte rejoint les révolutionnaires de son temps, et l'Éphorat peut, à bien des égards, se comparer au *Jury constitutionnaire* de Sieyès⁵.

Fichte est donc resté, dans tous ses errements, entièrement fidèle à la Révolution. Mais il est passé de l'individualisme qui fait de l'État une association précaire, à une sorte de socialisme qui fonde l'individu dans un tout organique plus réel que lui. Ce socialisme se manifeste à plein dans la théorie de la législation civile, où Fichte en ce qui concerne la propriété prend le contre-pied de

1. *Ibid.*, III, ch. 2 et 4.

2. *Cont. soc.*, II, ch. 2, p. 157, III, ch. 15, p. 271.

3. *Cont. soc.*, III, ch. 4, pp. 227-228.

4. *Contrat social*, livre IV, ch. 5.

5. DUVERGIER DE HAURANNE, *Histoire du Gouvernement parlementaire France*, I, p. 367. — BARNI, *Fichte et la Révolution française*, p. LVII.

ce qu'il avait soutenu en 1793. A ce moment-là, la propriété était pour lui un droit strictement individuel, étranger et antérieur à l'État, et il négligeait la distinction kantienne, déjà en germe chez Rousseau, entre le droit naturel de propriété qui est *provisoire*, et le droit réel garanti par l'État, qui est *péremptoire*. Maintenant, il condamne Rousseau pour avoir conçu un droit de propriété antérieur à l'État ; le contrat social institue seul la propriété, en droit comme en fait : « D'après notre théorie personne ne peut apporter quoi que ce soit, hors du contrat social, qu'il ne l'eût déjà avant ce contrat. La première condition pour donner, c'est d'avoir déjà reçu. Lorsque le contrat social commence, loin que je donne, je reçois¹. » En 1793, il écrivait au contraire à ce propos : « Comment l'État pourrait-il avoir un droit que n'ont pas les individus qui le composent ? » Rien ne saurait mieux que cette opposition de formules illustrer le changement radical qui affecte à cet égard la pensée politique de Fichte de 1793 à 1796. C'est pourquoi, alors qu'il repoussait toute loi agraire, nous le voyons maintenant estimer qu'il est de la nature du contrat de fournir à chaque citoyen une propriété au sens le plus large du terme, c'est-à-dire de lui garantir non seulement la possession d'un fonds, mais aussi une libre action sur le monde sensible. Aussi, ce que la société établit, ce n'est pas seulement le droit de posséder et de travailler, mais c'est le droit à la propriété et au travail².

Or ces principes ont des conséquences considérables que développe le fameux écrit *L'État commercial fermé*. Puisque l'État a pour mission d'assurer à chacun la propriété ou le travail nécessaire à la vie, il doit établir la division du travail et organiser celui-ci de façon que chaque citoyen puisse assurer sa subsistance dans les meilleures conditions de facilité et d'équité. Chaque classe doit avoir dans l'État sa part légitime de sécurité et de bien-être. Or puisque la propriété est moins la possession de la chose que le droit au produit du travail, il s'agit de déterminer étroitement dans ce but les modes possibles de l'activité humaine, d'organiser en détail la collaboration des différentes classes (producteurs, artisans, commerçants) en tenant compte de la limitation des objets et des ins-

1. *Naturecht*, p. 208, note.

2. *Ibid.*, p. 204.

truments de travail. Cette réglementation stricte exclut la liberté anarchique du commerce et tous les maux qu'elle entraîne. D'autre part, le souci de maintenir la juste répartition qui rend la vie et le travail possibles, exige que soit connue à l'avance la somme de ce qui dans l'État doit à chaque instant être équitablement distribué. Cette condition n'est réalisable que si nul élément perturbateur étranger n'intervient, bref que si l'État est fermé à tout commerce avec l'étranger (exportation, importation). Et pour se suffire à lui-même, l'État est amené à conquérir au besoin par des guerres les territoires indispensables à son autosuffisance économique. Cette voie n'en est pas moins la seule qui conduise à la paix véritable. En effet, le commerce extérieur facilite l'harmonie des échanges résultant naturellement de la division du travail et introduit en eux l'état de guerre qui règne entre les nations. Pour accroître ses recettes fiscales, chaque État pousse ses sujets à augmenter leurs ressources en numéraire ; au lieu d'échanger des produits utiles à la vie, on procède à une suite sans fin d'échanges entre des marchandises et du numéraire, et l'accumulation des profits en numéraire est le fruit d'une série de spoliations partielles. La notion de prix remplace celle de valeur. Et c'est ainsi que l'on voit certaines nations s'enrichir démesurément au détriment d'autres peuples dont les capitaux diminuent sans cesse et qui, voués à la misère, se voient expropriés de leurs richesses naturelles. Cet état de guerre économique est à la racine des guerres politiques.

Le socialisme ne se retourne-t-il pas finalement contre les principes d'où il était sorti ? Peut-on nier que l'autarcie telle qu'elle est ici conçue soit conditionnée par la guerre ? Que le réseau de réglementations précises où est ensermé l'individu, que l'intervention de l'État jusque dans les contrats privés paralysent et entravent la liberté de chacun que l'État a précisément pour mission de protéger et d'accroître ? L'accroissement démesuré des fonctions de l'État n'a-t-il pas pour rançon la diminution de la liberté de ses membres ? Mais pour Fichte, il faut distinguer entre la liberté de l'être rationnel et la liberté anarchique de l'individu qui en est proprement la négation. Et son socialisme a précisément pour objet de supprimer la seconde au profit de la première, et de supprimer l'iniquité qui réserve la fortune aux uns et la misère aux autres. La liberté rationnelle n'est possible que par la pleine har-

monie des individus et celle-ci n'est réalisable que dans l'égalité et dans la justice. L'État remplit sa fonction stricte lorsque par sa contrainte il limite la liberté individuelle pour créer une égalité qui conditionne la liberté rationnelle. Dans la XIV^e Leçon des *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Fichte montre que l'évolution de l'État réel vers l'État rationnel réalise peu à peu la liberté par l'effacement progressif des inégalités : d'abord règne l'inégalité de l'esclave et du privilégié, puis un second stade crée l'égalité de droit pour tous, mais ne réserve les avantages de la civilisation qu'à quelques-uns ; le troisième stade apporte à la fin l'égalité juridique et l'égalité de culture et l'épanouissement de la liberté proprement dite¹. L'époque actuelle, marquée par la prépondérance de l'égoïsme et de l'intérêt privé, doit faire place à un âge supérieur où le lien de l'individu avec l'ensemble ne sera plus l'entrecroisement des intérêts, mais une solidarité morale fondée sur un pacte social de confiance et de sécurité.

Si donc le point de vue auquel se place maintenant Fichte, est à certains égards opposé à celui des *Beiträge*, l'intention est toujours la même. Il s'agit de promouvoir dans sa plénitude une société qui est conforme aux grands principes révolutionnaires. Or il faut bien convenir que par le concept de communauté, Fichte peut résoudre plus aisément qu'avec l'individualisme un certain nombre de problèmes que posaient déjà les *Beiträge*. Dès 1793, Fichte définissait la propriété par le travail, mais l'individualisme le conduisait à proportionner la propriété au travail, sans prévoir aucune organisation capable « de rétablir, comme le demandait Rousseau, l'égalité entre les hommes naturellement inégaux en force et en génie ». C'est que rien ne pouvait justifier alors l'intervention sur ce point de la contrainte de l'État, c'est que rien ne permettait alors de préciser au point de vue matériel, entre la liberté individuelle et la liberté rationnelle morale la distinction opérée au point de vue formel. Le concept de communauté, en effet, tel que devait l'introduire la *Bestimmung des Gelehrten*, ainsi que le

1. On retrouve ici l'équivalent des trois stades de l'inégalité décrits par Rousseau : riche et pauvre, puissant et faible, maître et esclave (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1^{re} partie, p. 308), mais Fichte renverse l'ordre, car il croit au progrès et prévoit l'abolition finale de ces différences au moyen du contrat social.

concept du *Nolslaal* fait encore défaut. Or il est évident que la communauté juridique du Droit en me forçant à exclure de mon activité tout ce qui peut rendre impossible chez autrui l'exercice d'une liberté conçue comme condition nécessaire de sa conscience et de son action morale, doit borner cette activité de façon à rendre possible pour tous l'accès à la vie spirituelle, car la vie spirituelle conditionne la vie morale ; qu'elle doit en conséquence requérir pour tous l'égalité ou l'équivalence de confort, car il n'y a pas de possibilité de culture dans la misère, et l'harmonie idéale des libertés dans la communauté implique une parfaite égalité des sphères individuelles d'activité. Ainsi la contrainte socialiste qui paraît devoir étouffer la liberté, proclamée dans les *Beiträge* du point de vue individualiste, ne fait au contraire, dans la pensée de Fichte, qu'épanouir la liberté vraie, car elle ne porte toujours que sur cette marge de liberté qui ne doit pas subsister, si la liberté morale doit régner tant dans l'individu que dans la communauté. Les *Beiträge* avaient proclamé la liberté nue ; le *Système du Droit naturel et l'État commercial fermé* y ajoutent l'égalité ; la *Sittenlehre* de 1798, par la substitution graduelle de la communauté morale à la communauté juridique, y ajoute la fraternité, condition de toute liberté morale.

Par là, peut se résoudre un autre problème que les *Beiträge* avait seulement entrevu : celui de la conciliation des classes, de façon à éviter que la classe agricole ne soit pas, à la faveur de la multiplication des signes monétaires, écrasée entre la classe des propriétaires et celle des marchands. Et là encore nous apercevons l'influence directe de la Révolution française, car de même que — on l'a vu — les préoccupations des *Beiträge* à cet égard n'étaient que le reflet d'événements et de doctrines français : crise des prix, maximum, discours de Saint-Just ; de même les thèses essentielles de l'*État commercial fermé* semblent s'inspirer des doctrines socialistes de Babeuf, de Buonarotti, de certaines mesures et théories à la fois économiques et politiques de la Convention. Xavier Léon a excellemment indiqué les sources où Fichte avait pu puiser, les récits et comptes rendus précis de la presse allemande relatifs aux conceptions de Babeuf et à la *Conjuration des Égaux* (*La France* en 1796 et en 1797, *La Minerva* de mai à octobre 1796) ; il a signalé le retentissement en Allemagne des réglementations écono-

miques de la Convention, et de la thèse des frontières naturelles¹.

Ainsi, au point de vue économique comme au point de vue politique, en 1793 comme en 1796 et en 1800, c'est toujours vers la France révolutionnaire que Fichte a les yeux tournés.

Le Système de morale de 1798 complète la théorie du Droit de 1796 en combattant à fond, au nom de la notion de progrès infini de l'humanité, tout conservatisme qui paraîtrait issu de la nécessité juridique. Le droit s'était contenté de supprimer pratiquement par la contrainte l'antinomie entre la liberté illimitée de l'individu et la limitation de cette liberté par l'existence d'autres libertés hors de lui. La morale, au contraire, résout logiquement cette antinomie en identifiant par la loi morale les volontés de tous les individus. La collaboration se substitue à l'antagonisme. Or comme cette collaboration suppose la vie en société, on voit que la société civile est non seulement juridiquement nécessaire, mais moralement obligatoire : « Qui s'isole, renonce à sa destinée et se moque du progrès moral... On ne satisfait pas au devoir en menant une vie d'anachorète..., mais par des actes accomplis dans la société et par elle². » Le travail en commun en vue du progrès suppose une amélioration continue de l'État, une diminution progressive de la contrainte qu'il exerce, au fur et à mesure que l'on se rapproche de l'idéal irréalisable, c'est-à-dire de l'unanimité interne des volontés. L'idée du *Nolsstaat* pose donc à la fois et l'obligation morale de se soumettre à l'État (de respecter la constitution) et l'obligation morale de la transformer. En vertu de la première obligation, il m'est moralement interdit de renverser l'État, même si j'ai la conviction que sa constitution est contraire à la raison et au droit, car dans les affaires qui concernent le tout, je dois agir non d'après ma conviction personnelle, mais conformément à la volonté universelle que le contrat social est censé exprimer. D'après la seconde obligation, je ne dois pas favoriser le maintien d'une constitution illégale. Or je la favorise en m'y soumettant. Cette contradiction se résout

1. X. LÉON, *op. cit.*, II, 1, p. 191-116. Ajoutons que pour Rousseau la mission de l'État n'était pas simplement de protéger les personnes et des biens, mais d'assurer l'égalité (des biens comme du reste). Cf. *Discours d'économie politique*, éd. Hachette, III, p. 293 et sqq. et *Contrat social* : « C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir. » (II, ch. 11.)

2. *Sittenlehre* (S. W., IV), p. 235.

de la façon suivante : la situation actuelle d'État imposant sa contrainte n'est qu'un moyen pour produire l'État raisonnable. Je dois donc agir non pas pour que les choses en restent toujours au même point, mais pour qu'elles deviennent nécessairement meilleures. Lorsque cette action a suffisamment duré, la volonté commune peut parvenir à être entièrement contraire à la constitution actuelle de l'État, et celui-ci en se prolongeant devient pure tyrannie. Alors « *chaque honnête homme, pourvu seulement qu'il se soit convaincu de la volonté commune, peut prendre tranquillement sur sa conscience de le renverser de fond en comble*¹ ».

Aussi, alors qu'au point de vue du droit, toute constitution simplement conforme au droit était tenue pour invariable, au point de vue moral, toute constitution, même conforme au droit, doit, puisqu'elle ne saurait jamais réaliser l'idéal moral par définition irréalisable, être soumise à une perpétuelle variation². Chaque individu moral doit donc être, sinon un révolutionnaire, du moins un réformateur en permanence. Mais il doit toujours procéder en accord avec la volonté commune et pour réaliser ses fins tenter préalablement de la persuader. De là résulte l'absolue nécessité de la liberté de penser ; et si des nécessités techniques conduisent Fichte à distinguer, comme Kant, entre l'usage privé et l'usage public de la raison, et à réserver la tâche d'information et de propagande à un public de savants, il est bien entendu que cette classe doit être ouverte à tous et ne pas être une caste fermée. Quiconque cesse de croire à l'autorité, soit de l'État, soit de l'Église actuels, a le devoir de se rattacher au public des savants, et aucune puissance sur terre ne saurait le lui interdire³.

Finalement, Fichte arrive à ne retenir comme critère de la légi-

1. *Ibid.*, p. 240.

2. *Ibid.*, p. 248-251. — L'État étant l'organe nécessaire de l'action réciproque libre, et l'Église l'organe de la persuasion spirituelle réciproque par laquelle progresse l'inspiration morale, ils sont l'un et l'autre dans le même rapport à l'égard du progrès et de l'idéal, et le *Notsymbol* est comme le *Notstaat*.

3. Lask n'a donc pas tort lorsqu'il aperçoit Fichte opposer l'une à l'autre deux conceptions différentes de l'État, l'une qui le cristallise dans un schéma définitif de règles abstraites — selon la raison pâle et desséchée de l'*Aufklärung*, l'autre qui le révolutionne et le rajeunit perpétuellement par la réalité vivante et toujours fraîche qui s'exprime dans l'évolution historique. — Il note cette opposition dans les *Discours à la Nation allemande* (VII, VIII, p. 563). (*Fichtes Idealismus und die Geschichte*). Ajoutons que cette réalité rajeunissante et cette évolution sont réglées par la raison.

limité d'une constitution que son caractère anti-conservateur : « En somme, toute constitution politique est légitime et on peut la servir en sécurité de conscience, qui ne rend pas impossible en général et pour les particuliers le progrès vers le mieux. Celle-là seule est tout à fait illégitime, qui a pour but de tout maintenir dans l'état actuel¹. »

Mais, dira-t-on, comme les moyens et l'objet de la transformation sont la liberté de tous, il ne saurait être question de révolution violente, mais de réformes unanimement voulues. L'action de chacun doit consister, non en insurrection, mais simplement en une étude infinie des améliorations possibles et en une propagande infinie en vue de convertir aux idées nouvelles la volonté commune. En vérité, ce réformisme perpétuel, s'il semble exclure en principe la révolution, ne la répudie pourtant pas. D'abord « chaque honnête homme peut tranquillement renverser l'État de fond en comble » s'il agit d'accord avec la volonté commune, et cet acte qui substitue une nouvelle contrainte à une autre, n'est certainement pas étranger à la force. Si la contrainte nouvelle est en général moins rigoureuse que celle qu'elle remplace, elle peut s'exercer plus fortement sur certaines classes particulières, antérieurement privilégiées. Elle n'en est pas moins légitime « malgré tous les cris qu'elles peuvent pousser ». Il est vrai que Fichte a prévu comme Kant que la réforme devait venir d'en haut, du souverain. Mais d'abord ce souverain (qui peut être un ou plusieurs) est un « fonctionnaire d'État », à chaque instant responsable devant le peuple. Et sa mission est moins de conserver la constitution, que de l'améliorer sans cesse d'accord avec la volonté commune : c'est un véritable préposé au progrès. Aussi doit-il connaître, non seulement tous les contrats actuels, mais encore la forme idéale vers laquelle se dirige la société, la route que doit suivre l'humanité pour la réaliser, etc. Bref il doit être un *savant*, et comme l'a dit Platon « participer aux Idées »². Il doit seulement veiller à modifier la constitution sans jamais violer la volonté commune. Dès qu'une protestation universelle se produit contre une loi injuste, c'est un devoir absolu pour lui que de l'abolir, malgré les récriminations de ceux qui profitaient jusqu'ici de l'injustice. Bien mieux, il suffit de la protestation d'une classe

1. *Ibid.*, p. 361.

2. *Ibid.*, p. 357.

importante du peuple. Le contrat social, en effet, est en réalité un *contrat entre les classes*. Lorsqu'un individu d'une classe déterminée prétend à lui seul s'affranchir du contrat, il doit être réprimé, car en fait il bénéficierait des avantages inhérents à sa classe, au nom de la loi positive, et, au nom d'une loi naturelle qui lui est opposée, il usurperait en même temps les avantages d'une autre classe. Dans ce cas l'individu qui réclame, doit être autorisé à changer de classe. Refuser cette faculté est contraire au droit, c'est le cas du servage ou de l'interdiction des études à certaines classes. Mais dans une classe (par ex. la bourgeoisie), l'unanimité n'est pas nécessaire, il suffit qu'une majorité très nette réclame son droit naturel ; alors c'est pour le souverain un devoir absolu de réviser sur ce point la constitution — que la noblesse le veuille ou non. Si les classes privilégiées étaient sages, elles ne laisseraient pas à une pareille réclamation l'occasion de se produire, mais elles renonceraient peu à peu à leurs privilèges. En tout cas, de tels contrats injustes ne subsistent que par l'incapacité et l'ignorance des classes qui en sont les victimes. Le grand remède, c'est donc la culture, principe de toute amélioration. Enrayer la culture est un acte contraire à la fois au droit et à la morale, lutter contre « l'obscurantisme », protéger et favoriser la culture est le premier des devoirs du souverain, dont la mission est avant tout de promouvoir le progrès¹.

On conçoit que devant cette conception effrénée de devenir social perpétuel dirigé vers la liberté les protestations se soient multipliées, surtout dirigées contre le dogme qui lui sert de fondement, celui de la perfectibilité infinie de l'homme : « Des hommes qui n'ont pas du tout de raison poussent depuis quelque temps de hauts cris, comme si la croyance à la perfectibilité sans borne de l'humanité était quelque chose de profondément dangereux, de profondément contraire à la raison, et la source de Dieu sait quelles abominations ! » Mais la question doit être posée sur son véritable terrain. Même si l'on établissait dans les faits que jusqu'ici l'homme a reculé, si l'on déduisait de *ses dispositions naturelles* une loi *mécanique* en vertu de laquelle il faudrait qu'elles reculassent nous n'aurions rien obtenu par là, car la croyance en la perfectibilité humaine se fonde, non sur des dispositions naturelles, mais sur la

1. *Ibid.*, p. 358-360.

liberté. La loi morale nous ordonne de traiter l'homme comme s'il était perfectible ; c'est là un article de foi primordial que je ne puis nier sans renoncer à ma nature morale : « Ce qui est vrai, c'est que rien n'est plus dangereux que cette doctrine pour la tyrannie des despotes et des prêtres, que rien n'est plus propre à détruire leur empire jusque dans ses fondements. Le seul argument spécieux que cette tyrannie peut invoquer en faveur de sa cause et qu'elle ne se lasse pas d'invoquer est que l'humanité ne pourrait nullement être traitée autrement qu'elle ne la traite, qu'elle est une fois pour toute comme elle est, et qu'elle restera éternellement ainsi, que par suite il faut aussi que son état reste éternellement ce qu'il est.¹ »

L'accent révolutionnaire de Fichte n'a, comme on le voit, rien perdu de sa véhémence. Le dogme de la perfectibilité cesse d'être simplement inscrit au ciel impassible de la métaphysique leibnizienne pour devenir une machine de guerre quotidienne contre les despotes et les prêtres, une menace plus ou moins lointaine, mais permanente à l'égard de tout gouvernement établi, qui n'est jamais pour lui que provisoire.

Aussi ne doit-on pas s'étonner que les ressentiments et les haines s'accumulent contre Fichte et qu'un an plus tard, lors de la *Querelle de l'Athéisme*, l'orage éclate sur la tête de « l'athée, du jacobin et du démocrate », et le conduise une fois de plus à penser à se mettre au service de la République française.

*
* *

L'expansion française en Europe, l'avènement de Napoléon, les guerres et les conquêtes de l'Empire n'ont-ils pas modifié du tout au tout non seulement les sentiments de Fichte à l'égard de la nation française, mais son opinion et sa doctrine à l'égard des principes de la Révolution ? Dans la seconde période de sa vie, particulièrement de 1806 à 1813, Fichte se révèle comme le champion du nationalisme allemand, comme le messie de la supériorité du génie allemand, comme l'apôtre d'un patriotisme intransigeant. Ce nationalisme et ce patriotisme ne sont-ils pas en opposition flagrante avec l'humanitarisme et le cosmopolitisme de ses

1. *Ibid.*, p. 240-241.

premières œuvres ? Son patriotisme qui le pousse à offrir son concours au gouvernement prussien n'est-il pas le reniement de cette nation française qu'il aspirait à servir ? Ce n'est plus auprès des troupes françaises qu'il voudrait remplir la mission de prédicateur de la liberté, comme en 1789, mais auprès des troupes de Sa Majesté prussienne. Enfin par sa théorie du *Urvolk* et son exaltation de la supériorité allemande, n'est-il pas l'annonciateur de cette doctrine d'oppression qu'est le pangermanisme ?

Il est hors de doute que, si l'on compare par exemple *Die Grunzüge des Gegenwärtigen Zeitalters* avec le *Discours à la Nation allemande*, le patriotisme surgit comme un élément nouveau qui tend à refouler au second plan le cosmopolitisme et l'humanitarisme de la première période.

Il est incontestable aussi que s'affirme un messianisme germanique qui fut utilisé ultérieurement dans des intentions et pour des fins que Fichte n'avait pas prévues. Au surplus : la nécessité de rendre à l'Allemagne conscience et estime d'elle-même devait conduire Fichte à exalter l'originalité germanique et sa supériorité. Il y a là une exigence inéluctable pour tout génie national opprimé qui tend à recouvrer son indépendance et sa pleine expansion. Le cas de Herder est à cet égard typique : pour libérer l'Allemagne de la tyrannie universelle du goût français, il commence par plaider pour la valeur propre et équivalente de chaque apport national original, il veut « que l'on ne remette aux mains d'aucun peuple le sceptre sur d'autres peuples, sous prétexte d'une suprématie innée ; encore moins l'épée ou le fouet du garde-chiourme »¹. Mais l'originalité germanique, une fois rassurée sur sa propre dignité, ne pourra se poser qu'en s'opposant et qu'en rejetant peu à peu la raison française, c'est-à-dire les idées de raison universelle, d'humanité, et finalement peut-être la raison pure et simple. Le moyen terme de l'égale valeur des originalités nationales n'a donc permis qu'un rapide passage à l'affirmation de la supériorité germanique et à la condamnation des conceptions rationnelles, humanitaires et politiques où se reflète l'idéal français. N'est-ce pas le chemin qu'ont suivi à peu près tous les grands Allemands de l'épo-

1. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Werke, éd. Suphan, XIII), p. 248.

que ? Celui de Gœrres, sinon celui d'Arnim et de Brentano ? Ne voit-on pas l'Allemagne en venir à rejeter violemment tout ce qui vient de France, philosophie, politique, littérature, et tomber systématiquement dans des exagérations contraires à celles du génie français ? La France avait combattu le catholicisme et, avec Napoléon, lutté contre le pape ; elle avait exécuté le roi et chassé les nobles ; ne voit-on pas l'Allemagne se faire mystique, piétiste, papiste avec Novalis, Zacharie Werner, Adam Müller, Frédéric Schlegel et Stolberg ? revenir aux vieilles dynasties, au vieux droit légitimiste et féodal avec Gentz, Ad. Müller, Jarcke, Frédéric Schlegel ? Susciter contre le classicisme français le romantisme, exalter l'Orient et le Moyen Age, réputés barbares aux yeux des classiques ? Ne voit-on pas « A. W. Schlegel conspirer contre Racine dans le même but que le ministère Stein conspirait contre Napoléon ? » Pour oublier le présent odieux on exalte le passé, les vieilles coutumes féodales, les vieilles franchises, les anciens États provinciaux, et ainsi le patriotisme tend à se confondre peu à peu avec la réaction politique, avec la restauration de l'ancienne foi, de l'ancienne obéissance, de l'ancien absolutisme¹.

N'y a-t-il pas chez Fichte, toute proportion gardée, une réaction analogue ? Le rejet de toute la culture française gréco-latine au nom de la langue (l'emploi par des tribus d'origine germanique d'une langue morte qui n'était pas la leur, ayant adultéré leur individualité primitive, leur sens du supra-sensible) ; le privilège de l'Allemanité affirmé au nom de la pureté et de la spontanéité du langage, assurant au peuple germain qui le parle un contact profond avec les réalités supra-sensibles, lui conférant — à lui seul — le droit à une mission civilisatrice, car lui seul est apte à recevoir, « à l'exclusion de toutes les autres nations européennes », l'éducation spirituelle que Fichte entrevoit² ; l'autosuffisance de cet Esprit allemand qui doit s'enfermer strictement en lui-même en excommuniant tout ce qui n'est pas lui ; le machiavélisme qui supprime la doctrine des droits de l'homme entre les États dont les relations ne sauraient reposer que sur la violence et la ruse³ ; toutes

1. CARNOT, *art. cit.*, p. 299.

2. FICHTE, *Reden*, 4^e disc., p. 311-312.

3. *Insofern Machiavellis Politiks auch noch auf unsere Zeiten Anwendung habe* (V. FICHTE, N. W., III), p. 524-428.

ces affirmations ne constituent-elles pas autant de condamnations de l'idéal primitif, français, révolutionnaire, égalitaire, humanitaire, universel ? On l'a cru et l'on a même fondé sur les concepts fondamentaux du système la nécessité métaphysique pour Fichte d'aboutir à un exclusivisme germanique anti-humanitaire. De même qu'il y a un Moi absolu et un Non-Moi, et que le premier doit se réaliser par l'exclusion, la domination et l'anéantissement du second, de même l'Allemagne étant le peuple absolument (*schlechtweg*) s'oppose à un non peuple (l'étranger) comme le Moi absolu au Non-Moi, et elle aussi ne doit se réaliser qu'en dominant et anéantissant le non peuple, comme le Moi doit abolir le Non-Moi.

A la vérité, cette thèse — comme l'ont bien vu X. Léon et M. Victor Basch¹ — ne paraît guère défendable. Fichte combat les conceptions de Schlegel et de Jean de Müller ; pour sauver l'Allemagne, il ne lui propose pas le retour au passé, mais l'avènement d'une ère nouvelle : « Elle (l'Allemagne) ne sortira de son état qu'à la condition expresse de voir naître un monde nouveau dont la création marquerait pour elle l'origine d'une nouvelle époque². » « Je vous dévoilerai l'ère nouvelle qui peut et doit succéder immédiatement à la destruction de l'empire de l'égoïsme par une puissance étrangère³... » Ce monde nouveau ne saurait donc être l'empire de l'égoïsme allemand, car la « société future » ne doit-elle pas être « l'empire du droit et de la liberté » où sera anéantie toute contrainte de l'État⁴ ? Fichte parle donc en 1813 comme en 1794 ; il est resté fidèle au même idéal révolutionnaire et humanitaire ; mais la France a été infidèle à sa mission, Napoléon n'a pas su lui donner le « gouvernement digne d'une nation libre » ; c'est à l'Allemagne de se mettre à la tête du mouvement de la liberté, de lutter pour elle contre l'étranger oppresseur, de même que la France luttait

1. VICTOR BASCH, *Les Doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris, 1927.

2. *Reden an die Deutsche Nation*, I, p. 263. « Le monde né du sentiment obscur, ce monde de l'être donné qui se manifeste sans cesse par ses propres forces a disparu et ne remontera jamais à la surface ; mais le monde issu de la clarté primitive, ce monde de l'être qui naît éternellement de l'esprit doit jeter sa lueur et se lever dans toute sa splendeur. »

3. *Ibid.*, pp. 265-266.

4. *Staatslehre*, 1813 (S. W., IV), p. 599 citée par GURVITCH, *L'Idée du droit social*, p. 413.

pour elle en 1793 ; ainsi selon le juste mot de X. Léon : « La guerre légitime a changé de camp¹. »

Mais l'Allemagne ne peut assurer une telle mission que si elle s'en rend digne. Elle ne peut en être digne que si elle s'élève à la liberté, condition de la personnalité et de la force. Elle ne peut conquérir une telle liberté qu'en détruisant l'*égoïsme* qui l'a perdue et isolée : c'est l'*égoïsme* qui l'a conduite à négliger les liens rattachant sa sécurité à celle d'autres États : à *se désintéresser de l'ensemble dont elle ne constitue qu'une partie, pour ne pas être dérangée dans sa paresse et sa tranquillité, à s'adonner à cette désolante illusion qu'elle jouit de la paix tant que ses propres frontières ne sont pas attaquées*, à préparer par des manquements à la foi jurée à l'extérieur, et un relâchement à l'intérieur le détachement de ses propres nationaux qui, redoutant davantage qu'elle l'ennemi du dehors, lui donnent largement ce qu'ils donnaient chichement aux défenseurs de la patrie². Or cet *égoïsme* ne peut être détruit que si dans la constitution l'intérêt du citoyen pour l'État ne se rattache plus directement à son intérêt pour ses affaires privées, mais à un mobile spirituel, que si l'individu participant à la vie spirituelle de la nation se sent partie d'un tout et d'un tout qui lui plaît³. Il faut donc pour cela procéder à une éducation non plus limitée à une classe privilégiée, mais s'adressant à *tout le peuple*. « L'unique ressource qui nous demeure, c'est de nous adresser dans cette nouvelle éducation à tous les Allemands sans exception aucune, de telle sorte qu'elle ne devienne pas la culture d'une classe privilégiée, mais celle de la nation et de tous les citoyens. Elle supprimera et fera totalement disparaître les différentes espèces de classe qui pourront peut-être continuer à exister dans d'autres branches de la culture humaine⁴. » Faire de l'Allemagne une *nation* dans le sens révolutionnaire du terme, tel est le souci de Fichte, et pour cela, il ne s'agit pas seulement de changer la constitution, mais de créer un nouvel état moral, car, comme l'avait dit Lessing, à la

I. X. LÉON, *op. cit.*, II, 3, p. 290. C'est ce que disait déjà Carnot : « Nos idées, auxquelles nous nous montrions alors infidèles, avaient passé dans le camp ennemi, tellement que chacune de nos défaites était en quelque sorte une victoire de nos principes. » CARNOT, *art. cit.*, p. 282.

2. *Reden*, p. 271.

3. *Reden*, p. 272-274.

4. *Reden*, p. 277.

fin de sa *Dramaturgie* : « Les Allemands ne sont pas une nation, je n'applique pas ce jugement à leur constitution politique, mais à leur état moral seulement. » Ainsi les *Discours* sont dirigés tout autant contre la réaction allemande que contre le despotisme français. Cette conclusion s'impose avec encore plus de force, si, comme l'a fait Xavier Léon¹, on rapproche du *Discours*, deux écrits rédigés à Königsberg pendant l'hiver de 1806 à 1807 : l'*Épisode concernant notre siècle, par un auteur républicain*, et la *République des Allemands au commencement du XXII^e siècle sous son cinquième président*. Fichte y stigmatisait les classes supérieures corrompues, et les princes « qui croyant à leur propre héroïsme et à leur propre grandeur d'âme traitaient d'esprits faibles ceux qui ne les imitaient pas, quand ils assistaient impassibles aux défaites et à la soumission de leurs voisins les plus proches, de ceux qui tenaient à eux par les liens du sang, voire même au recul de leurs propres frontières et à la perte de leurs provinces les plus fidèles ; et ces princes qui subissaient les pires humiliations se consolaient en songeant qu'ils auraient du moins encore pendant le reste de leur vie assez à boire et à manger² ». Il y montrait que le salut de l'Allemagne ne pouvait venir que de la masse du peuple. Il y proposait à cette fin une constitution nouvelle permettant de répandre une culture intégrale qui ne devait pas être le privilège d'une classe de citoyens, mais être le patrimoine de la nation entière. La condition de cette culture était la proclamation de l'égalité de naissance, aucune autre inégalité n'étant admise hors de celle que créait la différence de capacité ou des dons. Au point de vue extérieur, cette constitution permettra de donner à chaque peuple de l'Europe, avec le pain, la garantie de pouvoir travailler dans sa sphère et suivant ses moyens au but commun de l'humanité³. Quant à l'éducation nouvelle, elle permettrait d'opposer à l'ennemi en cas d'agression, non pas une ou deux armées, mais la *nation tout entière* dont aucune force humaine ne pourrait triompher⁴. Ainsi pour conférer à l'Allemagne sa personnalité de peuple fort et indépendant, Fichte ne

1. X. LÉON, *op. cit.*, II, 2, pp. 78-93.

2. FICHTE, S. W., VII, pp. 522 sqq., cité par X. LÉON, *ibid.*, p. 79.

3. FICHTE, *ibid.*, p. 531-533 ; X. LÉON, *ibid.*, pp. 84-85.

4. *Patriotische Dialogen*, vom Jahre, 1807 ; 2^e dialogue p., 273. Cf. X. LÉON, *ibid.*, p., 91.

veut pas rejeter la Révolution et les idées françaises, mais leur prendre tout ce qu'elles ont de bon, tout ce qui peut faire d'un peuple, une nation¹. Or il est bien évident que cette conception d'une éducation démocratique et libérale que l'État seul et non l'Église est qualifié pour donner, est contraire à la conception romantique qui ne voyait le salut de l'Allemagne que dans le génie des chefs et rêvait une restauration du principe d'autorité sous l'égide de l'Église reconstituée². La religion nationale qu'il esquisse dans la *République des Allemands*³ exclut le catholicisme, s'inspire du plus pur luthéranisme. On peut donc dire que si Fichte emprunte à Schelling et aux Romantiques l'idée du messianisme du peuple allemand, il fait de cet instrument de réaction autoritaire et nationaliste, un instrument d'humanisme libertaire et révolutionnaire.

Puisque l'Allemagne ne peut remplir sa mission qu'en détruisant l'empire de l'égoïsme, on conçoit que Fichte, fidèle d'ailleurs à ses intuitions leibniziennes, s'élève de toutes ses forces contre les conceptions de Schlegel ou de Jean de Müller, favorables à une monarchie universelle, c'est-à-dire à l'empire absolu d'un égoïsme national : « Qu'on ose donc enfin voir, avec tout ce qu'il a d'odieux et d'absurde, ce fantôme d'une monarchie universelle, que l'on commence à présenter à la vénération publique en lieu et place du système d'équilibre qui depuis quelque temps devient de plus en plus improbable ! La nature spirituelle n'a pu représenter les caractères essentiels de l'humanité, en des gradations très variées, que dans les individus et dans les individualités les plus générales, c'est-à-dire les peuples. Pour que la divinité se reflète dans l'humanité comme dans un miroir adéquat, il faut qu'en toute liberté chaque nation et dans le sein de cette nation tout individu se développe et se forme conformément à l'individualité et à son individualité propre. Il faudrait absolument ignorer la légalité ou l'ordre divin, ou en être l'ennemi obstiné, pour oser contrevenir à cette loi suprême du monde spirituel. Ces particularités invisibles,

1. *Reden*, XI, pp. 428-437.

2. X. LÉON, *op. cit.*, II, 2, p. 89.

3. Et qui rappelle l'idée de la religion civile de Rousseau et des religions révolutionnaires. M. Lévy-Bruhl a d'ailleurs noté très justement combien l'influence de Rousseau plus peut-être que celle de Pestalozzi inspirait toute cette conception de l'éducation nationale (LÉVY-BRUHL, *L'Influence de Jean-Jacques Rousseau en Allemagne* (*Annales de l'École libre des Sciences politiques*, 2), p. 347.

cachées aux yeux mêmes de la nation, constituent l'élément qui la rattache à la source de toute vie originelle ; elles sont la garantie, dans le présent et dans l'avenir, de sa dignité, de sa vertu, de son mérite. Mais, lorsque, par suite de mélange ou de frottement, ces qualités sont émoussées, tous les individus se trouvent confondus en une même vulgarité, en une même perdition uniforme et générale, et la scission s'établit entre l'humanité et la nature spirituelle¹. » On voit combien le messianisme du peuple allemand chez Fichte n'est pas, comme on l'a dit, exclusiviste, anti-humanitaire et anti-humaniste ; loin d'anéantir les peuples étrangers, il en respecte l'individualité ; loin même de se fermer à leur culture, il ne conçoit pas la culture du peuple allemand sans un échange perpétuel avec la culture des autres peuples. C'est que de même que la culture des individus dans une nation est impossible sans l'influence des autres individus, c'est-à-dire sans une éducation, de même la culture d'une individualité nationale est impossible, elle aussi, sans l'influence des autres individualités nationales, sans *un échange* et une action réciproque au sein de l'humanité dont le progrès infini est rendu possible par là², sans une éducation des nations les unes par les autres.

Et ainsi nous concevons l'erreur des interprètes qui pensent tirer des concepts essentiels du système comme une conséquence nécessaire, une doctrine pangermaniste de domination tyrannique. En effet la relation du Moi au Non-Moi telle que la définit la *Grundlage der W. L.*, c'est-à-dire comme anéantissement du Non-Moi par le Moi, exclusion du premier par le second, n'est pas applicable aux relations des « Moi » entre eux, car tous ces « mois » sont intérieurs à la réalité du Moi universel, et c'est *tous ensemble qu'ils s'efforcent de dominer le Non-Moi*. Les seuls concepts applicables aux différents « moi » (qu'il s'agisse des individus proprement dits ou des individualités nationales), ce sont ceux qui ont été définis par le *Naturrecht* et la *Sittenlehre* : non plus celui d'une limitation absolue par choc (*Anstoss*), mais ceux d'*Einwirkung* (influence), de *Zusammenwirkung*, et de *Wechselwirkung* ; lorsqu'il s'agit non plus d'individus humains, mais d'individualités nationales,

1. *Reden*, XIII^e Discours, pp. 467 sqq.

2. 5^e Discours, pp. 34-0341.

cette influence réciproque n'est plus *Aufforderung* (solicitation) mais excitation : *Anregung*, *Reiz*¹. Le concept de domination n'a donc aucune application possible à l'humanité ; il n'en a qu'à l'égard de la *nature matérielle*. Le machiavélisme, loin d'être un idéal, n'est qu'un expédient nécessaire à une époque encore barbare et qui doit disparaître pour faire place à une époque où « chaque peuple de l'Europe pourra travailler dans sa sphère et suivant ses moyens au but commun de l'humanité »². L'Allemand ne doit donc pas se définir par rapport à l'étranger, au moyen de l'exclusion et de la négation, mais le procès de sa culture n'est qu'une suite ininterrompue d'échanges avec lui ; son aboutissement est une synthèse harmonieuse fondée sur la *collaboration* et l'*entraide*, synthèse où il est bien spécifié que l'individualité de chaque terme doit être scrupuleusement maintenue et respectée : chacune devient partie intégrante de « la culture complète et absolue ». On retrouve bien ici les concepts primitifs du *Droit naturel* : « Soll es scharf bestimmt sein ; so muss *Wirkung und Gegenwirkung* sich gar nicht abgesondert denken lassen. Es muss so sein, dass beide die *partes integrantes* einer ganzen Begebenheit *aussmachen* »³ : « Des deux tronçons, le premier (l'Étranger) qui est devenu étranger à la nation mère, s'est plus étroitement rapproché de l'antiquité en adoptant la langue... C'est lui qui aura entraîné l'Europe moderne vers l'étude de l'humanité classique. Enthousiasmé par les travaux que les anciens ont laissés inachevés, il les continuera... Mais leur consacra son imagination au lieu de leur donner toute son âme et ne les revêtit finalement que d'un corps vaporeux... ; les images de l'antiquité, revêtues de la forme nouvelle, parviendront enfin à cette partie de la race primitive qui par la conservation de la langue, a toujours continué à se développer suivant le cours de la culture originelle ; elles exciteront son attention et son activité personnelle, elles qui, sous leur forme ancienne, auraient peut-être passé inaperçues et sans que personne y fit attention. Mais si elle les comprend réellement... elle les saisira comme un élément de sa vie, et non pas comme de simples connaissances provenant d'une vie étrangère ;

1. 6^e *Discours*, pp. 351, 353, 354, etc.

2. *Politische Fragmente*, VII, p. 533.

3. *Naturrecht*, III, p. 34.

elle ne se bornera donc pas à les déduire de la vie du monde nouveau, et remplacera les anciennes formes fugitives et aériennes par des corps solides susceptibles de résister dans la vie réelle.

Dans cette transformation, qu'il n'aurait jamais pu leur faire subir, l'étranger les reçoit de nouveau, et par ce [double] passage seul peut continuer sur la voie de l'Antiquité, le développement (*Fortbildung*) du genre humain, peuvent se réunir ses deux moitiés, et devient possible son progrès régulier... Dans ces destinées, différentes au départ, mais unies à l'arrivée, les deux parties doivent se reconnaître personnellement et réciproquement et s'entr'aider (*sich einander benutzen*) en conséquence ; *chacune doit surtout se résigner à conserver l'autre et à lui laisser son individualité dans toute sa pureté ; c'est le seul moyen d'assurer à l'ensemble le progrès harmonieux de la culture complète et absolue*¹. » Sans doute, et c'est là son messianisme, Fichte réserve-t-il à l'Allemagne le rôle supérieur — céleste et divin, — *l'étranger est superficiel, l'Allemagne est profonde* : « Le pays étranger est la terre d'où se dégagent des vapeurs fécondes qui montent jusqu'au ciel ; c'est grâce à elle que les anciens dieux, relégués au Tartare, se rattachent encore à la sphère de la vie. La mère patrie est le ciel éternel qui enveloppe cette terre, le ciel où les vapeurs légères se condensent en nuages : fécondés par l'éclair que Jupiter tonnante forge en d'autres mondes, ces nuages se résolvent en une pluie rafraîchissante qui réunit le ciel et la terre et fait germer dans le sein de la terre les fruits dont le ciel est la patrie². » Mais il n'empêche que l'étranger conserve un rôle essentiel, celui de l'*initiateur* et du *découvreur* : « Dans ce nouvel ordre de choses, la mère patrie ne fera jamais de véritables découvertes ; pour les plus petites choses comme pour les plus grandes, la première impulsion, il faut bien l'avouer, lui viendra de l'étranger qui, à son tour, puisera son inspiration dans l'antiquité. » Tel est en même temps l'humanisme profond de Fichte, qui non seulement ne conçoit pas la culture nationale sans l'Antiquité, mais surtout sans son médiateur indispensable, sans la nation germanique gréco-latine, c'est-à-dire spécialement la France. C'est la Renaissance italienne qui sert de stimulant (*Anregung*) pour exciter le génie

1. 5^e *Discours*, S, W., VII, pp. 340-341.

2. *Ibid.*, p. 342.

de Lütther¹, et la Réforme suscita derechef à l'étranger de nouveaux éveilleurs (*Anregen*)², comme Descartes qui s'éleva au-dessus de toute croyance en une autorité extérieure³; et si Leibniz réussit à le dépasser « il fut lui aussi forcé d'avouer que la première impulsion lui était venue de l'étranger⁴ ». Enfin dans le domaine politique : « Sous les yeux des contemporains, l'étranger s'est attaché avec aisance et une audace ardente, à la solution d'un autre problème posé au monde nouveau par la raison et la philosophie : l'établissement de l'État parfait. Mais après quelques tentatives, il y a renoncé de telle façon que son état actuel l'oblige à en condamner la simple pensée à l'égal d'un crime et à faire tous ses efforts pour effacer ces projets des annales de l'histoire. La raison d'un pareil résultat est évidente : l'État rationnel ne se laisse point édifier artificiellement avec n'importe quels matériaux ; il faut commencer par former et façonner le peuple en vue de cet État. Seule pourra créer l'État parfait la nation qui, par la pratique réelle, aura résolu le problème de l'éducation de l'homme parfait⁵. » On ne saurait mieux indiquer que l'éducation nationale destinée à libérer l'Allemagne est faite en même temps pour réaliser chez elle l'État parfait, et d'une façon générale pour reprendre l'œuvre de la Révolution dont les Français ont été les initiateurs, mais aussi, avec Napoléon, les déserteurs et les renégats.

Dira-t-on que Fichte a défini l'Allemand comme « le peuple » purement et simplement (*das Volk schlechtweg*)⁶, qui seul croit à la liberté et au progrès de l'humanité, qui s'oppose par là à tous les autres peuples ; qui doit être séparé entièrement d'eux⁷ ? Mais n'affirme-t-il pas aussi qu'en l'état actuel des choses les Allemands n'ont qu'une minime parcelle du caractère allemand⁸ ? Il dissout par là l'Allemanité dans l'idée métaphysique de la spiritualité originaire, à tel point que ce n'est plus la race qui définit ce « peuple absolu », mais que c'est son aptitude à la liberté et à la mission révolu-

1. 6^e *Discours*, pp. 346-347.

2. *Ibid.*, p. 351.

3. *Ibid.*, p. 353.

4. *Ibid.*, p. 353.

5. 6^e *Discours*, pp. 353-354.

6. 7^e *Discours*, p. 359.

7. *Ibid.*, p. 375.

8. *Ibid.*, p. 359.

tionnaire. Le mot *Allemand* prend donc une signification entièrement cosmopolite : « Quiconque croit à la vie spirituelle et à la liberté de cette vie, et veut le développement éternel de la spiritualité par la liberté, celui-là, quel que soit son pays d'origine, *quelle que soit sa langue*, est de notre race, nous appartient et fera cause commune avec nous. Mais quiconque croit à l'immobilité, au recul, au piétinement sur place (*Cirkellanz*), ou met une nature morte au gouvernail du monde, celui-là, quelque soit son pays, quel que soit son idiome, n'est pas Allemand et est étranger pour nous ; et il est à souhaiter que le plus tôt possible il se sépare complètement de nous¹. » Ainsi la spiritualité ne résulte plus, comme un privilège, de l'Allemanité ethnique, mais c'est l'Allemanité qui résulte de toute spiritualité profonde, indépendamment d'une référence quelconque à des caractères ethniques, linguistiques, ou géographiques. Il est visible alors que l'Allemanité ne désigne plus rien d'autre que le caractère possédé par tous ceux qui se reconnaissent comme appartenant ensemble à une même humanité fraternelle (*peuple*), unis par le sentiment de leur *primilive origine* dans le monde suprasensible. On retrouve ici la grande division platonicienne familière à Fichte entre les deux classes d'hommes que tout sépare irrémédiablement : les idéalistes et les réalistes, les croyants de la liberté et les croyants de la chose, les soldats ardents de la liberté et les esclaves volontairement enchaînés dans la caverne².

C'est parce que l'Allemagne doit se définir en vertu de la liberté et de l'idéal de fraternité révolutionnaire, qu'elle doit être créée de toutes pièces par une éducation nationale de la liberté. Et c'est seulement si la liberté est en cause que l'Allemagne en tant que nation peut se lever pour faire la guerre. Répondant dans un *Fragment politique* à l'*Appel au Roi, à son peuple et à son armée*, lancé le 17 février 1813, le jour de la déclaration de guerre de la Prusse, à la France napoléonienne³, Fichte estimait que le seul sens possible de la guerre actuelle ne pouvait être que celui d'une guerre contre l'arbitraire, représenté par le génie d'un individu qui se croyait supérieur à tous et à tout, d'une guerre nationale (*Volkskrieg*) et

1. *Ibid.*, p. 375.

2. *Erste Einleitung in die W. L.* (S. W., I), p. 429, 465, etc.

3. Cf. Xavier LÉON, *op. cit.*, II, 2, pp. 242 sqq.

non d'une guerre despotique et dynastique (*Landesherrnkrieg*). Mais une guerre nationale suppose une nation. Et une nation, c'est un régime représentatif fondé sur la liberté et l'égalité civiles, c'est la négation du régime autocratique, antirationnel fondé sur l'esclavage, le privilège, l'exploitation du peuple par une caste où la richesse et le pouvoir sont héréditaires et où l'égoïsme tient lieu d'esprit de justice. Si la guerre pouvait constituer la nation, et faire du peuple allemand un véritable peuple en substituant la conquête de l'égalité et de la liberté à l'inégalité et à l'oppression, la vertu à la lâcheté, bref en assurant le triomphe des droits de l'homme, alors une telle guerre serait véritablement nationale ; et quiconque parmi les membres du pays refuserait de participer à cette guerre ne pourrait plus ultérieurement et par aucun décret, faire partie du peuple en question.

Mais s'il s'agissait d'une guerre despotique ou dynastique n'ayant pour mobiles que des intérêts d'ambition ou de famille, où le prince se proclame seigneur et propriétaire de ses sujets, de leur sang de leur liberté, s' imagine pouvoir les prêter, les vendre, les échanger,... un *Appel au peuple* lancé par un pareil prince au peuple ne pourrait avoir qu'un sens : « Levez-vous pour être mes valets et non ceux d'un étranger ! *Y répondre serait folie*¹. »

Fichte est donc bien le héraut de tous ces démocrates allemands qui ne voyaient pas d'autre moyen pour libérer leur pays de la menace ou du joug extérieur que de le libérer à l'intérieur, en imitant la Révolution française. Les paroles de Fichte ne sont-elles pas à peu près celles-là mêmes qu'écrivait à l'époque des *Discours*, le 3 janvier 1806, le poète démocrate Seume, qui avait été plusieurs fois la victime des recruteurs du Landgrave de Hesse-Cassel : « Les annales du monde offrent à peine l'exemple d'un rôle aussi pitoyable que le nôtre pendant ces dix dernières années. Nous sommes le jouet d'une nation dont les folies nous servaient d'enseignement depuis des siècles. Pourquoi... voyons-nous cette nation s'élever comme une géante, menaçant de tout dévorer et accomplissant ses menaces ?... Quant à nous, on raille notre faiblesse ; d'où vient-elle donc cette faiblesse, et d'où vient cette puissance

1. *Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühlinge*, 1813 (S. W., IV), pp. 547-553. Cf. X. LÉON, *ibid.*, pp. 251-252.

des riverains de la Seine ? Je prétends le dire, en vrai patriote allemand, le cœur navré de tristesse. Qu'on m'approuve ou qu'on me blâme, je n'ai rien à perdre ; tout au plus ma tête ; mais elle commence à grisonner et chaque jour elle me devient moins nécessaire. Lorsque des milliers d'hommes sont réduits à exposer leur vie sur le signe d'un despote ou de ses courtisans, peut-être pour le jupon de sa maîtresse, un homme de bien peut risquer la sienne pour ce qu'il regarde comme la vérité ! Depuis quinze années seulement, les Français sont devenus une *nation*, dans le sens élevé de ce mot, il leur a fallu passer par une terrible régénération que personne ne doit leur envier, mais ils ont atteint ce but. Les Français ont rassemblé leurs forces nationales ; il se présentent comme des hommes qui pensent et qui sentent ; ils ont agi et ils agissent comme tels. Chez nous, les libertés ont détruit la liberté ; les justices ont détruit la justice ; les privilèges, les exceptions sont les préambules de l'esclavage.

Jusqu'à la Révolution française, on n'avait pas pensé à fonder l'État sur une base philosophique, la seule véritablement durable. Tant que les Français demeureront fidèles à cette origine, ils seront invincibles. S'ils se laissent ramener aux principes anciens, tout est perdu... Les dernières guerres, la dernière surtout ont mis à nu l'impuissance de notre système. *Des hommes libres vaincront toujours des esclaves.* Le Français combat pour une patrie qui lui est devenue chère, qui promet et donne à tout citoyen les mêmes perspectives. Là-bas, chaque homme est apprécié selon sa valeur personnelle, tandis que chez nous, toute appréciation est fondée sur le registre de la paroisse, sur les sacs d'argent d'un père ou sur les décisions d'un maréchal de cour. Pourquoi le grenadier allemand s'élancerait-il contre la batterie ou la baïonnette étrangère ? Il n'en continuera pas moins à porter la giberne ; à peine obtiendra-t-il pour récompense quelque parole gracieuse de son chef. Et tandis qu'il brave la mort, son vieux père cultive péniblement les champs du noble maître, qui ne fait rien, qui ne paie rien, et qui gronde et qui maltraite. Le vieillard, à la sueur de son front, rentre les moissons du maître et souvent laisse pourrir la sienne sur la terre humide ; mais en revanche, il a l'honneur de fournir à lui seul tout l'impôt qu'exigent les dépenses de l'État. Faut-il que le jeune soldat risque sa vie pour jouir un jour des mêmes avantages ?

Et vous demandez d'où viennent les malheurs publics ? Quand il n'y a point de communauté d'intérêt, peut-il y avoir communauté de sentiments ?

... Il n'y a de salut pour nous qu'en imitant ce que les Français ont fait de bien et en évitant leurs excès. Ils sont parvenus au plus haut degré d'énergie nationale, par la distribution des charges communes, le seul fondement véritable de la liberté. Malgré le joug de fer ou tel despotisme qui a pesé sur eux, ils ont toujours joui de la plus grande somme de justice publique ; c'est-à-dire qu'ils ont possédé les plus puissants éléments de toute entreprise générale, et nous, plus philosophes et plus humains, au lieu de chercher à nous élever jusqu'à eux, nous sommes assez absurdes pour espérer qu'ils descendront jusqu'à nous¹... Quand l'esclavage règne au dedans, il ne peut tarder à venir du dehors... » « Saint Spartacus priez pour nous ! L'esprit humain aurait souvent besoin de pareils maîtres d'école². »

Mais ce qui élève Fichte au-dessus de tous ces démocrates, ce par quoi il dépasse Seume, c'est en ce qu'il ne voit pas dans l'avènement de la démocratie et de l'égalité la simple instauration « d'une communauté d'intérêt », source « d'une communauté de sentiments », mais, comme il le proclame dans les *Discours*, l'instauration au-dessus des *égoïsmes* individuels définitivement brisés, d'une communauté spirituelle orientée vers une mission spirituelle universelle : l'avènement du règne de la liberté dans l'humanité tout entière. Fichte ne veut donc pas seulement imiter la Révolution dans son action intérieure, mais dans son action extérieure, il souhaite que l'Allemagne remplace la France dans la réalisation de la liberté universelle ; la rénovation et la libération nationales sont toujours conçues par lui comme la condition de la libération du *genre humain*, de cette marche vers le grand idéal de fraternité humaine, vers la société future, libre et harmonieuse. C'est sur cette mission en commun qu'il espère pouvoir fonder l'union de tous ses concitoyens, et c'est par cette mission qu'à ses yeux ils se rendront dignes du nom d'*Allemands*. La seule vraie Allemanité ou nationalité qu'il

1. SEUME, *Mein Sommer*, 1805, (Sämmt. Werke (Teubner, 1853), III), pp. 6 sqq.

2. *Apokryphen* (S. W., IV), p. 190. Cités par CARNOT, *op. cit.*, pp. 288-290.

reconnaisse finalement, c'est celle des hommes libres. Et ce qui compte, c'est la mission, et non au sens étroit, la nationalité du missionnaire : « Si nous n'avions à considérer que l'avenir de l'Allemagne, il importerait peu que gouvernât une partie de l'Allemagne un maréchal français comme Bernadotte qui, au moins autrefois, avait vu flotter devant son esprit les visions enthousiasmantes de la liberté, plutôt qu'un hobereau allemand, bouffi d'orgueil, sans mœurs, d'une brutalité et d'une arrogance éhontées¹. »

Fichte est donc resté constamment fidèle à l'idéal révolutionnaire. Il a inlassablement essayé de modeler l'âme et la réalité politique allemandes en vue de réaliser dans son pays une nation fondée sur le respect des droits de l'homme et des citoyens, en vue de réaliser dans le monde une communauté humaine spirituellement unie dans la liberté et dans l'amour. Que ses conceptions soient en même temps nourries d'un certain mysticisme, d'une religiosité spécifiquement germaniques, que ses visions du progrès et de la société future se réfèrent non à l'*Encyclopédie*, mais à la métaphysique leibnizienne, qu'il soit profondément et essentiellement allemand dans sa façon de sentir et de penser, d'agir (« Je suis tout ce qu'on veut sauf un Français », écrivait-il, en parlant des déceptions de la comtesse de Platner à son sujet) tout cela ne retire rien à ce fait qu'il a été sa vie durant un fidèle adepte des doctrines de la Révolution. Aussi est-il avec son disciple, Krause, et avec les disciples de ses disciples, la source du mouvement démocratique allemand, dont les manifestations et les réalisations politiques, comme celles du Parlement de Francfort, se sont malheureusement toujours avérées fragiles et épisodiques. Fichte n'a réussi à faire œuvre durable qu'en matière de nationalisme ; la part des doctrines révolutionnaires qu'il a réussi à inculquer définitivement à l'Allemagne, c'est cette idée de nation fondée sur la communauté du peuple et la communion dans le même sentiment. Mais il a échoué pour tout le reste et même, sur ce point particulier, pour l'essentiel, puisque l'unité nationale allemande ne s'est point faite par la liberté, et que le sentiment commun de l'Allemanité n'est pas parvenu jusqu'ici à être celui de la liberté et de la fraternité

1. *Aus dem Entwurfe*, p. 569. Cité par Victor BASCH, dans *Les Doctrines politique des philosophes classiques de l'Allemagne* (Paris, 1927), p. 109.

des hommes entre eux, non seulement dans leur propre nation, mais à travers toutes les nations.

Quant à l'exploitation du messianisme germanique fichtéen par le pangermanisme conquérant de l'Allemagne impériale, elle repose soit sur un contre-sens, soit sur une falsification, soit plus probablement sur les deux à la fois.

M. GUEROULT.

La signification de la Révolution Française dans la « Phénoménologie » de Hegel

Dans la préface de la *Phénoménologie*, Hegel caractérise son temps comme une époque de transition à une nouvelle période. Sans doute l'esprit, cette réalité supra-individuelle, n'est jamais dans un état de repos, mais « il en est ici comme dans le cas de l'enfant ; après une longue et silencieuse nutrition, la première respiration dans un saut qualitatif interrompt brusquement la continuité de la croissance seulement quantitative ; et c'est seulement alors que l'enfant est né ; ainsi l'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre fragment par fragment l'édifice du monde précédent ; l'ébranlement de ce monde est seulement indiqué par des symptômes sporadiques ; la frivolité et l'ennui qui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d'un inconnu sont les signes annonciateurs de quelque chose d'autre qui est en marche. Cet émiettement continu qui n'altérerait pas la physionomie du tout est brusquement interrompu par le lever du soleil qui, dans un éclair, dessine en une fois la forme du monde nouveau¹ ». De Tübingen Hegel a suivi avec passion les phases du développement de la Révolution Française ; il a vu disparaître le vieux monde et s'est enthousiasmé pour le nouvel esprit qui faisait ainsi son apparition sur la scène du monde ; enthousiasme assez platonique ; c'est pourquoi dans la *Phénoménologie* il s'est moqué cruellement de cette individualité qui « si elle se trouve dans un événement historique qui ne la regarde pas autrement, le fait pourtant sien ; un intérêt privé d'efficace vaut comme parti qu'elle a pris pour ou contre, qu'elle a combattu ou soutenu² ». Il a connu à la fois les dénigrements systématiques des

1. *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction française, Aubier, 1939, t. I, p. 12.

2. *Op. cit.*, p. 338.

adversaires (son propre père par exemple, fonctionnaire des Finances dans le Wurtemberg) et les enthousiasmes naïfs des adeptes de la nouveauté pour la nouveauté, ces ultra-révolutionnaires auxquels il fait allusion dans la préface de la *Phénoménologie*¹.

On ne s'étonnera donc pas de la place que tiennent dans la *Phénoménologie* la Révolution Française et les transformations invisibles et profondes qui l'ont précédée. Dans la *Phénoménologie* en effet Hegel a voulu rechercher toutes les sources de la culture de son temps, et les repenser dans leurs configurations originales. Toutes les idées dont vit une époque, sont en général inconscientes pour ceux-là même qui les utilisent ; elles sont trop familières pour qu'on se donne la peine de les analyser. Il s'agissait donc pour Hegel de retrouver le chemin oublié qui avait conduit l'esprit humain jusqu'à ce tournant de son histoire, et d'expliquer ce moment par le devenir antérieur. L'esprit n'est ce qu'il est que « par le mouvement de son être-devenu² », c'est-à-dire par sa propre histoire.

Mais l'interprétation des textes de la *Phénoménologie* est particulièrement délicate. C'est une texture où se mélangent inextricablement des événements concrets ou singuliers et des idées universelles. On peut selon ses dispositions propres ou reprocher à Hegel d'avoir présenté une logomachie, d'avoir réduit toute l'histoire concrète à des oppositions logiques, ou encore lui reprocher d'avoir contaminé les idées avec les accidents de l'histoire³. En fait ces deux genres de reproches négligent précisément ce qui fait l'originalité de cette œuvre, le plus grand effort qui ait été tenté pour relier le singulier et l'universel qui pour la conscience commune se juxtaposent sans se pénétrer. Avant d'aborder ces textes mêmes, il ne nous paraît donc pas inutile d'envisager quelques-unes des attitudes concrètes de Hegel à l'égard de la Révolution Française.

1. *Op. cit.*, p. 50.

2. *Op. cit.*, p. 198.

3. Ces reproches se trouvent pour la première fois exprimés nettement par HAYM ; *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, p. 241. Mais Haym paraît mettre sur le même plan des développements phénoménologiques assez différents.

I

ATTITUDES DE HEGEL AVANT LA « PHÉNOMÉNOLOGIE »

Dans un aphorisme du temps d'Iéna, Hegel compare la lecture des gazettes à « une prière du matin réaliste¹ ». Nous nous renseignons sur la situation du monde à un moment donné, et nous nous orientons ainsi dans la réalité. Le philosophe qui a écrit ces lignes n'est pas un mystique ; c'est au contraire un esprit singulièrement réaliste, qu'aucune idée de son temps, aucune transformation concrète ne laissent indifférent². La connaissance des travaux de jeunesse avant le système a été pour nous particulièrement précieuse ; elle nous a révélé un Hegel qui n'essaie pas encore de faire plier la réalité sous les exigences d'une idée préconçue, un Hegel en plein travail expérimentant ses propres pensées dans des études qui ne sont encore que des ébauches ou des essais.

Pendant les années de Tübingen, Hegel, étudiant en théologie, a pris contact avec le monde spirituel de son temps, Schiller et Lessing aussi bien que la pensée française du XVIII^e siècle. Il connaît bien Montesquieu dont l'œuvre lui paraît « immortelle »³ ; il s'enthousiasme avec son ami Hölderlin pour Rousseau dont la lecture l'a aidé à comprendre la succession des événements dans la Révolution Française. Hegel, Schelling, Hölderlin suivent avec passion le cours de la révolution. L'histoire de l'arbre de la liberté est peut-être une légende, mais elle traduit incontestablement l'état d'esprit de jeunes gens qui jugeaient artificiel le monde politique et religieux de leur temps, et attendaient de la révolution dans un pays voisin, les changements radicaux qui leur paraissaient nécessaires dans le leur⁴.

Dans ce Wurtemberg conservateur, les idées nouvelles commencent à se répandre. Le journaliste Schubart était un bon représentant de l'enthousiasme vague pour la liberté, caractéristique des

1. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Frommans Verlag, 1936, p. 360.

2. Sur ce « réalisme pratique », et le contraste (apparent du moins) avec les travaux théoriques. Cf. également HAYM, *op. cit.*, p. 269 ; cf. aussi à ce sujet l'article de E. VERMEIL : *La Pensée politique de Hegel* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1931, p. 441).

3. HEGEL, *Politik und Rechtsphilosophie*, éd. Lasson, Band VII, p. 411.

4. Cf. J. HYPPOLITE, *Les Travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet et octobre 1935).

esprits de ce temps ; il parlait d'un règne de la Liberté : « De grandes choses sont proches, annonçait-il » ; il vantait aussi les despotes éclairés comme Frédéric le Grand et Joseph II¹. Il n'est pas douteux que Hegel, non sans quelques réserves dues à son tempérament rassis, ait participé à cet enthousiasme assez général. On trouve dans les marges de son album de la main de ses amis, des expressions comme : « *In tyrannos* ; mort aux tyrans. » Dans une lettre à Schelling quelques années plus tard, il définit ainsi leur idéal commun « Raison et Liberté ».

Dans les travaux hégéliens de cette époque (Tübingen et Berne) il nous semble entrevoir le germe de deux conceptions fort différentes de cette liberté. En langage moderne nous parlerions volontiers d'une *liberté en dehors de l'État*, et d'une *liberté dans l'État*. Tantôt en effet, Hegel exalte la Cité antique dans laquelle, selon lui, le citoyen réalise pleinement son destin sans chercher un au delà, tantôt il voit dans le christianisme une religion privée qui permet à l'individu de rejoindre l'Universel et de s'élever au-dessus de son monde social. Cette antithèse peut se présenter à propos du problème de l'Église et de l'État, « Hegel combat l'Église au nom de l'État, et l'État au nom de l'Église² », mais prenons-y garde, le problème ainsi posé est plus vaste ; et dans l'hésitation du jeune Hegel, dans l'ambiguïté de quelques-unes de ses formules, nous découvrons deux conceptions peut-être inconciliables. Selon l'une d'entre elles, l'individu est vraiment libre quand il se réalise dans un État qui est son propre État. Il n'y a plus d'au delà, l'esprit est immanent à son œuvre terrestre, la volonté particulière est réalisée dans la volonté générale, dans une nation, et dans une nation particulière, car l'amour qui cimente l'union des citoyens ne peut s'étendre à l'infini sans se perdre³. L'homme est uniquement *citoyen*. Selon l'autre, l'État n'est pas la réalisation complète de l'homme, qui doit se réserver une liberté particulière en dehors de l'État. Dans le premier cas, la Religion tend à disparaître dans la Cité terrestre, œuvre de l'homme qui ne tente pas de « fuir ce monde » et de « sauver ce qui lui est propre » ; dans le second, l'État n'est qu'un moyen au

1. G. ASPELIN, *Hegels Tübinger Fragment*, Lund, 1933, p. 21.

2. F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, München und Berlin, 1920, t. I, p. 29.

3. Sur ce destin de l'amour, si important dans les premiers travaux de Hegel, cf. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, p. 295.

service de l'individu qui seul peut atteindre en lui-même l'Universel. Ces deux conceptions de la Liberté, l'une communautaire, l'autre individualiste, ne se dessinent pas aussi nettement dans ces essais de Hegel, et peut-être nous accusera-t-on de retrouver des problèmes contemporains obsédants dans ces esquisses. Dans le texte célèbre de Berne où il étudie le passage du monde antique au monde moderne, Hegel insiste sur la liberté du citoyen antique qui était une liberté dans l'État. « C'était la liberté d'obéir aux lois qu'il s'était lui-même données..., de suivre des magistrats qu'il avait lui-même choisis, d'accomplir des plans à la confection desquels il avait collaboré¹. » L'absolu du citoyen était donc sa Cité terrestre. Au contraire dans le monde moderne le citoyen est devenu homme privé, et son Dieu n'est plus immanent à sa Cité ; ce Dieu ne remplace pas seulement les Dieux antiques ; il remplace encore l'État antique, l'idéal absolu d'un « peuple libre² ». Cependant dans la *Vie de Jésus*, de Berne, qui est plus une expérience qu'une expression de la pensée unique de Hegel à cette date, nous trouvons une conception différente de la liberté. C'est l'homme qui est la mesure de l'État, l'homme qui dans sa solitude retrouve en lui l'Universel. Sa dignité, — le mot qui pour Schiller comme pour Hegel traduit l'expression française des Droits de l'Homme — consiste « à ne pas révéler les statuts d'Église et les Lois d'État³ ». L'homme est « raison dont la législation ne dépend de rien, et à qui aucune autre autorité sur la terre ou dans les cieux ne peut fournir une autre mesure de la Justice ». Le Christ hégélien dit : « je ne vous nomme pas élèves ou disciples — ceux-ci suivent la volonté de leur éducateur sans connaître souvent le fondement de leur action ; — vous vous êtes élevés à l'indépendance, à la liberté de la volonté⁴ ». Si, dans les premiers textes de Hegel, ces deux conceptions de la liberté interfèrent, si la position ambiguë qu'il prend à l'égard de la religion en dépend, on peut bien dire également qu'au point de vue de son attitude pratique, c'est-à-dire de la critique du présent, la question ne paraît pas avoir d'abord une telle importance. Il défend en

1. NOHL, *op. cit.*, p. 223.

2. Quand l'idéal de l'État disparut de l'âme de l'individu « la mort dut lui paraître quelque chose de terrible, car rien ne lui survivait plus..., tandis qu'aux républicains survivait la République ». NOHL, *op. cit.*, p. 223.

3. NOHL, *op. cit.*, p. 89.

4. NOHL, *op. cit.*, p. 124.

même temps au début les droits de l'homme et ceux du citoyen¹.

Hegel est d'abord réformiste, il n'est pas révolutionnaire, et cela sans doute par caractère, mais les réformes qu'il demande, inspirées par ce qui se passe en France, sont tout à fait radicales. Dans une lettre écrite à son ami Schelling, le 16 avril 1795, Hegel dénonce avec précision et minutie les tares du petit État de Berne dans lequel il vit. Il a vu de très près les dessous de cette société si vertueuse en apparence. L'état de choses injuste doit disparaître sous l'influence des idées nouvelles. La philosophie moderne insiste sur l'idée, sur ce qui *doit être*. Elle oppose le devoir-être (sollen) à l'être, et par là réveille les âmes engourdies « en montrant comment tout doit être, l'indolence des gens qui prennent toute chose éternellement comme elle est, disparaîtra ». Quand on connaît la critique implacable que Hegel fera plus tard de ce « sollen » et des utopistes en général, on s'étonne de sa position si radicale à cette date. La même croyance à la puissance des idées libératrices éclate dans la traduction que fait Hegel des lettres de l'avocat français Cart². Ce Girondin, qui avait dû fuir sa patrie après la victoire des Montagnards, dénonçait avec éloquence les exactions que le patriciat bernois, oligarchie sans scrupules, commettait à l'égard du pays de Vaud conquis par lui. Les patriotes vaudois sont poursuivis avec cruauté, les libertés les plus élémentaires sont supprimées. Hegel, insistant toujours sur ce qui doit être, inscrit cette devise en tête de sa traduction : *Discite justiciam monili*. Il commente ces lettres pour exposer une situation de fait qu'il connaît dans tous ses détails. Comme on l'a remarqué « on sent ici l'indignation de l'étudiant en théologie pauvre qui voit à côté de lui des jeunes gens mal instruits, gagner sans coup férir, ce qu'il n'acquerra lui-même jamais³ ». Le réquisitoire de Hegel contre l'oligarchie de Berne a paru trop tard. L'intervention des troupes françaises a mis fin à cet état de choses injuste et a rendu aux Vaudois leur liberté.

1. En effet malgré le contraste entre deux conceptions possibles de l'État, on trouve aussi chez Hegel à cette date le besoin de les réconcilier. Il conçoit alors un État républicain dont le but est de faire respecter les droits de l'homme, mais dont l'essence est d'exprimer complètement et directement la volonté générale des citoyens.

2. Pour les commentaires de Hegel à ces lettres, cf. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, op. cit., p. 247.

3. E. VERMEIL, *La Pensée politique de Hegel*, art. cit., p. 444.

Certains des commentaires généraux de Hegel aux lettres de Cart, faisant parfois penser à des formules de Montesquieu, sont significatifs de sa pensée politique à cette date. Il méprise les citoyens de Berne qui préfèrent la perte de la Liberté au paiement de l'impôt, il leur oppose le sens civique des Anglais : « L'Anglais est libre, il jouit des droits inhérents à la liberté, en un mot il s'impose lui-même¹. » Au sujet de la Révolution Américaine, il fait cette remarque profonde : « la taxe que le Parlement anglais mit sur le thé introduit en Amérique était très minime, mais le sentiment des Américains, qu'en acceptant de payer cette somme en soi insignifiante ils perdraient en même temps le droit le plus important, fit la Révolution Américaine² ».

On trouve le même ton, les mêmes réclamations dans les pages qui nous restent de la première étude préparée par Hegel sur le Wurtemberg³. Le droit positif existant — cette positivité dénoncée par Hegel à cette époque comme une chose morte au sein de l'activité vivante — oppresse les âmes. Si l'on veut éviter une révolution violente comme en France, il faut donc concéder tout de suite les réformes indispensables. Le peuple de Wurtemberg flotte entre la crainte et l'espérance. « Il serait temps de mettre fin à cette alternance d'attente et de désillusion », il faudrait pour cela saper toutes les injustices d'une constitution vermoulue. Le ton de Hegel est celui du *quousque tandem*. La patience des hommes doit enfin se transformer en courage et en audace pour modifier ce qui est, sinon ils fuiront dans le rêve, éternelle solution de l'âme allemande.

*
* *

Peut-être ces réformes réclamées par la pensée étaient-elles elles-mêmes un rêve ? Dès la fin de la période de Francfort et pendant la période d'Iéna, on constate un changement complet d'attitude chez Hegel. Il ne veut plus réformer le monde actuel ; il cherche plutôt à le comprendre et à reconnaître en lui un *destin* nécessaire. Dans les leçons sur la philosophie de l'histoire il dira plus tard : « Fatiguée des agitations, des passions immédiates de la réalité, la philosophie s'en

1. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, op. cit., p. 249.

2. *Ibid.*, p. 249.

3. HEGEL, *Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Larsen, Band VII, p. 150.

dégage pour se livrer à la contemplation¹. » Peut-être ce texte très général nous livre-t-il le témoignage d'une évolution particulière. On peut se demander sous quelles influences historiques cette évolution s'est accomplie. Elle n'est pas particulière à Hegel. Beaucoup d'esprits en Allemagne qui avaient accueilli avec enthousiasme la Révolution Française, n'en avaient plus ensuite compris le cours. A la fin de 1794, Hegel déjà avait exprimé à Schelling son dégoût de la tyrannie sanglante de Robespierre. Les guerres des armées de la République, puis de l'Empire avaient fait réfléchir les utopistes. Hegel a vu de près cette guerre : les villages à moitié en ruines, les églises réduites à des murs nus². Des idées nouvelles enfin se faisaient jour sur la Révolution Française. Le livre du conservateur anglais Burke, si important pour la conception organique et romantique de l'État qui s'élabore, avait été traduit en allemand par Gentz en 1793.

Sans doute Hegel a-t-il subi comme les autres cette vague de réaction, mais il l'a subie à sa façon, et son attitude nouvelle n'est pas une pure attitude conservatrice. C'est dans son étude sur la constitution de l'Allemagne que nous trouvons l'expression la plus nette de sa nouvelle position. L'État ne lui apparaît plus maintenant comme le résultat d'une association contractuelle. Il s'impose aux individus comme leur destin. C'est par la force et par l'action des grands génies politiques — tel Richelieu en France — et non d'idéologues, que peut se faire l'unité d'un État. On connaît l'analyse pénétrante et parfois prophétique que Hegel fait de la situation du Reich allemand, État de pensée, incapable de soutenir la guerre décisive pour un peuple. Dans cette œuvre, Hegel déclare : « Les pensées que cet écrit contient ne prétendent à aucune influence ; elles ne veulent que faire comprendre ce qui est³. »

1. *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, traduction française, Vrin, 1937, t. II, p. 238. — Hegel semble avoir d'abord considéré l'État comme un contrat, puis comme une puissance qui exprime le *destin* de l'individu ; bientôt il envisagera de même un autre destin, celui de l'État lui-même qui se perd dans la *richesse*, le jeu multiforme des intérêts privés. Quand l'individu s'est réconcilié avec l'État en devenant citoyen, l'État trouve en face de lui le monde de l'économie qui est son destin. La réconciliation de l'État et des intérêts économiques est envisagée dans l'œuvre de Iéna sur le droit naturel, éd. Lassen, t. VII, p. 327.

2. Cf. par exemple la lettre du 25 mai 1798.

3. HEGEL, *Politik und Rechtsphilosophie*, op. cit. Hegel ajoute que notre tristesse provient de ce que nous ne trouvons pas les choses comme elles doivent être ;

Si quelques années auparavant Hegel exaltait le « Sollen », il se propose désormais de « comprendre ce qui est comme cela est », et d'y découvrir par là le développement nécessaire de l'Idée. Qu'on ne s'y trompe pas cependant ; il y a dans cette formule un accent qui fait déjà penser au réalisme révolutionnaire de son futur élève Karl Marx.

D'une attitude réformiste à une attitude contemplatrice du « Sollen », à la « compréhension de ce qui est », telle nous semble être l'évolution de Hegel avant la *Phénoménologie*. C'est pourquoi dans cette œuvre qui reprend tous les thèmes et tous les essais de sa jeunesse, il va tenter de comprendre l'évolution qui a nécessairement conduit à la Révolution Française, et les conséquences non moins nécessaires selon lui qui en résulteront, conséquences imprévues pour ceux mêmes qui l'avaient entreprise.

II

LA PRÉPARATION DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE DANS LA « PHÉNOMÉNOLOGIE »

Dans son étude de Berne sur le passage du monde antique au monde moderne, Hegel envisageait la « révolution lente, calme, silencieuse, qui s'opère dans l'esprit d'un temps ; révolution qui n'est pas visible, pas observable pour les contemporains et qui est aussi difficile à présenter qu'à saisir avec des mots¹ ». Il avait montré le résultat de cette transformation intime du monde païen. La belle Cité grecque — le règne éthique de la *Phénoménologie* — n'est plus qu'une réminiscence. C'est en vain que les contemporains de Hegel ont cherché à faire revivre ce passé :

*Das Land der Griechen mit der Seele suchend*²

La fin du monde antique entraîne le grand déchirement du monde moderne. La conscience a maintenant un double objet, elle vit en même temps dans « deux mondes » qui se sont rendus étrangers l'un

mais par la connaissance nous nous libérons de la contingence de nos désirs personnels, et nous apprenons à reconnaître la nécessité, et la raison même de cette nécessité.

1. NOHL, *op. cit.*, p. 220.

2. *Iphigénie* de Goethe.

à l'autre. L'un de ces mondes est celui de la réalité sociale et politique ; là l'esprit s'aliène et constitue une dure réalité qui se dresse en face de la conscience de soi : « Le premier est le monde de la réalité effective dans lequel l'esprit s'est fait étranger à lui-même, mais le second est le monde que l'esprit, s'élevant au-dessus du premier, se construit dans l'éther de la pure conscience¹. » Ce dédoublement est tel que la « présence » est désormais sans essence, et que l'essence est un au-delà sans présence. Temporel et spirituel sont coupés l'un de l'autre. C'est pourquoi le monde de l'au-delà n'est qu'une « fuite », un refuge de la conscience croyante qui s'élève au-dessus du présent². Ces deux mondes qui ne sont que l'un par l'autre, sont l'objet d'une de ces « révolutions silencieuses » qui précèdent les grands bouleversements apparents, et le résultat de ces deux évolutions parallèles est la tentative d'unification que constitue la Révolution Française. Le monde de la présence est conduit à sa dissolution, le monde de l'au-delà est l'occasion d'un conflit dramatique dans la pure conscience. « L'Aufklärung » qui est la pure pensée du XVIII^e siècle, sous prétexte de combattre la superstition, prépare la « réconciliation » des deux patries de l'homme. Au terme de ces deux mouvements que nous allons tenter de présenter ici, « les deux mondes sont réconciliés et le ciel est descendu sur la terre³ ». De même au XVI^e siècle, pour les paysans opprimés d'Allemagne et le misérable prolétariat des villes, la Réforme, dont Hegel dit qu'elle fut la Révolution Allemande — ce n'est pas seulement la justification par la Foi, c'est la Justice réalisée sur terre suivant les paroles des prophètes et du Christ. Mais on sait ce qu'en pensa Luther : « Ni l'injustice, ni la tyrannie ne justifient la révolte... il ne faut pas chercher à transformer le règne spirituel du Christ en un royaume terrestre et extérieur. » On est en droit de se demander si, *mutatis mutandis*, la conclusion de Hegel ne sera pas assez semblable en somme à celle de Luther.

1. *Phénoménologie*, éd. Lasson (revue par J. HOFFMEISTER, 1937), t. II, p. 350.

2. On retrouve ici le texte capital de Berne dont nous avons parlé plus haut, celui dans lequel Hegel envisageait le passage du monde antique au monde moderne. — Dans la *Phénoménologie*, Hegel distingue de cette foi, fuite hors du monde, la Religion comme il la présentera à la fin de la *Phénoménologie* et qui est « la conscience de soi de l'essence absolue ».

3. *Phénoménologie*, op. cit. (texte allemand auquel nous nous référerons désormais).

*
* *

*L'évolution de la conscience noble
De la Féodalité à la Révolution*

Le monde de la présence est le monde d'une dure réalité que la conscience forme en se cultivant elle-même. Cette culture (Bildung) doit être entendue ici dans sa signification la plus générale. L'individu renonce à sa liberté naturelle, il se fait l'homme d'un monde social et politique qu'il constitue par cette aliénation même ; mais en échange de ce renoncement — « la culture est pouvoir¹ » — il réussit à se rendre maître de cette réalité. Les deux éléments de ce monde sont le « pouvoir de l'État » et la « Richesse² ». Le premier est d'abord l'essence, mais en se réalisant complètement, il passe en fait dans son opposé, la richesse. Cette évolution générale des éléments de ce monde prend tout son sens, si nous considérons les deux types de conscience de soi qui portent ce monde, l'actualisent, et en l'actualisant complètement, le conduisent à sa dissolution : la conscience noble et la conscience basse (ou infâme).

La conscience noble se définit par son adéquation au monde politique et social réel, elle se montre adéquate aux deux puissances qui dominent ce monde : *le pouvoir de l'État et la richesse*. La conscience basse au contraire, est toujours dans un état d'inégalité, elle est l'élément de la révolte, et, si l'on veut, le ferment révolutionnaire de tout le développement. La conscience basse est sans doute contrainte d'obéir au pouvoir constitué, mais si elle plie, c'est avec le sentiment d'une secrète révolte intérieure. Elle cherche bien la richesse qui permet la jouissance, mais elle hait le bienfaiteur. Or, de même que la vérité du maître était l'esclave — ou qu'en fait le maître était l'esclave sans le savoir — de même la vérité de la conscience noble est la conscience basse. On ne peut nier ici le caractère révolutionnaire aperçu par Marx, de la dialectique hégélienne³. Si les conséquences du système sont conservatrices, la

1. *Phénoménologie*, op. cit., p. 351.

2. Ces textes de la *Phénoménologie* supposent l'étude des travaux antérieurs de Hegel ; des travaux théoriques d'Iéna sur la « Sittlichkeit » et le « Naturrecht. »

3. Dialectique révolutionnaire certes, mais dialectique à caractère psychologique, spirituel. Le drame, conscience noble-conscience basse ne se réduit nullement pour Hegel à l'opposition de deux classes économiques. Dans le monde de

marche de la dialectique est révolutionnaire quelle que soit par ailleurs l'intention même de Hegel.

Traduisons en termes concrets cette dialectique : la noblesse, qui est l'idéal moral de l'État de l'Ancien Régime, devient toujours autre qu'elle ne doit être. Sa vérité intérieure cachée est cette conscience basse qui est son antithèse et qu'elle finit par trouver en elle-même. La conscience noble est d'abord celle du « fier vassal ». Il a renoncé à toute volonté particulière et contingente, il est prêt à mourir au service de l'État¹, et par cette aliénation il donne une première forme d'existence au « pouvoir de l'État ». Il obtient en échange cette estime générale qui s'adresse moins à lui qu'à son courage et à la noblesse de son idéal. Son renoncement lui donne le sentiment de sa propre valeur. Hegel nomme ce sentiment l'honneur. Il se souvient ici de l'étude de Montesquieu qui voyait dans l'honneur le « principe essentiel » d'une monarchie. Cependant « le fier vassal » en renonçant à des desseins particuliers, n'a pas renoncé à son « Soi ». Il veut bien se sacrifier à l'État mais quand l'État, n'est pas incarné en une volonté singulière. « Cette conscience de soi est le fier vassal actif pour le pouvoir de l'État, en tant que ce pouvoir n'est pas volonté personnelle, mais volonté essentielle² ». C'est pourquoi l'honneur, ce sens personnel de l'Universel, est un mélange ambigu d'orgueil et de vertu. Quand le noble ne meurt pas effectivement dans le combat, rien ne prouve que la vérité de sa noblesse ne soit pas cet amour-propre dont a parlé La Rochefoucauld au début du xvii^e siècle. « L'être-pour-soi, la volonté qui, comme volonté, n'est pas encore sacrifiée, est l'esprit intérieur des états³ qui, à l'opposé du langage du bien général, se réserve son bien particulier, et incline à faire de cette rhétorique du bien général un succédané de l'action⁴. » La conscience noble est alors identique à la conscience

l'honneur, c'est l'ambition, le désir « de faire quelque chose de grand » qui est l'essentiel. A cette ambition succède le désir de la richesse seule, ce qui conduit à une seconde dialectique de caractère différent.

1. Cf. Montesquieu, qui a beaucoup inspiré Hegel dans cette étude de l'évolution de la Monarchie. « L'honneur a donc ses règles suprêmes... Les principales sont qu'il nous est bien permis de faire cas de notre fortune, mais qu'il nous est souverainement défendu d'en faire aucun de notre vie » (*Esprit des lois*, liv. IV, chap. 2).

2. *Phénoménologie*, op. cit., p. 361.

3. « Stände ». C'est surtout en Allemagne que cet esprit intérieur l'emporte sur le véritable esprit public. Richelieu, remarque Hegel, en politique habile a lutté contre lui en France et a tout fait pour le développer en Allemagne.

4. *Phénoménologie*, op. cit., p. 361.

basse « toujours sur le point de se révolter » ; et c'est à juste titre comme l'a montré ailleurs Hegel¹, que Richelieu a abaissé les prétentions de la noblesse.

Cependant une nouvelle évolution doit s'accomplir qui aboutira à la monarchie absolue. Le pouvoir de l'État deviendra alors effectif, il sera un Moi décidant et singulier, un individu au-dessus des individus. Cela n'est possible que parce que la conscience noble renonce à son honneur, aliène dans le langage de cour son propre respect d'elle-même, et de « l'héroïsme du service » passe à « l'héroïsme de la flatterie » ; « l'héroïsme du service silencieux devient l'héroïsme de la flatterie² ». Le règne de Louis XIV apparaît ici derrière les formules dialectiques ; et ce que Taine nommera plus tard l'esprit classique est déjà décrit par Hegel³. Mais une révolution considérable s'est ainsi accomplie dans le corps social. Le *noble* est devenu le *courtisan*. La structure de l'État est bouleversée, et la Révolution Française se profile déjà à l'horizon. En apparence le pouvoir de l'État est complètement actualisé ; « moyennant ce nom singulier, le monarque est absolument séparé de tous, exclusif et solitaire. Dans ce nom, il est unique comme un atome qui ne peut rien communiquer de son essence. « Ce pouvoir se sait lui-même absolu dans sa singularité » parce que les nobles se placent autour du trône, non seulement pour servir le pouvoir de l'État, mais comme des ornements, pour l'adorer et pour dire à celui qui y prend place ce qu'il est⁴ ».

Avec le règne du « Roi Soleil », les institutions féodales ont perdu l'esprit qui les animait. Elles ne subsistent plus que comme un décor, un ensemble de privilèges d'autant plus insupportables qu'ils ne correspondent plus à l'organisme de l'État. La France est sans doute le pays où cette évolution s'est accomplie le plus nettement. Il n'en était pas tout à fait ainsi par exemple dans les États de l'Allemagne du Nord. En France, a écrit Tocqueville bien après Hegel, « la féodalité était la plus grande de toutes nos institutions

1. En particulier dans son étude d'Iéna sur l'Allemagne. Cf. HEGELIN, *Politik und Rechtsphilosophie*, op. cit., p. 107-108.

2. *Phénoménologie*, op. cit., p. 364.

3. Hegel insiste justement sur l'importance du « langage » pour réaliser cette forme de culture.

4. *Phénoménologie*, op. cit. p. 365.

civiles en cessant d'être une institution politique¹ ». Cependant la noblesse en aliénant son honneur reçoit en échange des pensions et des avantages matériels. Le Roi est un individu qui peut se laisser séduire par la flatterie, et quand il dit : « l'État, c'est Moi », il ne prend pas conscience que par ces mots mêmes l'État se dissout ; il n'est plus que « le nom vide ». La véritable puissance c'est alors la *richesse*, expression de la dissolution de l'État. La conscience noble encore une fois devient identique à la conscience basse. Elle « exécute des positions² » pour extraire de l'État la seule réalité qui compte désormais, les espèces sonnantes. Nous évoquions précédemment La Rochefoucauld, on peut penser maintenant à La Bruyère qui constatait cette évolution à la fin du XVII^e siècle : « De telles gens ne sont ni parents, ni amis, ni citoyens, ni chrétiens, ni peut-être des hommes, ils ont de l'argent. » Le résultat en effet de cette transformation d'un monde, c'est la disparition de la polarité, conscience noble — conscience basse³. Les valeurs d'une civilisation ont en fait disparu. La conscience noble disparaît, et la conscience basse également. « La dernière a atteint son but, précisément celui d'amener la puissance universelle sous la domination de l'être-pour-soi⁴. »

Un état d'âme prérévolutionnaire : la conscience déchirée

Une civilisation organique est sans doute un système de valeurs reconnues et fixes. Les notions du bien et du mal ont alors un contenu défini et précis, et l'ordre social tout entier repose sur la reconnaissance presque universelle de ces valeurs. Mais les périodes critiques dans l'histoire sont celles où l'ordre ancien ne subsiste plus qu'en apparence et où l'ordre nouveau n'a pas encore fait son apparition. Ces périodes de transition qui précèdent les révolutions sont des périodes de déchirement intérieur pour l'esprit. La dialectique ne

1. TOCQUEVILLE, *L'Ancien régime et la Révolution*, Paris, Calman-Lévy, 1928, p. 46-47.

2. DIDEROT, *Neveu de Rameau*.

3. Ce désir de la richesse substitué à l'honneur crée bien des différences dans le corps social, mais ce ne sont plus là que des différences de quantité. Les différences qualitatives qui constituaient l'organisme social ont perdu tout sens.

4. *Phénoménologie*, op. cit., p. 367. — On sait d'ailleurs que la Révolution Française a en fait commencé par une « révolte nobiliaire », tentative sans lendemain pour reconstituer une monarchie ancienne, et redonner un pouvoir politique à la noblesse.

parvient à la conscience que comme dialectique négative. On n'aperçoit pas encore en elle la positivité qui est l'envers de sa négativité. On a bien souvent insisté depuis Hegel sur ces crises qui précèdent les grands changements des valeurs établies. Cependant l'analyse de Hegel nous paraît particulièrement originale à cette date.

L'Ancien Régime reposait sur la distinction de la conscience noble et de la conscience basse. Mais la noblesse, qui se consacrait au service de l'État, a aliéné son honneur, et elle demande en échange la véritable puissance, l'argent. Le pouvoir de l'État, en se réalisant dans un monarque absolu, a perdu son caractère de généralité, il n'est plus lui-même qu'une apparence. En conséquence la richesse devient le seul bien qu'on recherche. La conscience noble devient en fait ce qu'était la conscience basse ; ces valeurs ou ces distinctions n'ont plus qu'un sens formel ; elles subsistent encore, mais aucune vérité n'habite plus en elles ; elles sont seulement un décor derrière lequel un monde nouveau s'élabore. La Richesse étant devenue essence, il subsiste bien encore des différences dans le corps social ; il y a des privilégiés et des non-privilégiés, des riches arrogants et des flatteurs ignobles : « Le langage qui donne à la richesse la conscience de son essentialité et, par là, s'en rend maître, est le langage de la flatterie, mais de la flatterie ignoble¹. » Que la richesse — il ne s'agit pas ici du travail ou de la production en général, mais de la condition immédiate de la jouissance² — soit devenue la seule essence, implique une profonde perversion du corps social, car « ce que la richesse communique, ce qu'elle donne aux autres, c'est leur être-pour-soi ; cependant elle ne se livre pas comme une nature privée du Soi, comme la condition première de la vie se donnant naïvement, mais comme une essence consciente de soi, qui se tient pour soi³ ». La dépravation est donc générale ; elle est aussi caracté-

1. *Phénoménologie*, op. cit., p. 370.

2. Il y a en fait deux dialectiques différentes de la richesse dans le chapitre de Hegel que nous considérons. — Hegel, qui vient de lire Adam Smith, envisage d'après lui le monde nouveau qui vient à l'être. Le mouvement de la richesse, comme travail, production, jouissance, est un mouvement *en soi universel*, mais qui ne se présente pas comme tel à la conscience de soi ; « dans sa jouissance, chacun donne à jouir à tous, dans son travail, travaille aussi bien pour tous que pour soi, et tous pour lui... » L'intérêt individuel est alors quelque chose de prétendu et d'apparent. Mais la seconde dialectique, que nous considérons ici, est plutôt celle de la perversion qu'entraîne le désir de la richesse pour elle-même.

3. *Phénoménologie*, op. cit., p. 369.

ristique de l'âme du riche que de l'âme du client. C'est cependant dans l'âme du client, au sein du plus profond déchirement que réside la conscience la plus lucide sur le monde en décomposition.

Hegel a choisi pour dépeindre cette conscience déchirée où le monde ancien, le monde de la culture se nie lui-même, un texte de Diderot qui n'était pas encore connu en France. Il venait d'être traduit en allemand par Goethe, et avait été communiqué à Schiller qui écrivait à son sujet¹ : « c'est une conversation imaginaire entre le neveu du musicien Rameau et Diderot. Le neveu est l'idéal du vagabond parasite, mais c'est un héros parmi les gens de cette espèce, et en même temps qu'il se peint lui-même, il fait la satire du monde où il vit ». Cette dernière réflexion exprime bien ce que Hegel a vu dans cette œuvre, non pas seulement une peinture d'un individu original, un caractère bien dessiné, mais une conscience de l'extrême culture et du déchirement qui en résulte.

Le dialogue, remarque Hegel, met en présence deux personnages fort différents : le philosophe honnête et le bohème. Le philosophe voudrait tenter de conserver et de maintenir un certain nombre de valeurs fixes ; il est effrayé par les renversements dialectiques, les changements incessants de son personnage, et il doit pourtant reconnaître la franchise et la sincérité absolue de son interlocuteur : « J'étais confondu de tant de sagacité et de tant de bassesse, d'idées si justes et alternativement si fausses, d'une perversité si générale de sentiments, d'une turpitude si complète et d'une franchise si peu commune. » L'âme honnête du philosophe ne peut s'accommoder d'un tel renversement perpétuel des valeurs. Hegel lui-même essaiera souvent d'échapper aux conséquences et à la logique de sa propre dialectique. Mais ici la vérité est du côté du bohème, car il dit de toute chose dans ce monde social ce qu'elle est, à savoir le contraire de ce qu'elle paraît être : « L'or est tout », mais il ne faut pas le dire². La conscience noble et la conscience basse sont plutôt dans leur

1. Dans une lettre à Koernel.

2. DIDEROT, *Neveu de Rameau*, XXIII, l'or est tout. « Il y avait dans tout cela beaucoup de ces choses qu'on pense, d'après lesquelles on se conduit, mais qu'on ne dit pas ». — On notera également le texte de Diderot qui a inspiré Hegel dans son analyse de la conscience déchirée créée par la richesse « Quelle diable d'économie ; des hommes qui regorgent de tout, tandis que d'autres qui ont un estomac importun comme eux, une faim renaissante comme eux, n'ont pas de quoi mettre sous la dent » (*Neveu de Rameau*, XXVI).

vérité l'inverse de ce que ces déterminations doivent être... Ce qui est déterminé comme bien est mal, ce qui est déterminé comme mal est bien¹. Le bohème révèle la comédie que constitue un monde et un système social qui ont perdu leur réalité substantielle. La conscience de cette perte transforme l'action en comédie et l'intention pure en hypocrisie. L'ambition et le désir de l'argent, la volonté de se rendre maître de la puissance sont la vérité de cette comédie. Mais parvenu à ce point, ayant étalé avec franchise « ce que tout le monde pense mais n'ose dire », le neveu de Rameau se redresse ; il est fier de sa pure franchise ; il élève son Soi au-dessus de toute cette bassesse et par l'aveu cynique de cette bassesse même, il atteint l'égalité avec soi-même dans le plus profond déchirement². L'étude que fait ici Hegel de la conscience déchirée fait penser à l'analyse antérieure de la conscience sceptique ou de la conscience malheureuse ; mais le caractère original de cette conscience déchirée — outre cette dialectique de l'offense et de l'humiliation qu'on retrouve plus tard chez Dostoïevsky³ — tient ici à ce qu'elle est proprement la conscience d'une civilisation en train de périr, une conscience malheureuse pré-révolutionnaire. Ainsi le neveu de Rameau, négligeant les apparences immédiates de ce monde, peut dire : « Vanité, il n'y a plus de patrie, je ne vois d'un pôle à l'autre que des tyrans et des esclaves⁴. »

Le langage de l'esprit qui dit la vanité de ce monde social est ici selon cette citation de Hegel : « un langage musical qui loge et mêle ensemble une trentaine d'airs différents, italiens et français, tragiques et comiques, de toutes sortes de caractères⁵ ». La conscience honnête du philosophe voudrait au contraire s'en tenir à la mélodie du Bien et du Vrai dans l'égalité du ton. « Elle prend

1. HEGEL, *Phénoménologie*, op. cit., 371.

2. Comme dans la musique, qui seule peut exprimer le retour à l'égalité dans l'inégalité. — Le fait pour le Soi de se trouver dans un objet extérieur et indépendant, l'argent, est la plus grande inégalité possible « Tout ce qui est égal est dessous, car la plus pure inégalité, l'absolue inessentialité de ce qui est absolument essentiel, l'être-à-l'extrême-de-soi de l'être-pour-soi sont présents » (*Phén.*, op. cit., p. 368). Mais ce Soi est l'élasticité absolue » (p. 369) qui se retourne contre cette aliénation de soi et se retrouve près de soi.

3. Dostoïevsky cite quelquefois le texte de Diderot, « la dignité qui se réveille à propos de bottes, oui, à propos de bottes ».

4. *Neveu de Rameau*, X.

5. Citation du *Neveu de Rameau* par HEGEL, *Phén.*, op. cit., p. 372.

chaque moment comme une essentialité stable et est l'inconsistance d'une pensée sans culture pour ne pas savoir qu'elle fait ainsi l'inverse de ce qu'elle pense faire ; la conscience déchirée, au contraire, est la conscience de l'inversion et proprement de l'inversion absolue. Le concept est ce qui domine en elle, ce concept qui rassemble les pensées qui sont à grande distance les unes des autres dans le cas de la conscience honnête ; le langage du concept est par conséquent scintillant d'esprit¹. »

Le langage scintillant d'esprit n'est pas seulement celui du bohème tragi-comique, il est encore celui de toute une société qui ne conserve plus d'estime pour elle-même que parce qu'elle est capable de dire avec franchise et brio dans des milieux choisis, la vanité de ce monde. Elle jouit encore de l'ordre existant, mais elle se sait supérieure à cet ordre qui lui sert seulement d'objet pour exercer son jugement « pétillant d'esprit ». Pourtant, comme le remarque Diderot : « Il n'y a personne qui pense comme vous et qui ne fasse le procès à l'ordre qui est, sans s'apercevoir qu'il renonce à sa propre existence². »

La vérité de cette perversion avouée cyniquement serait sans doute un retour à la nature comme celui que préconise Rousseau³ ; mais Diogène lui-même dans son tonneau était conditionné par le monde dont il prétendait s'exclure. Ce retour ne saurait être particulier : « C'est un retour du Tout en lui-même qui est exigé. » Aussi Hegel interprète-t-il d'une certaine façon la thèse de Rousseau. Ce retour ne peut concerner que l'esprit général de la culture « de sorte qu'en tant qu'esprit il revienne de sa confusion en soi-même et obtienne ainsi un degré plus élevé de conscience⁴ ». La conscience

1. *Phénoménologie*, op. cit., p. 372.

2. Hegel distingue deux moments, celui où ce jugement sur les institutions est seulement l'apanage de quelques personnalités, celui où il devient l'apanage d'un chacun, et se répand dans tout le corps social. La conscience « rassemble ces traits brisés en une image universelle et en fait la pensée de tous », c'est le moment du *Dictionnaire philosophique* après celui des *Lettres persanes*.

3. Dont l'œuvre est la plus négative du siècle, mais qui par là même prépare une nouvelle positivité.

4. La critique d'une civilisation paraît être la critique de la culture en général, mais cela s'explique par la *prise de conscience*. Dans cette prise de conscience en effet, une civilisation d'abord *immédiate* se soulève hors de son immédiateté et devient « l'artificiel de la culture ». Cependant le retour à la nature ne signifie pas un retour à l'animalité, mais le passage à un ordre de nouveau, où la conscience de soi sort de son aliénation. Le texte cité est celui de la *Phénoménologie*, p. 374.

déchirée du monde de l'au-delà nous a conduits à l'identité de la pensée avec soi-même dans son déchirement, à la pure pensée. Il reste à considérer l'évolution inverse, celle qui ramène le second monde, le monde de l'au-delà, au premier. Le pivot, ou le moyen terme, de cette double évolution, c'est la conscience de soi, qui ramenant tout en soi-même, sera dans son universalité la « Liberté absolue ».

Le combat des « Lumières » et leur diffusion

Le conflit de l'« Aufklärung » et de la Foi, qui remplit le XVIII^e siècle, est le conflit de la conscience de soi, qui se sait la vérité de toute objectivité et de la pure pensée objectivée dans un monde de l'au-delà. En fait les deux adversaires sont en soi identiques. Ils ne se reconnaissent pas l'un l'autre, et sont comme ces frères ennemis d'autant plus acharnés l'un contre l'autre qu'ils ont la même origine, et qu'une même vérité, ici la vérité absolue de l'esprit, habite en eux. La lutte a un caractère de nécessité, car elle prépare le retour du monde de l'au-delà dans la conscience de soi. Nous n'insisterons pas sur la façon dont la pure intellection prend la Foi, l'éclairant de l'extérieur et la transformant en un système de préjugés et de superstitions, faisant ainsi l'inverse de ce qu'elle proclame être la vérité. Sa vérité est en effet la rationalité foncière de l'homme. Or elle découvre en l'homme même tout un monde irrationnel, un tissu d'absurdités sans justifications, un cauchemar atroce qu'il faut extirper de l'univers humain, pour rendre à nouveau l'homme à lui-même et le faire maître de son propre destin¹. Nous nous bornerons à suivre le progrès et la diffusion de l'Aufklärung à travers tout le corps social. Cette lutte philosophique est un élément essentiel dans la préparation de la Révolution Française, car cette révolution, comme le dira Hegel dans sa *Philosophie de l'Histoire*, « est issue de la pensée ».

Nous avons nous-même souligné les affinités entre la dialectique hégélienne (maître et esclave, conscience noble et conscience basse) et ce que sera plus tard la dialectique marxiste ; nous n'en sommes

1. Les textes de Hegel inspireront particulièrement Feuerbach. Hegel critique ici l'attitude seulement *polémique* de l'Aufklärung. Il se propose lui de retrouver la vérité philosophique dans les thèmes de la Foi.

que plus à l'aise pour insister, comme on l'a souvent fait d'ailleurs, sur la différence entre l'Idéalisme hégélien et le Matérialisme historique de son élève. Pour Hegel ce sont vraiment des idées incarnées dans certaines visions du monde qui mènent l'histoire. Ces « visions du monde », l'Aufklärung, l'Utilitarisme, la Liberté absolue sont explicitées par les philosophes dans des systèmes plus ou moins abstraits, mais elles prennent naissance dans le développement de la substance sociale. Étroitement liées certes aux réalités concrètes, à la culture dans le sens que Hegel donne à ce terme, elles ne sont pas des supra-structures, mais des idéologies vivantes qu'il faut comprendre comme telles. Le moment concret en elles — par exemple le genre de vie des hommes, le système social qui leur correspondent — ne doit pas en être artificiellement séparé. Marx, en prétendant remettre la philosophie hégélienne sur ses pieds, bouleverse en fait toute la pensée hégélienne. La dialectique de l'histoire des idées — ce qu'il y a de plus original dans cette pensée — disparaît en grande partie ou perd son sens dans ce bouleversement. Quel meilleur exemple trouver pour cette action de l'Idée que la Révolution, l'expérience de la nouvelle mystique du Contrat social dans « la nation une et indivisible » de 1793 ?

L'Aufklärung engage la lutte philosophique contre un royaume de l'erreur. Cet empire de l'erreur est constitué par trois éléments. Il y a d'abord la conscience naïve de la masse encore dans l'enfance. L'erreur n'est dans cette conscience qu'une absence de réflexion et de retour sur soi. Ainsi Séide exprime cette conscience ingénue dans le *Mahomet* de Voltaire, imité par Lessing dans son *Nathan* :

*Vous avez sur mon âme une entière puissance,
Éclairez seulement ma docile ignorance*¹.

Mais à cette naïveté s'oppose comme second moment la mauvaise intention des prêtres, qui veulent « rester seuls en possession de l'intellection² ». C'est Mahomet se posant en représentant unique de Dieu :

*Écoutez par ma voix sa volonté suprême*³.

1. VOLTAIRE, *Mahomet*, Acte III, Scène 6.

2. *Phénoménologie*, op. cit., p. 385.

3. *Mahomet*, Acte III, Scène 6.

Le clergé « complotte donc avec le despotisme », troisième élément de ce monde étrange. Le despote utilise la naïveté de la masse et profite de la tromperie des prêtres pour jouir d'une domination sans trouble. Tel est le royaume des ténèbres que découvre l'Aufklärung, et que par une dialectique fréquente en histoire et sur laquelle insiste justement Hegel, il réussit presque à créer en pénétrant lui-même dans ce monde. Quand un parti en dénonce un autre, il arrive à développer en lui *une mauvaise conscience*, à le soulever au-dessus de son état immédiat et, en perdant sa naïveté, ce premier parti entre lui-même dans le cynisme¹.

L'action de l'Aufklärung ne peut être une action sur les consciences déformées des prêtres et des despotes, elle est donc une action directe sur la masse qu'elle entreprend de transformer. Cette masse est en soi ce que la conscience de soi est pour soi. C'est pourquoi la communication de l'Aufklärung s'effectue à travers tout le corps social sans rencontrer de résistance. Cette communication fait penser « à une expansion calme ou au dégagement d'une vapeur dans une atmosphère sans résistance... C'est seulement quand la contagion s'est répandue qu'elle est pour la conscience qui se livra à elle sans soupçon² ». Hegel cite ici les paroles de Diderot³ : « Le Dieu étranger se place humblement sur l'autel à côté de l'idole du pays ; peu à peu il s'y affermit ; un beau matin il pousse du coude son camarade, et patatras ! voilà l'idole par terre. » On admirera l'analyse que Hegel donne de cette révolution spirituelle qui s'accomplit dans l'esprit d'un temps : « Esprit invisible et imperceptible elle pénètre et s'insinue à travers toutes les parties nobles et s'est bientôt rendue complètement maîtresse de toutes les entrailles et de tous les membres des idoles inconscientes⁴. » C'est là une révolution sans effusion de sang. « La mémoire seule conserve, on ne sait comment, comme une histoire du temps passé la forme morte de la précédente incarnation de l'esprit⁵. » Le nouveau serpent

1. Un exemple de cette perversion du parti adverse par la critique qu'on fait de lui, est fourni à Hegel par les reprises de la Foi à l'Aufklärung. La Foi accepte par exemple de discuter la vérité historique de la révélation, au lieu d'y voir « le témoignage de l'esprit à l'esprit », mais en acceptant le débat sur ce terrain, elle se montre elle-même pénétrée par les principes de son adversaire.

2. *Phénoménologie*, op. cit., p. 387.

3. Paroles que Diderot appliquait à « l'action des Jésuites ».

4. *Phénoménologie*, op. cit., p. 387.

Ibid., p. 388.

de la sagesse a ainsi dépouillé sans douleur sa peau flétrie. La prise de conscience d'une pareille révolution vient trop tard, et la lutte que les pouvoirs constitués entreprennent contre elle n'a plus de sens. Le mal est déjà fait ; la persécution ne peut plus que confirmer la toute-puissance du nouvel esprit.

La bataille a été gagnée par l'Aufklärung, mais alors se pose la question : « Si tout préjugé et toute superstition sont bannis, que reste-t-il maintenant, quelle est la vérité que l'Aufklärung a propagée à la place de celle-ci¹ ? » La vérité qui résulte de la lutte même, est celle de « l'utilité », comme on la trouve développée par exemple dans la philosophie d'Helvétius. Tout ce qui était en soi a été détruit, il ne reste plus qu'un monde plat et inconsistant. « Le contenu est ainsi posé comme fini, et l'Aufklärung a banni et extirpé des choses humaines et divines tout le spéculatif. » Ce monde vidé de sa spiritualité est le monde du « troupeau humain » qui ne subsiste plus comme troupeau ou comme société que parce que l'homme est jugé utile à l'homme. « Comme toute chose est utile à l'homme, l'homme est pareillement utile à l'homme, et sa détermination caractéristique consiste à se faire lui-même un membre du troupeau humain utile aux autres². » Aucune vérité absolue n'apparaît plus dans ce monde, si ce n'est celle d'un passage perpétuel d'un moment à l'autre, l'utilité qui va et vient entre l'en-soi et le pour-autrui. Mais précisément l'utilitarisme est l'inconsistance d'une pensée qui n'a pas encore rassemblé ses moments en elle-même, qui a conservé une objectivité devant elle, comme une pellicule superficielle qu'elle s'acharne à nier pour la voir toujours reparaitre : « L'utilité n'est que prédicat de l'objet, elle n'est pas elle-même sujet³. » C'est pourquoi l'inconsistance doit disparaître, et la grande vérité des temps nouveaux doit être proclamée : « L'homme est volonté libre. » Il s'élève au-dessus du monde plat de l'utilité sociale, dont il est la profondeur, et découvre l'absolu dans sa « conscience

1. *Ibid.*, p. 396. Nous n'insisterons pas sur la division qui s'effectue dans le parti victorieux entre *Déistes*, et *Matérialistes*. Hegel remarque ici avec profondeur que cette division d'un parti vainqueur est une face, car elle prouve une certaine conservation de la culture antérieure, de l'esprit ancien dans l'esprit nouveau. En fait, la pure matière sans qualités, ou Dieu sans attributs sont identiques.

2. *Ibid.*, op. cit., p. 399, Hegel tente dans ces pages de dégager « la nouvelle vision du monde et de l'homme » qui correspond à ce concept de l'utilité.

3. *Ibid.*, op. cit., p. 413. L'absolu de la volonté humaine universelle succède à la relativité inconsistante du monde de l'utilité.

de soi universelle ». De cette révolution intérieure jaillit la révolution effective de la réalité effective, jaillit la nouvelle figure de la conscience, la « Liberté absolue »¹. En elle les deux mondes jusque là séparés sont enfin réconciliés.

III

LA LIBERTÉ ABSOLUE

Lakanal faisant l'éloge de Rousseau disait : « C'est en quelque sorte la Révolution qui nous a expliqué le Contrat social. » Hegel qui, à Tübingen, avait lu Rousseau, interprète maintenant les formules du *Contrat social* à l'aide des événements qui se déroulent en France. Le principe de Rousseau et de Kant, le principe des temps nouveaux, c'est celui de la « Liberté absolue ». L'homme est dans son essence volonté, non volonté particulière poursuivant des fins extérieures, mais volonté générale, « et la raison de la volonté consiste précisément à se tenir dans la volonté pure, à ne vouloir qu'elle dans tout le particulier »². Être libre, c'est pour chaque citoyen se retrouver lui-même d'une façon indivisible dans la volonté générale, c'est-à-dire dans l'État. L'homme substitue aux impulsions particulières de l'appétit, l'obéissance à la Loi que lui-même s'est prescrite. Le peuple est devenu Dieu. Il se connaît *immédiatement* dans cette Loi ; dans la Révolution Française, cette *liberté absolue* « s'élève sur le trône du monde sans qu'une force quelconque soit en mesure de lui opposer une résistance »³. Mais cette rencontre immédiate de l'Universel et de l'individuel est une abstraction ; elle ne considère en l'homme que le *citoyen* et non le *bourgeois*, l'homme privé comme tel. Or Hegel, depuis ses premiers travaux de Tübingen, a pris conscience de cette société organique qui s'interpose nécessairement entre l'État et l'individu. C'est pour avoir négligé ce monde concret que l'œuvre de Rousseau est insuffisante et conduit à une impasse. L'identité immédiate entre la volonté singulière et la volonté générale a pu exister selon Hegel dans la

1. *Ibid.*, p. 413.

2. Cf. *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, traduction française déjà citée, t. II, p. 226.

3. *Phénoménologie*, op. cit., p. 41

Cité antique¹, elle n'est plus possible aujourd'hui. L'individu doit nécessairement aliéner sa volonté, et comme le dit Hegel, « se faire chose » ou se faire un moment particulier d'un Tout qui le dépasse infiniment. La volonté générale ne se réalise qu'à travers ce Tout organisé, divisé en sphères concrètes et particulières. C'est pourtant le droit absolu de la conscience de soi de participer directement et consciemment à l'œuvre totale. La lutte contre toute aliénation de la volonté, contre toute limitation de la conscience de soi fait la grandeur de la Révolution Française, mais elle aboutit à un échec. Saint-Just déclarait : « La force des choses nous conduit peut-être à des résultats auxquels nous n'avions point pensé. » Cette force des choses que Hegel nommera plus tard la ruse de Dieu est la véritable épreuve de l'idée. Elle livre au philosophe qui considère le mouvement de l'histoire la signification exacte de l'idée qui s'actualise dans le cours du monde. La Révolution Française est comme une vaste expérience *métaphysique*².

* * *

La critique de l'Aufklärung avait laissé subsister devant la conscience de soi une apparence d'objectivité. Les institutions sociales subsistent encore, mais elles ne sont plus en soi. Leur « être-en-soi » est immédiatement leur « être-pour-autrui » ; en d'autres termes elles sont utiles. Le Roi de la Constituante n'est plus roi par la grâce de Dieu, roi en soi, il est seulement utile au corps social. Mais cette conception de l'utilité sociale disparaît dans sa vérité, c'est-à-dire dans l'être-pour-soi de la conscience, la volonté humaine comme universelle et absolue. « Ce qui est présent c'est seulement l'apparence de l'objectivité séparant la conscience de soi de la possession. » La volonté générale ou la Liberté absolue succède donc à cet utilitarisme transitoire. Le peuple devient la volonté une et indivisible au sein de laquelle chaque citoyen veut seulement la volonté générale. Pour ce peuple « le monde n'est plus que sa volonté »³ et non un objet opaque et résistant. Il n'y a plus d'au-delà

1. Cf. sur ce point par exemple, la philosophie de l'esprit de 1805-6 publiée par Z. HOFFMEISTER (éd. Larsen, t. XX), p. 249.

2. *Phénoménologie*, op. cit., p. 414.

3. *Ibid.*, p. 414.

ou du moins il n'en reste que « l'exhalaison d'un gaz fade, du vide être suprême »¹. La Révolution apparaît alors comme l'effort prodigieux de la raison pour se réaliser elle-même sur la terre, pour se retrouver elle-même dans sa manifestation, sans que cette manifestation constitue une aliénation de la conscience de soi. Transformée par le mouvement de l'Aufklärung, « la conscience n'est plus le Soi singulier auquel l'objet se trouverait opposé également comme Soi particulier, mais elle est le pur concept, l'acte du Soi regardant dans le Soi, l'absolu se voir soi-même doublé »².

Le peuple ne manifeste pas sa volonté par un « assentiment silencieux et passif », mais ce qui émerge comme opération du Tout « est l'opération immédiate et consciente d'un chacun ». C'est pourquoi les démocrates de la Commune et les Jacobins réclament la stricte application des préceptes du Contrat social ; ils réclament le droit de sanctionner eux-mêmes la Constitution et les lois, ils veulent le referendum et le mandat impératif, « car là où le Soi est seulement représenté (présenté idéalement) il n'est pas effectivement, là où il est par procuration, il n'est pas vraiment »³.

Cette liberté absolue se réalise de 1789 à 1794. Mais qu'est-elle devenue au cours même de son actualisation ? c'est là l'expérience dialectique que nous avons à considérer.

*
* *

Son œuvre est d'abord négative. Rousseau avait dit : « Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opine que d'après lui⁴. » C'est pourquoi disparaissent progressivement toutes les divisions organiques de la substance sociale, le vieil ordre de choses vermoulu que l'évolution antérieure conduisait à sa ruine, ce que Hegel nomme les « masses spirituelles ». Noblesse, Tiers-État, Clergé, vont se confondre dans la multitude des citoyens : « Chaque conscience de soi singulière sort de la sphère qui lui était assignée, ne trouve plus dans cette masse particulière son essence et son

1. *Ibid.*, p. 416.

2. *Ibid.*, p. 414.

3. *Ibid.*, p. 417.

4. ROUSSEAU, *Contrat social*, éd. Beaulavon, p. 164,

œuvre... elle ne peut maintenant s'actualiser que dans une œuvre qui soit l'œuvre totale¹. » De la même façon la souveraineté une et indivisible ne se laisse plus morceler en un pouvoir exécutif, un pouvoir législatif et un pouvoir judiciaire. Le Comité de Salut public concentre en lui tous les pouvoirs. Rousseau ne s'était-il pas moqué de ces « tours de gobelets de nos politiques qui, après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire, rassemblent les pièces on ne sait comment »²... Il ne reste donc plus en présence qu'une multitude d'individus singuliers, une poussière d'atomes et la volonté générale qui est leur essence³. Comment dans ce cas une œuvre positive sera-t-elle possible ?

Elle ne pourrait exister que par une nouvelle forme d'aliénation ; si, par exemple, la Liberté absolue se faisait à nouveau objet, « substance dans l'élément de l'être ». Dans ce cas cependant « l'opération et l'être de la personnalité se trouveraient par là limités à une branche du Tout, à une espèce d'opération et d'être. Posée dans l'élément de l'être cette personnalité recevrait la signification d'un être déterminé, elle cesserait d'être conscience de soi universelle en vérité »⁴. L'action de ce Tout envisagé comme un individu n'est également pas possible. Pour pouvoir agir un peuple doit se rassembler dans l'un d'une individualité « et poser au sommet une conscience de soi singulière »⁵. Mais le gouvernement, car c'est bien de lui qu'il s'agit ici, est alors un individu qui exclut de soi tous les autres individus. Rien ne garantit qu'il incarne la volonté générale. La défiance à son égard est donc la règle. Il ne peut pas agir, car toute action positive, étant son œuvre propre, exclut de soi les autres. Le fait d'être gouvernement le rend immédiatement coupable. Dans ses travaux antérieurs d'Iéna, Hegel, examinant le *Naturrecht* de Fichte, avait exprimé la même idée. Pour garantir l'application de la volonté générale, Fichte reprenant la pensée de Rousseau : « On le forcera d'être libre », imaginait un système de contrainte.

1. *Phénoménologie*, op. cit., p. 415. — La conscience singulière, note Hegel, « a supprimé sa limite » ; elle n'appartient plus à un membre particulier du corps social.

2. ROUSSEAU, op. cit., p. 158.

3. Le seul mouvement, dit Hegel, qui peut exister est le passage incessant de la volonté singulière à la volonté générale et de la volonté générale à la volonté singulière. Toutes les vertus privées doivent alors s'absorber dans les vertus civiques.

4. *Phénoménologie*, op. cit., p. 417.

5. *Ibid.*, p. 417.

Les gouvernés, interprète Hegel, seraient contraints par les gouvernants, et les gouvernants par les gouvernés. Mais dans ce cas le *perpetuum mobile* est en fin de compte un *perpetuum quietum*¹. Or l'action est nécessaire. « Un gouvernement existe toujours en effet, la question est seulement de savoir ce qu'il est devenu². »

C'est pourquoi pendant la Convention le gouvernement existe comme « faction au pouvoir » ; « ce qui se nomme gouvernement, c'est donc seulement la faction victorieuse et dans le fait d'être faction se trouve immédiatement la nécessité de sa chute ». Après la faction girondine, Robespierre occupe le pouvoir avec une force terrible et « maintient l'État » jusqu'à ce que « la nécessité l'abandonne à son tour »³. Cependant la Liberté absolue s'est par là même actualisée, et son actualisation est le contraire de ce qu'elle-même prétendait être. Elle s'envisageait comme positive, elle n'est en fait que la puissance négative dont la seule œuvre est la destruction de l'individualité qui a été réduite à elle-même. « L'œuvre unique et l'opération de la liberté universelle sont donc la mort, et à vrai dire une mort qui n'a aucune voluminosité intérieure, aucune plénitude intime ; car ce qui est nié c'est le point sans contenu, le point du soi absolument libre⁴. » De même que le gouvernement est suspect par le fait d'être au pouvoir, de même les individus sont suspects pour le gouvernement non par leurs actions, mais par leurs intentions supposées (loi des suspects), par leur défiance et leur réserve à l'égard du pouvoir qui prétend incarner la volonté générale. La volonté générale élevée sur le trône du monde, c'est le peuple-Dieu, mais le peuple en soi, et cette volonté générale, acte pur de l'entendement se révèle à l'initié « dans le silence des passions »⁵. L'individu se confondant avec le citoyen, il n'y a plus de comportement personnel qui puisse échapper au contrôle d'une police chargée de faire régner la vertu sur la terre. Hegel avait déjà découvert les

1. HEGEL, *Politik und Rechtsphilosophie*, t. VII, éd. Larsen, p. 365.

2. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, op. cit., t. II, p. 232.

3. *Cours de philosophie de l'esprit*, 1805-6, déjà cité, p. 248.

4. *Phénoménologie*, op. cit., p. 418. — En termes simples, cette dialectique montre que l'absolu de la Liberté, c'est la négation de la Liberté, au nom de la liberté « le despotisme de la Liberté » (Robespierre).

5. ROUSSEAU, article *Droit naturel* de l'Encyclopédie. « Cette vertu (dont Robespierre est l'interprète), doit régner contre le grand nombre de ceux que leur perversité, leurs anciens intérêts ou même les excès de la liberté et des passions rendent infidèles à la vertu » (*Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, p. 232).

conséquences extrêmes du libéralisme de Fichte, c'est une société où la police sait à peu près ce que chaque bourgeois fait à toute heure du jour et ce qu'il entreprend¹. La lutte contre l'inégalité des richesses n'est pas chez les sans-culottes une sorte d'envie et de basse jalousie, c'est la crainte légitime de voir l'État, la volonté générale périr dans son Destin, la jouissance des biens matériels et le souci des intérêts privés aux dépens de l'intérêt général². Bref, la grande expérience métaphysique qui s'effectue pendant cette année 1794, c'est celle de la réalisation complète de la Liberté absolue établissant une nouvelle relation entre la politique et la mort. La démocratie intégrale apparaît et elle se montre l'antithèse de ce qu'elle prétendait être ; elle est le régime totalitaire dans le sens littéral du terme, la démocratie antilibérale, et elle est cela parce qu'elle a absorbé complètement l'homme privé dans le citoyen, la religion de l'au-delà dans la religion de l'État. Robespierre cherche dans la religion le centre et la force de la République³. » « Robespierre, dit Hegel, fut l'homme qui prit la vertu au sérieux⁴. »

*
* *

Que résulte-t-il de tout ce tumulte ? Avouons que sur ce point la pensée de Hegel dans la *Phénoménologie* est assez ambiguë. Après Robespierre, il y a un nom qui n'est pas prononcé, mais qu'on doit sans doute lire entre les lignes, c'est celui de Napoléon. Or Napoléon est l'homme qui a reconstitué l'État ; il prélude donc à une sorte de restauration, et lui-même doit disparaître devant cette restauration qu'il prépare. Le grand homme, le tyran ou le dictateur, préserve et refond l'État. Contre la volonté apparente des individus il exprime leur volonté profonde et nécessaire, leur destin⁵. Il les soumet et les discipline, il les forme à l'obéissance. Quand cette formation a eu lieu, le tyran, qui ne sait pas se retirer lui-même de la

1. HEGEL, *Erste Druckschriften* ; éd. Larsen, t. I, p. 67.

2. Cf. sur ce point la note de HEGEL sur le « Sans-culottisme », *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, déjà cité, p. 269. C'est que la richesse, la sécurité de la propriété privée, est bien pour Hegel le grand obstacle à la volonté générale. Mais la Révolution Française révèle l'impossibilité de ne considérer en l'homme que le citoyen.

3. D'après Novalis.

4. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, op. cit., p. 232.

5. *Philosophie de l'Esprit* de 1805-6, déjà citée, p. 248.

scène doit disparaître. « La tyrannie est renversée par les peuples sous prétexte qu'elle est abominable et infâme, en fait parce qu'elle est devenue superflue¹ ». Dans une lettre du 28 avril 1814 à son ami Niethammer, Hegel, considérant les événements historiques dont l'Europe est le théâtre et particulièrement le déclin de Napoléon, se vante « d'avoir prédit ce renversement dans son œuvre terminée pendant la nuit qui précéda la bataille d'Iéna ».

La fin de la Révolution Française serait donc la Restauration. Toutefois cette Restauration n'est pas le rétablissement pur et simple de l'ordre antérieur. Soumise à la Terreur, à la dictature, la multitude informe s'organise à nouveau : « Le tas des consciences individuelles qui ressentent la crainte de leur maître absolu, la mort, se prête encore une fois à la différenciation et à la négation, elles se subordonnent en masses particulières et reviennent à une œuvre divisée et limitée, mais par là aussi à leur réalité substantielle². » Cependant les nouvelles divisions, les nouvelles masses spirituelles dans lesquelles s'articule la société moderne ne sont plus exactement ce qu'elles étaient jadis. Pour préciser ce point essentiel il faut nous reporter au cours de *Philosophie de l'esprit* de 1805-6 qui précède immédiatement la *Phénoménologie*. Si en 1802 Hegel envisageait encore les divisions organiques de la société selon le modèle aristocratique de l'Allemagne du Nord³, il est maintenant influencé par la refonte de l'État opérée par Napoléon. Dans la constitution que Napoléon donne à l'Italie, il y a un collège de « possidenti, de merchanti, dotti », « où nous avons réunis les différents éléments qui constituent les nations »⁴.

Ces éléments sont différents des vieux ordres, noblesse héréditaire, bourgeoisie, paysannerie, et c'est pourquoi le tableau si concret et si remarquable que Hegel donne des divisions nouvelles dans ce cours, est bien différent que celui qu'on trouvait quelques années à peine auparavant dans le *System der Sittlichkeit*. Les paysans sont toujours enfoncés dans un travail qui les rapproche de la nature, ils ont une confiance compacte qui n'exclut pas certains accès de violence. Mais la bourgeoisie se divise et s'organise en elle-

1. *Philosophie de l'esprit* de 1805-6, p. 248.

2. *Phénoménologie*, op. cit., p. 420.

3. En particulier dans le *System der Sittlichkeit*.

4. Textes cités par ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, t. I, p. 194.

même. Hegel distingue du petit bourgeois honnête qui jouit surtout de la considération qu'on a pour son honnêteté et sa situation aisée dans sa ville, le grand négociant qui vit dans l'abstraction et étend ses affaires dans l'espace et dans le temps¹. Habitué à manier de l'argent, cet universel abstrait — et non les choses, il pratique le droit abstrait et ne connaît que la rigueur de l'échange ; les conséquences humaines ne comptent pas pour lui : « Fabriques, manufactures fondent leur subsistance sur la misère d'une classe². » Certes l'État s'élève au-dessus de ce monde économique qui est comme « un animal sauvage » ; il est le coup d'œil universel, mais « son intervention doit être aussi invisible que possible, on ne doit rien vouloir sauver de ce qui n'est pas à sauver, mais occuper autrement les classes souffrantes »³, chercher des débouchés nouveaux. A côté de la noblesse qui conserve encore une place, apparaît le grand fonctionnaire, dont le modèle est fourni à Hegel par le conseiller d'État de Napoléon. Ce sont ces fonctionnaires qui ont le sens du devoir et qui, avec les savants, expriment « l'opinion publique »⁴.

Nous avons insisté sur cette description si précise pour montrer le réalisme concret de Hegel que la description en apparence abstraite de la *Phénoménologie* aurait pu faire oublier. L'État est donc restauré après la Révolution, mais il est « rafraîchi et rajeuni »⁵. Comme dans toutes les révolutions, semble penser Hegel, l'État n'a jamais fait que se renforcer. Mais une difficulté subsiste, ou plutôt une question que Hegel semble se poser à lui-même. Cette révolution contre l'aliénation qui a abouti à une nouvelle aliénation de la Liberté absolue doit-elle se reproduire ? L'histoire de l'esprit serait alors une série de cycles. Chaque révolution conduirait à une nouvelle substantification de l'organisme social. Mais de même que la guerre « secoue et ébranle les individus »⁶ qui s'enracinent dans leur

1. *Philosophie de l'esprit* de 1805-6, déjà citée, p. 256.

2. *Ibid.*, p. 257.

3. *Ibid.*, p. 233. Hegel prend son parti de ce monde nouveau et tente de le décrire comme tel. « L'opposition de la grande richesse et de la grande pauvreté fait son apparition » (p. 232). La richesse, par nécessité, attire à elle tout le reste ; une concentration s'opère : « C'est à celui qui a qu'on donne » (p. 233). Cela crée dans le corps social un déchirement d'un nouveau genre « la révolte intérieure et la Haine » (p. 233).

4. *Ibid.*, p. 259.

5. *Phénoménologie*, op. cit., p. 420.

6. *Ibid.*, op. cit., p. 324.

particularité, de même la révolution rajeunirait l'organisme social pétrifié. On pourrait alors concevoir une sorte de progrès dans ce conflit entre la substance et la conscience de soi. A chaque révolution la substance sociale serait pénétrée davantage par le sujet conscient. A la limite peut-être l'aliénation jusque-là nécessaire, disparaîtrait, et l'individu élargirait sa conscience de soi jusqu'à se penser dans l'œuvre générale ; il deviendrait alors capable de « porter la réalité effective et objective de l'esprit universel, réalité effective qui l'exclut comme particulier »¹. — Toutefois, après un point d'interrogation Hegel se refuse, semble-t-il, à penser ainsi le cours de l'histoire de l'Esprit. De même que Luther jugeait impossible la réalisation du règne de Dieu sur la terre, de même Hegel, dans la *Phénoménologie* du moins, envisage une autre solution que cette réconciliation immédiate des deux mondes. L'échec de la Révolution Française paraît enregistré comme un fait nécessaire, et « l'Esprit passe dans une autre terre »², c'est-à-dire en Allemagne où la liberté absolue, au lieu d'être réalisée pratiquement, est intériorisée dans un monde moral et religieux : Kant, Fichte et le Romantisme. Dans la *Philosophie de l'Histoire*, Hegel dira : « cela demeura paisible théorie chez les Allemands, mais les Français voulurent l'exécuter pratiquement »³.

Dans son livre sur la Révolution Française qui sera la Bible de tous les conservateurs futurs, Burke porte un jugement sur ce qui se passe en France ; il oppose les libertés britanniques à la liberté française, il prévoit le résultat d'une pareille expérience : ce sera le triomphe de la force et du despotisme ; « vous serez obligés d'avoir recours à la force »⁴. Mais il ne comprend pas la grandeur de l'expérience et sa signification générale ; il se borne à opposer à la raison française qui procède par abstractions nivelant tout avec soin comme « les jardiniers de leurs parterres »⁵, le préjugé pour le préjugé, une empirie sans pensée. Si à certains égards le jugement de Hegel se rapproche quelquefois de celui de Burke, en particulier

1. *Ibid.*, p. 420.

2. *Ibid.*, p. 422. Nous n'insistons pas ici sur les difficultés qu'entraîne ce passage pour la compréhension de l'ensemble de la *Phénoménologie*. L'État subsiste certes, mais il ne paraît pas être l'Absolu : « Dans aucune autre de ses œuvres, Hegel n'a été aussi loin de l'Étatisme que dans la *Phénoménologie*.

3. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, op. cit., p. 226.

4. BURKE ; traduction française sur la 3^e édition, à Paris, chez Laurent fils,

5. *Ibid.*, p. 226.

quand il critique le caractère abstrait des principes de 1789, la différence entre les deux n'en est pas moins essentielle. Nous espérons avoir montré l'effort de Hegel pour comprendre la nécessité de toute l'évolution qui aboutit à la Révolution Française. Cette Révolution même, malgré son échec partiel, est pour Hegel une révolution de pensée dont les conséquences sont infinies. Peut-être n'est-il pas inutile de reproduire ici ce qu'il en a dit encore à la fin de sa vie dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « La pensée, le concept du Droit se fit tout d'un coup valoir, et le vieil édifice d'iniquité ne put lui résister. Dans la pensée du Droit on construisit donc maintenant une Constitution, tout devant désormais reposer sur cette base. Depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes tournent autour de lui, on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire se fonder sur l'Idée et construire d'après elle la réalité. Anaxagore avait dit le premier que le « νοῦς » gouverne le monde, mais c'est maintenant seulement que l'homme est parvenu à reconnaître que la pensée doit régir la réalité spirituelle. C'était donc là un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si, à ce moment-là seulement, on en était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde¹. »

J. HYPPOLITE.

1. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, op. cit., p. 229.

Hegel et les idées de 1789

L'histoire de la France, c'est l'histoire de l'humanité ! Cette thèse s'impose quand on étudie les principes, les événements et les suites de la Révolution Française. En prenant la Bastille, le peuple de France a pris entre ses mains les destins de l'humanité, il entreprit d'en réaliser les idéaux dont ses grands philosophes, les encyclopédistes, avaient eu la géniale vision. Ainsi seulement s'explique la passion avec laquelle tous les grands esprits dont l'Allemagne du XVIII^e et du XIX^e siècle fut si riche, prirent position vis-à-vis de la Révolution Française, sachant qu'il ne s'agissait pas seulement d'une affaire de famille chez le voisin français, mais de la cause de tous les peuples. *Tua res agitur !* se disaient, avec Horace, les philosophes, les écrivains allemands, à propos de la glorieuse époque française, et cela seul explique qu'en jugeant de la Révolution, ils ne jugeaient pas en spectateurs blasés, mais en acteurs passionnés. « Il faut considérer la Révolution Française comme un événement de l'histoire du monde entier », a dit Hegel. (Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson, Meiner, Leipzig, 1923, II, p. 931.) Et si ce sont particulièrement les philosophes qui se passionnent pour ou contre les idées de 1789, Hegel en donne encore l'explication en déclarant : « La Révolution Française est l'enfant de la philosophie... » (*ibid.*, t. II, p. 924).

En Allemagne Hegel a été surnommé « der preussische Staatsphilosoph », le philosophe de l'État prussien, absolutiste, autoritaire, monarchique. En présentant la race germanique comme l'élue finale de l'esprit universel, en attribuant à l'État des pouvoirs illimités et une complète irresponsabilité, en le considérant comme un but en soi « divin » et les citoyens comme ses simples « instruments » (*ibid.*, t. I, p. 91), en affirmant que c'est dans la volonté du monarque absolu que l'État s'incarne sous forme de sujet, enfin en prétendant que la monarchie est la constitution la plus parfaite et que sa réalisation est le but de l'histoire, Hegel professait des thèses vigoureu-

sement opposées à celles qui triomphaient en 1789. On devrait donc s'attendre à ce que l'attitude de Hegel vis-à-vis de la Révolution Française fût nettement hostile. Dans ses cours sur la philosophie de l'histoire universelle, professés à l'Université de Berlin entre 1822 et 1831, Hegel a eu l'occasion de s'exprimer de la manière la plus nette sur ce grand événement. L'Université de Berlin était alors le centre intellectuel des tendances de « stabilité et de légitimité », de l'absolutisme autoritaire dont s'inspiraient Metternich et le roi Frédéric Guillaume III, et dont Hegel lui-même fut le célèbre porte-parole philosophique. Avec d'autant plus de surprise constate-t-on que dans ces cours, publiés plus tard, Hegel parle de la Révolution Française avec beaucoup de chaleur, parfois même avec un certain enthousiasme qui contraste d'ailleurs d'une manière curieuse avec la redoutable aridité de son style. C'est presque un souffle de poésie duquel se pénètre dans certains passages le terrible langage hégélien, quand il évoque les souvenirs des événements de 1789. On a l'impression d'un amour refoulé pour la Révolution Française, flamme de sa propre jeunesse révolutionnaire désavouée ensuite, mais qui couve sous les froides cendres de son absolutisme philosophique.

Il y eut une époque dans la vie de Hegel où cette flamme révolutionnaire brûla ardemment. Hegel avait 19 ans lorsque la Révolution éclata. Faisant des études de théologie, il fut à cette époque immatriculé à l'Université de Tübingen et habita le couvent, où se trouvait le séminaire de théologie. On pourrait croire qu'en un tel endroit le jeune Hegel aurait dû échapper à la contagion révolutionnaire qui venait d'Outre-Rhin. Cependant les étudiants du séminaire de théologie de Tübingen, eux-mêmes, formaient un club politique dont Hegel et Schelling firent partie et où l'on lisait et discutait passionnément les récits des séances de l'Assemblée nationale et les commentaires des journaux français. Hegel y faisait des discours sur les principes de liberté, d'égalité et de fraternité. A plusieurs reprises les membres dudit club avaient des rencontres hostiles avec des aristocrates émigrés de France, ennemis de la Révolution. Devant son local ce club d'étudiants allemands arborait les trois couleurs françaises et l'anniversaire de la prise de la Bastille fut l'objet d'une cérémonie émouvante à l'Université de Tübingen. Un jour les étudiants Hegel et Schelling plantèrent devant la ville

un « arbre de la liberté », en hommage à la Révolution (voir Biedermann, *Deutschlands geistige, sittliche und gesellige Zustände im 18 Jahrhundert*, Leipzig, 1880). Seule l'intervention des autorités ecclésiastiques — dit Haym — put modérer le feu de ces jeux révolutionnaires dans l'enceinte du cloître (R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, p. 32).

Un autre biographe du philosophe, Kuno Fischer, nous raconte que dans ses dédicaces d'album de cette époque Hegel ne se lassait pas d'écrire « Vive la liberté ! », « Vive Jean-Jacques ! » et *In tyrannos !*

Cet enthousiasme ne fut qu'une « ivresse estudiantine » qui s'évapora bientôt, dit Rodolphe Haym. Ce n'est pas notre avis. Car une simple « ivresse estudiantine » n'aurait pas laissé des traces aussi profondes, encore visibles dans les cours que le P^r Hegel, célèbre, donna près de quarante ans plus tard, dans une Université réactionnaire.

L'étude des principes de la Révolution Française nous peut donner une idée de l'influence que les Encyclopédistes français ont exercé sur la pensée des philosophes allemands, du XVIII^e et du XIX^e siècle. A juste titre Xavier Léon dit que toute la théorie de l'État de Fichte n'est « qu'un ingénieux et pénétrant commentaire du *Contrat social* » (X. Léon, *Fichte et son Temps*, Colin, Paris, 1922, t. I, p. 187).

Nous estimons que cette influence ne se borne pas au domaine politique, mais s'exerce aussi dans celui de la morale. Quand Fichte dit : « Tout homme est libre de par sa nature et personne n'a le droit de lui imposer une Foi, sauf lui-même » (*Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, 1844, p. 276) ; c'est aussi une idée de Rousseau : la liberté n'est que l'obéissance vis-à-vis de la loi qu'on s'est imposée soi-même. Idée de Rousseau qui se manifeste aussi chez Hegel et devint la base de la morale autonome de Kant, celui-ci ayant trouvé dans l'œuvre de Rousseau la thèse fondamentale de sa doctrine de la raison pratique, sous une forme précritique. Enfin, le principe précité de Rousseau se retrouve, à notre avis, même dans la doctrine de Nietzsche, qui s'exprime ainsi : « Nous autres immoralistes, nous aussi, reconnaissons un devoir — mais un devoir que nous nous sommes imposé à nous-mêmes, que nous avons puisé en nous-mêmes. »

Quant à Hegel il s'est surtout inspiré de la théorie de la souveraineté de Rousseau, d'ailleurs assez autoritaire ; M. Émile Bréhier, dans son *Histoire de la Philosophie*, a brillamment mis en relief ces rapports entre Hegel et Rousseau (t. II, III, p. 768, Alcan, Paris, 1932).

Pour connaître l'attitude définitive de Hegel vis-à-vis de la Révolution française il faut analyser les passages qu'il lui a consacrés dans sa *Philosophie de l'Histoire universelle*, pendant la dernière époque de sa vie.

Quant aux origines de la Révolution, Hegel les voit dans la philosophie des lumières et dans la pensée de Jean-Jacques, sans faire allusion au fait que Rousseau combattait la philosophie des lumières. Quoique opposé lui-même à la philosophie des lumières, Hegel la traite tout de même avec une certaine sympathie. Ceci encore est sans doute un résidu de sa jeunesse ; rappelons-nous l'affirmation de Schelling que ce seraient ces premières influences de l'*Aufklärung* qui expliqueraient toute la philosophie de Hegel (Schelling, *Sämliche Werke*, II, I, p. 583). La philosophie des lumières — dit Hegel — a proclamé le règne absolu de l'entendement qui se base sur l'être naturel dans le domaine physique aussi bien que dans le domaine spirituel (*Philosophie der Weltgeschichte*, *Sämtl. Werke*, t. IX, p. 916, Meiner, Leipzig, 1920). On sait que ce n'est pas dans l'entendement que Hegel voit le véritable instrument de la philosophie, car l'entendement demeure abstrait et maintient les oppositions et contradictions entre les notions. En revanche Hegel estime que la raison est la faculté des notions concrètes qui surmonte contradictions et antithèses entre les notions, en les rendant identiques. C'est pourquoi l'entendement demeure hostile vis-à-vis de la religion qui — selon Hegel — a « un contenu spéculatif et raisonnable ». Ce que Hegel reproche à la philosophie des lumières c'est le fait de ne reconnaître que l'autorité de l'entendement abstrait. Mais il n'hésite pas à reconnaître en même temps les grands mérites de la philosophie des lumières « venue de la France en Allemagne », car c'est grâce à elle que « l'État est devenu pensant ». Tandis que jusqu'ici le droit et les principes de l'éthique nous étaient imposés de l'extérieur à titre de commandements divins, la philosophie des lumières les a basés sur le fondement de la volonté humaine. « Si la philosophie des

lumières ne s'est pas avancée jusqu'au contenu objectif de la raison, elle a néanmoins élevé la pensée sur le trône de l'univers », dit Hegel. C'est la philosophie des lumières qui a amené la victoire des principes universels sur les intérêts particuliers. « C'est aussi cette idée des principes universels qui s'affermirait au sein de la nation française et y provoqua la Révolution » (*ibid.*, IX, p. 920/921).

Ainsi Hegel fait découler la Révolution de la philosophie des lumières. Quant à l'influence de Rousseau sur la Révolution, Hegel la considère comme aussi grande qu'elle parut à Fichte qui, lui aussi, a vu en Rousseau le père des principes qui triomphaient en 1789.

« C'est dans la pensée que la Révolution Française a pris son origine — dit Hegel. La pensée qui considère les déterminations universelles comme la chose ultime et qui trouve la réalité en contradiction avec la pensée, s'est soulevée contre l'état de choses régnant. La plus haute destinée que la pensée puisse trouver est le libre arbitre... Le libre arbitre est déterminé en soi et pour soi, puisqu'il n'est autre que l'autodétermination... » (Hegel, *ibid.*, IX, p. 920).

Est libre toute volonté — dit Hegel — qui ne veut que soi-même. Ce libre arbitre est le principe même de l'esprit et c'est grâce à lui que l'homme devient homme. Dans la Révolution Française — poursuit-il — ce libre arbitre a été reconnu comme la substance, le véritable fondement de tout droit. « Dans sa pureté cette volonté est aussi universelle que la pensée. En France ce principe a été établi par Rousseau. L'homme c'est la volonté et il n'est libre qu'en tant qu'il veut ce qu'est sa volonté » (*ibid.*, IX, p. 921).

Ce libre arbitre qui, aux yeux de Hegel, se réalise dans l'État, n'est cependant pas identique à la volonté particulière ou individuelle. Le libre arbitre « en soi et pour soi » est « la liberté de l'esprit universel dans son essence ». Pour savoir ce qui est juste et moral il faut faire abstraction des penchants et désirs particuliers et avoir recours à la volonté universelle.

Hegel reconnaît que les principes de Rousseau ont pénétré dans l'esprit allemand et se retrouvent notamment dans la philosophie pratique de Kant, qu'il caractérise ainsi : « L'homme ne doit vouloir que sa liberté, il doit remplir le devoir pour le devoir et s'incliner devant le droit pour le droit. » Rien ne peut s'imposer à ma volonté

à titre d'autorité. « Mais tandis que ce principe demeura de la pure théorie pour les Allemands, les Français voulaient le réaliser pratiquement » (*ibid.*, IX, p. 922).

Hegel procède ensuite à une analyse de l'état de choses politique qui régnait en France du temps des Bourbons et les critique sévèrement. « On voyait que les sommes obtenues en pressurant la sueur du peuple furent dissipées au lieu d'être consacrées aux besoins de l'État... Mais soudain l'idée du droit se fit valoir et vis-à-vis de celle-ci le vieil échafaudage de l'injustice ne put plus résister. C'est donc sur l'idée du droit qu'on a (dans la France révolutionnaire) érigé une constitution et c'est ce fondement du droit qui, dorénavant devait servir de base à tout. Depuis que le soleil est au firmament et que les planètes font leurs révolutions, chose pareille n'a pas été connue que l'homme se base sur la tête, c'est-à-dire sur la pensée et qu'il construit la réalité à l'image de cette pensée. Anaxagore a été le premier à proclamer que le *voûs* domine l'univers. Mais maintenant seulement (dans la Révolution Française) l'homme a reconnu que la pensée devait dominer la réalité spirituelle. Ce fut donc un merveilleux lever du soleil et tous les êtres pensants ont célébré cette époque avec le peuple français. Une émotion sublime a régné alors, un enthousiasme de l'esprit a fait frissonner l'univers comme si s'était réalisé la réconciliation entre le monde divin et le monde terrestre » (Hegel, *ibid.*, p. 926, t. IX).

Cet admirable hommage que Hegel rend à la Révolution montre clairement que cette « émotion sublime » (« *erhabene Rührung* ») et cet « enthousiasme de l'esprit » (« *Enthusiasmus des Geistes* ») dont il parle ont été plus qu'une simple « ivresse estudiantine », comme le veulent ses biographes allemands, mais un sentiment profond qui animait encore le quinquagénaire, auteur du passage précité.

Haym a souligné que Hegel a été impressionné de terreur devant la Révolution Française. Cela ne l'a cependant pas empêché de juger avec une objectivité remarquable même un Robespierre. En analysant le cours des événements, Hegel dit qu'au temps de la Convention régnèrent les principes abstraits de la liberté et de la vertu. « C'est la vertu qui devait régner maintenant contre tous ceux qui, par leur corruption, par leur attachement à leurs vieux

intérêts et par les excès de la liberté et de la passion étaient devenus infidèles aux principes de la vertu. C'est Robespierre qui a élevé la vertu sur le trône et l'on peut affirmer que cet homme a pris la vertu au sérieux » (*ibid.*, p. 929/930).

Mais tandis que Fichte, révolutionnaire né, tirait toutes les conséquences pratiques de son enthousiasme pour la Révolution et déployait un zèle passionné pour démontrer sur des centaines de pages la nécessité de faire régner les principes de 1789 aussi en Allemagne, Hegel usait de toute son éloquence dialectique pour démontrer le contraire : à savoir que ce qui était nécessaire pour affranchir le peuple français — la grande Révolution — ne l'était pas pour le peuple allemand. Nous avons déjà cité la page où Hegel se demande pourquoi les principes de Rousseau et de Kant sont restés pure théorie pour les Allemands, tandis que les Français procédaient tout de suite à leur réalisation par la voie révolutionnaire. D'abord Hegel répond d'une manière un peu superficielle en disant — d'ailleurs en français — que les Français « ont la tête près du bonnet », qu'ils sont des « Hitzköpfe », des « têtes chaudes », des hommes de tempérament. Mais il ajoute aussitôt que le fait que les Allemands s'abstenaient de toute activité révolutionnaire à l'image française, avait aussi des « raisons plus profondes ». Les Allemands, dit-il, n'ont pas besoin de faire une révolution car étant un peuple protestant ils sont réconciliés avec la réalité. Et il ajoute que « seul les protestants pouvaient arriver à une réconciliation avec la réalité juridique et morale, car cette réalité est le monde protestant lui-même, ... source de toute justice... aussi bien dans le domaine du droit privé que dans celui du droit constitutionnel » (Hegel, *ibid.*, IX, p. 923). Hegel cherche ensuite à démontrer qu'une révolution n'est possible que dans des pays latins et catholiques : « avec la religion catholique toute constitution raisonnable devient impossible » (*ibid.*, IX, p. 928). Enfin, il conclut avec emphase : « Mais où règne la liberté de l'église protestante, là il y a du calme. Car avec la réforme les protestants ont réalisé leur révolution. »

Une fois de plus Hegel a donc cherché à démontrer que « ce qui est réel est raisonnable ». Et comme à l'époque où, sous la domination de Napoléon, il dirigeait le journal bavaïse *Bamberger Zeitung*, en plein accord avec les intentions des autorités françaises, maintenant, comme philosophe de l'État prussien, Hegel démontre avec

non moins de ferveur ce qui correspond aux désirs des puissances actuelles : à savoir de la monarchie absolue prussienne et du protestantisme d'État. Vis-à-vis de « démonstrations » de ce genre, on conçoit l'ironie amère de Schopenhauer qui, en visant surtout Hegel, affirmait que la philosophie allemande ne voulait être « qu'une transcription de la religion d'État respective ».

Il nous faut cependant insister sur le fait qu'à la différence de Hegel le deuxième grand idéaliste allemand, Fichte, a fait preuve dans ses *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution Française*, d'une objectivité, d'une sincérité absolues, en critiquant l'Église protestante avec non moins de sévérité que l'Église catholique (voir J. G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, notamment p. 272, 274, 275, 285, 286, etc. ; éd. nouvelle, Zürich-Winterthur, 1844).

Il est des gens qui estiment qu'il ne faut pas enfermer la Révolution Française entre le 5 mai 1789, date où se sont réunis les États généraux, et le 19 brumaire, an VIII, date où le général Bonaparte se fit décerner le Consulat. C'est aussi l'avis de Hegel, qui voit en Napoléon le continuateur de la Révolution. Après avoir décrit la chute nécessaire de la Convention et du Directoire — « unité morale, mais non pas individuelle, telle qu'elle eût été exigée par la nature des choses » — Hegel note l'avènement de Napoléon en disant : « Il savait régner et rétablir rapidement l'ordre à l'intérieur de la France. Avec la gigantesque puissance de son caractère Napoléon s'est ensuite dirigé vers l'extérieur, il a assujéti toute l'Europe et y a répandu ses idées libérales. Jamais des victoires plus glorieuses n'ont été emportées, jamais des coups plus géniaux n'ont été réalisés » (*ibid.*, IX, p. 930).

On voit donc que le philosophe de l'État prussien et du pangermanisme avait une profonde admiration pour le génie de Napoléon, continuateur et propagateur des « idées libérales » de la Révolution. Et nous estimons que si l'on peut douter de la parfaite sincérité de certaines idées développées par Hegel au cours de sa vie politique — si mouvementée, on ne saurait douter de son admiration profonde pour Napoléon qui fut même suspecte au moment où il l'avoua dans les termes précités, devant ses étudiants à l'Université de Berlin.

Hegel était jeune professeur à l'Université d'Iéna lorsque les troupes victorieuses de la France prirent la ville. Dans la nuit avant la bataille, Hegel vit par la fenêtre de sa chambre les feux des bataillons français, campant à la place du marché et c'est pendant cette nuit historique qu'il termina le manuscrit de sa *Phénoménologie de l'Esprit*. Le lendemain les armées prussiennes furent battues et l'appartement de Hegel complètement dévasté, de sorte que le ministre d'État, Goethe, devait lui accorder un subside de 10 écus. Toutes ces souffrances dues au triomphe des armées françaises ne diminuèrent pas l'enthousiasme que Hegel éprouvait pour Bonaparte. A la veille de la bataille, il avait vu l'empereur à cheval, et il en fit le récit dans une lettre adressée à l'un de ses amis : « J'ai vu l'empereur à cheval — j'ai vu l'âme de l'Univers à cheval ! Quel sentiment sublime de voir un tel individu, concentré sur un point, à cheval et dominant d'ici toute la terre... De pareils succès militaires, emportés de lundi à vendredi, ne sont réalisables que par cet homme extraordinaire, que l'on ne peut pas ne pas admirer » (lettre de Hegel citée d'après Kuno Fischer, *Hegel : Leben, Werke und Lehre*, p. 69, t. I, 1901). Dans une autre lettre il écrit : « Si le ciel, c'est-à-dire l'Empereur des Français le veut... », et à plusieurs reprises il désigne Napoléon comme « le grand professeur de Droit politique de Paris ».

Tout cela ne doit cependant pas nous empêcher de reconnaître que les « idées libérales », nées de la Révolution et que propageait Napoléon, ne trouvèrent guère l'approbation de son admirateur enthousiaste. Dans le chapitre consacré à la Révolution dans sa *Philosophie de l'Histoire universelle* Hegel rejette le libéralisme, car il le considère comme le « principe des atomes ». A cet « agrégat d'atomes volitifs » qu'est à ses yeux l'État libéral, il oppose la « nation-individualité » (*ibid.*, p. 924, 927, 933) en précurseur de l'État totalitaire tel qu'il a été conçu et préconisé plus tard par le phénoménologue Scheler (M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig, 1915), puis réalisé par le fascisme et le national-socialisme.

Hegel a reconnu que la Révolution Française voulait réaliser les principes de la raison. Ce qu'il lui reproche cependant c'est d'avoir conçu ces principes de la raison « d'une manière abstraite », donc à la manière de l'entendement. C'est ainsi qu'elle devint

« fantastique et polémique contre tout ce qui existe ». En revanche, lui-même soutient la thèse que les principes de la raison doivent être conçus d'une manière concrète. On sait que sa dialectique repose sur l'opposition prétendument éliminable par la synthèse des concepts concrets. Ce n'est que grâce à cette conception concrète des principes de la raison que, selon Hegel, se réalise la vérité. « Le courant qui maintient l'abstraction, c'est le libéralisme, sur lequel le concret l'a toujours emporté. Vis-à-vis du concret le libéralisme a toujours fait faillite » (Hegel, *ibid.*, IX, p. 925). Il est intéressant de constater que le mouvement national-socialiste a réalisé ces tendances vers le concret, préconisées par Hegel, et qu'il a de cette manière véritablement vaincu le libéralisme, « principe des atomes », comme Hegel l'avait prédit. D'ailleurs la philosophie nationale-socialiste du droit insiste elle-même sur le fait qu'elle a réalisé sa victoire sur le libéralisme par la mise en valeur du « concret », qu'elle doit « à la phénoménologie moderne et au renouvellement du Hégélianisme ». Tel est littéralement l'aveu de M. Karl Larenz, professeur de Droit national-socialiste à l'Université de Kiel (K. Larenz, *Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie*, p. 15, 1934), et nous estimons que c'est à juste titre qu'il se réclame de ces deux sources.

S'il s'agit là d'une vérification incontestable de la philosophie de l'histoire de Hegel, il ne faut, à notre avis, tout de même pas la considérer comme définitive. Car en fin de compte toutes les prophéties de Hegel ont reçu leur démenti. Hegel, qui n'avait rien appris de la critique kantienne du rationalisme ontologique, croyait que la connaissance de la nature empirique n'était qu'un problème de la dialectique logique. Ainsi il « démontra » en 1801, par la seule raison, qu'entre Jupiter et Mars il ne pouvait y avoir une autre planète. Ce qui n'a pas empêché l'Italien Piazzi de découvrir entre ces deux étoiles la planète Cérès. Et depuis on a découvert — entre Jupiter et Mars — malgré les « preuves » hégéliennes de leur impossibilité, pas moins de sept cents planétoïdes, l'anneau des Astéroïdes.

Si c'est ici la nature qui a infligé un démenti à une prophétie « rationnelle » de Hegel, l'histoire en a fait de même. Rappelons-nous l'affirmation hégélienne qu'il ne saurait y avoir de révolution dans un pays protestant, sous prétexte qu'avec la réforme les protestants auraient déjà réalisé leur révolution. Au moment où Hegel

établit cette théorie, elle semblait entièrement vérifiée par les événements, car l'Allemagne protestante resta pendant des dizaines d'années à l'abri de toute contagion vis-à-vis de la Révolution Française. Mais le démenti était tout de même en marche, et dix-sept ans après la mort de Hegel, la Prusse protestante déclencha une révolution formidable — celle de 1848 — en dépit du fait que son philosophe d'État en avait démontré l'impossibilité.

Il faut donc s'attendre à ce qu'il en soit de même pour la prophétie hégélienne que le concret vaincra définitivement le libéralisme, enfant de la Révolution Française. Nous sommes persuadé qu'en fin de compte ce sera de nouveau la raison de l'humanité qui l'emportera sur la raison de Hegel.

Alfred STERN.

La Révolution Française et la pensée juridique : l'idée du règne de la loi

Dans l'ouvrage le plus important qui concerne notre sujet, Maxime Leroy¹ rappelle le mot de Michelet : la Révolution, c'est « l'avènement de la loi ». Il lui semble, pourtant, que le changement fut moins profond qu'on ne l'a cru, parce que la loi aurait simplement pris la place du roi dans une conception persistante d'un ordre imposé par la force. L'analogie ici relevée importe moins, à notre sens, que la différence apparue ; et si nul ne peut nier une continuité qui se manifesta sous tant de formes, nous voudrions montrer cependant qu'à l'époque de la Révolution l'idée de loi s'est imprégnée d'une signification et d'une force neuves, qui ont retenti sur les principales institutions de notre temps.

N'insistons pas sur l'importance que les membres de la Constituante ont attachée à la loi, conçue comme la base du régime nouveau. Rappelons seulement que, sur les dix-sept articles de la première Déclaration des droits, il y en a sept qui contiennent une proposition relative à une fonction importante de la loi ; dans la Constitution de 1791, le serment civique est ainsi conçu : « Je jure d'être fidèle à la Nation, à la Loi et au Roi », alors que le roi, de son côté, jure d'être « fidèle à la Nation et à la Loi »². Citons enfin, après Aulard³, le mot d'Isnard dans un discours du 14 novembre 1791 : « Mon Dieu, c'est la loi ; je n'en ai pas d'autre. »

1. Maxime LEROY, *La Loi. Essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie*, 1908, p. 79. — V. aussi une thèse importante, soutenue en Sorbonne au moment même où nous achevions cet article : Jean BELIN, *La Logique d'une idée-force : L'idée d'utilité sociale pendant la Révolution française (1789-1792)*, Hermann, 1939, spécialement p. 83 sqq. le chapitre sur « la suprématie de la loi ».

2. Nous citons les textes constitutionnels français d'après : DUGUIT, MONNIER, et BONNARD, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, 5^e éd., 1932 ; et les autres lois françaises d'après la collection de DUVERGIER.

3. A. AULARD, *Histoire politique de la Révolution française. Origines et développement de la démocratie et de la République (1789-1804)*, 1901, p. 395.

*La doctrine de Rousseau et la définition de la loi
dans les constitutions révolutionnaires.*

Qu'est-ce donc que la loi ? Le terme était fort employé dans les derniers siècles de la monarchie. Il l'était surtout dans ce que nous appellerions aujourd'hui la philosophie du droit ; il figure dans le titre même des ouvrages essentiels de Domat, de Montesquieu, de Mably, qui préparaient le prestige auquel le mot était destiné, le jour où l'on s'habituerait à l'écrire au singulier et avec une majuscule. Mais l'idée n'avait pas encore l'acception technique précise qui est maintenant la sienne. Rien ne traduit mieux ce fait important que la façon dont Rondonneau¹ présente les excellentes tables établies par lui en 1828 pour les deux grands ouvrages de Merlin qui couvrent, on le sait, la dernière période de l'ancien droit, le droit intermédiaire et les premières années du droit nouveau : tandis qu'une table III concerne les « lois françaises depuis 1789 », la table II a pour titre : « Lois françaises avant 1789 » ; la symétrie semble parfaite ; mais cette table II se subdivise en deux sections qui s'intitulent, la première : « Ordonnances, édits, déclarations, lettres patentes... », et la seconde : « Lois françaises avant 1789 : coutumes. » Cela montre bien que, si le juriste du XIX^e siècle pouvait trouver dans l'ancien droit certaines catégories de textes comparables aux « lois » du droit nouveau, aucune de ces catégories ne portait, en son temps, la qualification propre de « lois ».

La spéculation s'en trouvait peut-être plus libre. C'est Rousseau qui l'orienta d'une façon décisive ; résumant dans l'*Émile* le *Contrat social*², il a déclaré, au sujet des « vrais caractères de la loi » : « Le sujet était tout neuf ; la définition de la loi était encore à faire. » Et, comme l'a remarqué René Hubert³, « il n'est en France, vers 1750, qu'une tête philosophique où s'opère cette révolution intellectuelle qui prépare et annonce la révolution politique : c'est celle de Rousseau. » Nous allons le constater.

1. RONDONNEAU, *Tables générales des matières contenues dans le Répertoire de jurisprudence et dans le Recueil alphabétique des questions de droit de M. Merlin*, 1828.

2. Cité par BEAULAVON, dans son édition du *Contrat social*, 2^e éd. (1914), p. 176, n. 1.

3. René HUBERT, *Les Sciences sociales dans l'Encyclopédie. La Philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales*, 1923, p. 364.

Montesquieu a exercé, d'autre manière, son influence. Mais c'est, sans aucun doute possible, Rousseau qui a donné aux Constituants et aux Conventionnels leur théorie de la loi. Elle était, dans le *Contrat*, abstraite, subtile, d'aucuns¹ ont dit « inextricable » ; les politiques, comme Condorcet², la recueillent ; elle passe, décan-tée, dans les constitutions révolutionnaires ; et elle semble définitivement installée au cœur de notre droit, lorsque l'ancien Constituant, l'ancien Conventionnel Merlin, devenu le plus influent des jurisconsultes de l'époque impériale, la reprend à la lettre : l'article *Loi*, dans son *Répertoire de jurisprudence*³, se compose exclusivement, en sa partie générale, de la citation et du commentaire de deux ou trois textes de Rousseau.

La loi, selon Rousseau, est l'expression de la volonté générale. La formule entre, telle quelle, dans l'art. 6 de la première Déclaration ; elle se retrouve, en 1793, à l'art. 3 de la Déclaration girondine, et à l'art. 4 de la Déclaration montagnarde ; elle subsiste enfin dans les textes du 5 fructidor an III, à l'art. 6 de la Déclaration des droits. — Mais il faut se souvenir que, pour Rousseau, la formule a un sens double : elle signifie d'abord que la loi émane de la volonté générale ; mais elle signifie en même temps que la loi ne peut avoir qu'un objet général⁴ ; les deux choses sont liées : il faut, pour qu'une volonté ait un caractère vraiment général, que le peuple statue sur ses intérêts communs seulement. Doctrine riche de conséquences pratiques, que Merlin dégage avec précision : « Si quelquefois une nation exerçait sa puissance, ou manifestait sa volonté sur des objets particuliers, ce ne serait pas comme souverain, mais comme gouvernement ; elle n'agirait pas alors en législateur, mais en magistrat ; et au lieu de faire une loi, elle ne donnerait qu'un ordre ou ne prononcerait qu'un jugement. » L'acte par lequel le peuple d'Athènes condamnait Socrate n'était pas une loi. Nous retrouverons cet important problème.

1. FAGUET, cité par BEAULAVON, *op. cit.*, p. 166, n. 1.

2. A. AULARD, *op. cit.*, p. 12, spécialement n. 2, où est cité ce texte de CONDORCET, dans les *Réflexions sur les pouvoirs et instructions à donner par les provinces à leurs députés aux États généraux*, 1789 : « La société est... exclusivement et éminemment gouvernante d'elle-même... La volonté générale fait la loi. »

3. MERLIN, *Répertoire de jurisprudence*, V^o *Loi*, au t. VII de la 4^e éd. (1813).

4. V. surtout le long passage que reproduit MERLIN, et qui se trouve au liv. II du *Contrat*, chap. IV (*Des bornes du pouvoir souverain*) ; aj. chap. VI (*De la loi*) et VII (*Du législateur*).

Mais ce qu'il faut dès maintenant remarquer, c'est que la loi, lorsqu'elle a une telle nature, est liée de la façon la plus intime aux deux aspects essentiels, eux-mêmes solidaires l'un de l'autre, de l'idéal révolutionnaire : la *liberté* et l'*égalité*. Beaulavon, dans son *Introduction au Contrat social*¹, a fortement marqué le rapprochement qui s'impose ici entre Rousseau et Kant ; du point de vue plus proprement juridique, Merlin déjà avait nettement dégagé l'essentiel. La liberté est assurée par le fait que la loi vient de ceux-là mêmes qu'elle régit. Mais, de même que pour Kant la maxime de l'action doit pouvoir être érigée en loi universelle, pour Rousseau la loi ne peut imposer que des obligations universelles ; elle ne doit se prononcer « ni sur un homme, ni sur un fait ». La liberté est liée à l'égalité ; pourquoi donc ? C'est, dit Rousseau, parce que seul un intérêt commun peut « unir et identifier la règle du juge et celle de la partie » ; ou encore, comme dit Merlin, chacun, se soumettant comme individu aux conditions qu'il impose aux autres, ne pourrait être injuste envers ceux-ci sans l'être envers lui-même.

Conception abstraite ? Certes. Qui n'est vraie que dans l'abstrait ? C'est possible. Kant pensait qu'il n'y a peut-être jamais eu un seul acte parfaitement moral ; Rousseau écrit² : « En examinant bien les choses, on trouverait que très peu de nations ont des lois. » Peut-être, au terme de notre étude, pourrions-nous dégager un peu mieux la signification de la doctrine. Mais dès maintenant nous devons constater que l'idée d'associer étroitement loi, liberté et égalité et de fonder sur ces rapports mêmes le prestige suprême de la loi s'est inscrite dans les textes juridiques. Art. 6 de la première Déclaration : « La loi est l'expression de la volonté générale... Elle doit être la même pour tous. » Art. 3 de la Déclaration girondine : « La conservation de la liberté dépend de la soumission à la loi, qui est l'expression de la volonté générale. » Art. 4 de la Déclaration montagnarde : « La loi est l'expression libre et solennelle de la volonté générale ; elle est la même pour tous. »

En raison même des liens qui l'attachent à la liberté et à l'égalité, la loi fut comme le symbole de toute l'œuvre révolutionnaire. L'idée de sa suprématie inspira un ensemble imposant d'institutions

1. BEAULAVON, *op. cit.*, p. 37.

2. *Contrat social*, liv. III, chap. 15.

positives, qui lui donnèrent vie et durée ; nous allons les passer en revue, sans pouvoir donner ici, de ces questions considérables, autre chose qu'une esquisse.

*La création d'un corps légiférant ;
comment elle agit sur les caractères de la loi.*

On oppose aujourd'hui, couramment, les lois aux coutumes ; Pothier au contraire parlait¹ sans embarras des « lois coutumières ». Sans doute le roi agissait parfois en législateur, lorsqu'il émettait des ordonnances. Mais, d'une part, ces actes exprès ne tenaient qu'une place limitée dans l'ensemble du droit ; et, d'autre part, ils ne s'opposaient pas strictement, comme mesures générales, aux décisions royales d'ordre particulier ; Esmein remarque² qu'à une époque tous les actes émanant de l'autorité royale sont réunis sous le même nom de « mandements ».

La théorie de la séparation des pouvoirs va jouer ici un grand rôle ; elle reste associée pour nous au nom de Montesquieu, à l'interprétation que Montesquieu a donnée des institutions anglaises³. Mais ni les institutions anglaises ne préparaient, ni Montesquieu n'a pressenti la révolution que devait entraîner l'idée d'une fonction législative nettement différenciée, avec son organe propre. Ce que Montesquieu a constamment à l'esprit, c'est un corps de lois fixes et établies auxquelles, selon le mot des *Lettres persanes*, « il ne faut toucher que d'une main tremblante »⁴. L'Angleterre était fort attachée à cette continuité du droit ; elle est le pays de la *common law*⁵, c'est-à-dire d'un droit essentiellement traditionnel,

1. P. ex. dans son *Introduction générale aux coutumes*, t. I^{er} de l'éd. Bugnet¹ p. 1 sqq.

2. A. ESMEIN, *Histoire du droit français*, 3^e éd. 1898, p. 774, n. 1. — Maxime LEROY, *op. cit.*, p. 90, a exprimé dans une sorte de raccourci historique, un aspect de la transformation insensible qui ne devait aboutir à une antithèse formelle qu'à l'époque révolutionnaire. : « Les ordres du roi qui, dans la primitive exploitation rurale, s'adressaient à des individus pris en particulier deviennent des ordres pris en Conseil, adressés à des catégories d'individus. »

3. Cf. DEDIEU, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, 1909 ; CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII^e siècle*, s. d.

4. Le conservatisme de Montesquieu explique le ton âpre de CONDORCET dans ses *Observations sur le XXIX^e livre de l'Esprit des lois*, publiées en 1819 avec le commentaire de DESTUTT DE TRACY. (Bibl. nat., 8^e *E 1.333.)

5. Sur ce régime v. surtout MARC ANCEL, *La « common law » d'Angleterre*,

que les *statutes*, œuvre du roi approuvée par son parlement, peuvent bien préciser, compléter ou amender, mais qui n'en répugne pas moins, dans son ensemble, à toute transformation brusque et artificielle.

D'autre part on a souvent comparé « l'esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du XVIII^e siècle »¹. Entre la pensée anglaise et la pensée française la pensée américaine occupe une position intermédiaire. Le colon anglais avait apporté avec lui, selon la conception courante², le droit d'être gouverné selon la *common law*; c'est la violation de ce droit traditionnel qui constitue l'arbitraire royal, contre lequel les Américains se révoltent³. Mais en même temps, comme allaient bientôt le faire, de leur côté, les révolutionnaires français, ils instituent un pouvoir législatif bien différencié, en se fondant sur l'idée que la loi doit être faite par le peuple⁴, ou par les corps auxquels le peuple aura délégué son pouvoir.

C'est en France que l'idée d'un pouvoir distinct, établi pour l'élaboration des lois, devait porter toutes ses conséquences. Elle est solidement mise en œuvre dès la constitution de 1791, et elle se retrouve dans toutes les autres constitutions révolutionnaires⁵; elle y figure, avec des variantes, et dans une forme inégalement pure, car le pouvoir législatif s'y présente plus ou moins dégagé d'une coopération, qui tend toujours à reparaitre, avec le pouvoir exécutif; mais enfin, en 1793, en l'an III, et même en l'an VIII, comme en 1791, il y a toujours un organe législatif. Seulement nous ne sommes pas sûr que les hommes qui l'ont institué aient prévu et voulu la transformation que cette création devait entraîner dans

1927; remarques sur sa continuité, p. 207; sur ses rapports avec les *statutes*, p. 66.

1. C'est le titre d'un livre de B. FAY, paru en 1924.

2. Notée dans DELPECH et LAFERRIÈRE, *Les Constitutions modernes*, t. VI : *Les États-Unis : les États de l'Union*, p. 1 sqq.

3. V. la Déclaration d'Indépendance du 4 juillet 1776, spécialement le grief qui y est fait au roi de Grande-Bretagne d'avoir aboli dans une colonie d'Amérique le « libre système des lois anglaises ». — Sur la transposition de la *common law* aux États-Unis, v. ANGEL, *op. cit.*, p. 177 sqq.

4. P. ex. Constitution du Massachusetts de 1779 (HOUGH, *American Constitutions*, t. I^{er}, p. 616) : le pays « sera une République, dont le peuple sera gouverné par des lois fixes, qu'il aura faites ».

5. Const. 1791, tit. III, chap. 1 et 3; Const. gir. 1793, tit. VII; Const. mont. 1793, art. 39 sqq.; Const. an III, art. 44 sqq.; Const. an VIII, art. 25 sqq.

la nature même de la loi. Celle-ci allait devenir essentiellement *artificielle et variable*. Rien, dans les doctrines dominantes, ne semblait incliner les esprits en ce sens.

L'idée courante était celle d'une nature humaine, partout identique, et stable¹. Si des erreurs ont pu corrompre la société, il suffira que les lumières se répandent, que la raison découvre la vérité pour qu'un ordre légal permanent soit rétabli ou institué. Les physiocrates ne font qu'exprimer avec une rigueur particulière le système ; ainsi Dupont² : « Les ordonnances des souverains, qu'on appelle lois positives, ne doivent être que des *actes déclaratoires* des lois essentielles de l'ordre social. » Rousseau, Mably, Diderot, les Encyclopédistes ne pensent pas autrement. Sans doute il y a bien des nuances : chez certains persiste l'idée d'une formation surtout coutumière du droit ; et ceux-là rejoignent Montesquieu, avec cette différence peut-être que l'auteur de *l'Esprit des lois* est plus sensible aux diversités locales ; d'autres feront la place plus large à la construction rationnelle ; mais ce qui prouve bien l'unité générale des tendances, c'est la formule que donne Montesquieu³, et qui est reprise en tête de l'article *Loi* de l'*Encyclopédie* : « La loi, en général, est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. »

Tous les hommes qui ont exercé une influence lors de l'élaboration des textes révolutionnaires étaient persuadés que la loi, la loi conforme à la *nature*, la loi œuvre de la *raison*, est chose solide et durable. Nul n'a eu plus d'influence que Mounier sur la rédaction de la Déclaration des droits et de la première constitution ; or, à la veille de la Révolution, il a exposé ses idées politiques⁴. C'est, selon lui, l'autorité de la loi qui fonde la liberté, la protège contre l'arbitraire. Mais, pour jouer ce rôle, elle doit avoir une

1. Ph. SAGNAC, *La Législation civile de la Révolution française* (1789-1804). *Essai d'histoire sociale*, 1898, p. 21 sqq. — Dans l'*Encyclopédie*, v. l'article *Loi* (de JAUCCOURT), l'article *Droit de la nature* (BOUCHER D'ARGIS) ; cf. sur les philosophes de l'*Encyclopédie*, René HUBERT, *op. cit.*, spécialement p. 278, 359.

2. Cité par SAGNAC, l. c.

3. *Esprit des lois*, liv. 1^{er}, chap. III, p. 39 de l'édition Bernès.

4. MOUNIER, *Considérations sur les gouvernements et principalement sur celui qui convient à la France*, 1789. En rapprocher ses *Rapports* à l'Assemblée nationale, juillet 1789 [Bibl. nat. : 8° Le 29 : 50 et 82].

suffisante fixité. L'instabilité de la législation la ferait mépriser par le peuple, et « le calme serait sans cesse interrompu dans le royaume par des innovations ». Cambacérès qui eut, à la Convention la plus haute autorité en matière de législation civile, ne pense pas autrement : l'édifice, dit-il¹, en présentant le premier projet de code civil, « doit s'élever sur la terre ferme des lois de la nature ». La pensée qui fut constamment présente à l'esprit des codificateurs, c'est qu'ils travaillaient pour l'avenir.

✕ Seulement les révolutionnaires avaient, en exaltant la souveraineté de la loi, institué des organes législatifs à une époque où, de toutes parts, les institutions existantes étaient critiquées, où, dans tous les domaines, on sentait le besoin, on avait la volonté d'une modification profonde du droit ancien ; le pouvoir législatif, à peine institué, se mit à fonctionner d'une façon intense ; les limites qu'auraient pu s'opposer à son action étaient tombées les unes après les autres, par le développement même de l'esprit révolutionnaire². On s'écarta donc de plus en plus, en fait, de l'idée d'une *common law*, d'un droit à peu près stable fournissant une protection contre l'arbitraire. Cette *common law* avait bien existé, malgré les diversités locales ; mais la passion neuve de l'unité nationale rendait les diversités plus sensibles en même temps que moins supportables. Il fallait élaborer pour la nation tout un droit nouveau. On s'habitua ainsi à l'idée que le droit sort principalement de la volonté du législateur au sens le plus concret du mot, c'est-à-dire des organes législatifs. Sans doute il y eut un moment, au lendemain de l'élaboration de codes, où l'on put croire de nouveau à une véritable permanence du droit. Mais cette impression ne devait pas effacer celle qui s'était marquée dans les esprits à l'époque de la Révolution, par une sorte d'accident, peut-être, et sans dessein prémédité, mais d'une façon pourtant profonde. L'idée que le droit est essentiellement l'œuvre du corps législatif, qu'il est, donc, chose abriquée et changeante, restait au cœur de nos institutions.

Quoi qu'il ait pu advenir des caractères de la loi, il fallait, pour assurer sa suprématie, la faire respecter par les juges et par

1. Cité par SAGNAC, *op. cit.*, p. 35 ; cf. encore le Rapport de CAMBACÉRÈS, sur le plan général de classification des lois, présenté à la Convention en messidor an II [Bibl. nat. : Le 38. : 857].

2. SAGNAC, *op. cit.*, p. 20.

les gouvernants. Quelle fut, en face de ces deux problèmes essentiels, l'attitude des hommes de la Révolution ?

La loi et les juges.

Établissement du Tribunal de cassation.

L'organisation judiciaire¹ tient une assez large place dans les cahiers, spécialement dans ceux du tiers : ils demandent la suppression des justices seigneuriales, des tribunaux d'exception, du droit d'évocation, de la vénalité des offices. L'opinion nourrit une méfiance profonde à l'égard des organes de justice ; la technicité même, source de complications et de frais, lui est suspecte.

Naturellement les premières mesures prises sont négatives : le 4 août 1789 les justices seigneuriales sont abolies ; le 20 octobre suivant, on décide de ne maintenir que provisoirement les tribunaux existants ; le 3 novembre, on déclare que les parlements ne reprendront plus leurs fonctions. Le décret du 24 mars 1790 décide la reconstruction de tout l'ordre judiciaire ; celui du 31 mars le complète en amorçant la discussion des principes, qui fut très poussée.

L'idée de se délivrer de la technique et de lui substituer des *procédés d'équité* donne naissance à une série d'innovations, dont plusieurs survivront : la loi des 16-24 août 1790 (titre I^{er}) admet largement l'arbitrage, destiné à éviter les lenteurs et les frais de la procédure judiciaire ; la même loi (titre III) crée les juges de paix, juges d'équité ; on discute longuement sur l'institution du jury, qui est établi en matière pénale ; l'élection des juges enfin, qui s'inscrit avec certaines réserves dans le texte fondamental d'août 1790, devait être plus complètement admise par la loi du 22 septembre 1792, qui supprime toute condition de capacité.

Mais ces nouveautés, pour séduisantes qu'elles aient pu paraître, tendaient à ressusciter l'arbitraire, contre lequel s'étaient si vigoureusement élevés les hommes de 1789. Aussi constatons-nous

1. GLASSON, MOREL et TISSIER, *Procédure civile*, 3^e éd., au t. I^{er}, Introduction générale et historique. — SAGNAC, *op. cit.*, Introduction. — M. MARION, *Le Garde des sceaux Lamoignon et la réforme judiciaire de 1788*, 1905. — Edmond SELIGMAN, *La Justice en France pendant la Révolution (1789-1792)*, 1901 ; l'annexe IV (p. 489) donne le « Résumé des cahiers sur la réforme judiciaire, établi par la Chancellerie » ; sur la simplification des lois et de la procédure, art. 15 et art. 53.

une tendance opposée, qui tend à assurer l'*observation rigoureuse de la loi*. L'institution la plus caractéristique à cet égard est celle du Tribunal de cassation ; on a remarqué qu'elle avait survécu, dans tous ses éléments essentiels, à travers les différents régimes, et il serait superflu d'insister sur le rôle qu'a joué, dans l'édification de notre droit, la cour régulatrice.

Les historiens du droit¹ ont expliqué avec précision le lien qui rattache la cassation moderne à certaines procédures de l'ancien régime ; l'analogie, la continuité sont bien établies ; mais, en raison sans doute de la survivance expresse de certaines dispositions anciennes, on a parfois méconnu ce qu'il y a eu de vraiment neuf dans l'institution révolutionnaire du Tribunal de cassation.

Avant 1789 les arrêts rendus en dernier ressort par les cours souveraines étaient en principe inattaquables. Mais le roi, de qui dérivait toute autorité judiciaire, pouvait les casser ; c'était là une des manifestations du principe de la « justice retenue » ; elle n'impliquait donc pas essentiellement la distinction — inhérente à la cassation moderne — entre le fait et le droit. Cela est si vrai que la plus ancienne procédure de cette sorte, la « proposition d'erreur », supposait une erreur de fait. La requête était adressée au Conseil privé du roi ; le chancelier la faisait examiner par les maîtres des requêtes de l'hôtel ; si leur avis était favorable, l'affaire venait en conseil ; et si le conseil admettait l'erreur, des lettres patentes étaient adressées au Parlement qui avait rendu la sentence, lui mandant de la reviser. Cette voie de recours fut supprimée par l'Ordonnance de 1667 ; mais parallèlement s'était institué un recours analogue pour violation des ordonnances et coutumes. Le jugement de ces pourvois devint la fonction principale du « conseil des parties ». La procédure, comme celle de la proposition d'erreur, et comme la cassation moderne (en matière civile), était caractérisée par ces deux étapes : admission ou rejet du pourvoi ; en cas d'admission, examen définitif des moyens.

Chénou, tout en montrant comment au XVIII^e siècle le recours au

1. Tout ce qui a été écrit de notre temps sur le sujet dérive de l'ouvrage d'Émile CHÉNOU, *Origine, condition et effets de la cassation*, 1882, qui avait lui-même largement utilisé MERLIN, *Questions de droit*, V^e Cassation (t. III de la 4^e éd., Bruxelles, 1828-1830). Les principes sont dégagés avec une parfaite clarté dans l'*Histoire du droit français* d'ESMEIN (3^e éd., 1898, p. 432 sqq.).

conseil du roi s'était acheminé vers la procédure moderne de la cassation¹, a marqué avec précision ce qui l'en séparait. Les Parlements dont les arrêts étaient cassés faisaient remontrances sur remontrances ; et l'arrêt cassé conservait, dans beaucoup de cas, son prestige. Omer Talon au xvii^e siècle, Hiver au xviii^e relèvent cette attitude : aux yeux des magistrats comme aux yeux du public, dit Hiver, « la cassation, voie légale et indispensable, l'évocation, procédé arbitraire trop souvent employé, n'étaient l'une et l'autre que des atteintes portées par la cour à la libre et bonne administration de la justice ». C'est qu'en effet la procédure gardait de son origine certaines tares : il arrivait que le Conseil retint l'affaire pour la juger au fond ; la distinction du droit et du fait cessait alors de caractériser la procédure ; de plus, le conseil n'étant pas tenu de motiver ses décisions, la cassation risquait toujours de paraître arbitraire. Comme le dit Esmein, ce recours gardait le caractère d'une grâce, d'une faveur faite par le roi ; et dans la pratique il n'offrait pas assez de garanties : les maîtres des requêtes n'avaient pas toujours de grandes capacités, et la délibération en conseil était rarement sérieuse.

Écoutons, dans le même sens, ce que disait² Montesquieu. On sait, que selon lui, c'est le Parlement qui est « le dépôt des lois » : il les garde contre les entreprises du pouvoir arbitraire. Aussi la cassation, loin de lui apparaître comme une garantie du respect du droit, lui semble-t-elle un regrettable abus : « Le conseil du prince n'est pas un dépôt convenable. Il est par nature le dépôt de la volonté momentanée du prince qui exécute, et non pas le dépôt des lois fondamentales. De plus le conseil du monarque change sans cesse ; il n'est point permanent ; il ne saurait être nombreux ; il n'a point à un assez haut degré la confiance du peuple. »

Dès le 20 octobre 1789 la Constituante, faisant raison à la principale critique que nous venons d'exposer, enlève au Conseil

1. Il cite en particulier un arrêt du 18 décembre 1775, dans lequel le Conseil des parties lui-même déclare que la cassation « ne peut avoir pour objet que le maintien de l'autorité législative et des ordonnances ». Le document principal sur cette période est un mémoire rédigé en 1762, à la demande de Louis XV, par deux de ses conseillers, Joly de Fleury et Gilbert de Voisins, à la suite des plaintes auxquelles donnait lieu la procédure en question (CHÉNON, *op. cit.*, p. 60 sqq.).

2. Au livre II, chap. IV de l'*Esprit des lois*. Cf. aussi CARCASSONNE, *op. cit.*, p. 78.

du roi le droit d'évoquer « avec retenue du fond des affaires ». Le 22 décembre suivant, Thouret propose d'instituer une « Cour suprême de révision ». On hésite entre des juges ambulants et un corps sédentaire. Merlin fait admettre cette dernière solution : on veut assurer l'unité de la jurisprudence et l'on se méfie des influences locales. Mais l'idée de faire assurer par des juges le respect de la loi se heurte à une conception opposée, que Robespierre soutient¹ dans le grand débat de mai 1790 : pourquoi ne serait-ce pas le législateur lui-même qui interpréterait le texte obscur ? On trouve comme le souvenir de cette objection dans le texte même du décret du 12 août 1790 : « Le tribunal de cassation sera unique et sédentaire *auprès du Corps législatif* ». Mais il y a plus : l'interprétation législative fut juxtaposée par les lois des 16-24 août 1790 (titre II, art. 12) et du 27 novembre 1790 (art. 3) à la cassation. L'idée devait persister assez longtemps. Nous lisons par exemple dans l'art. 256 de la constitution du 5 fructidor an III : « Lorsqu'après une cassation le second jugement sur le fond est attaqué par les mêmes moyens que le premier, la question doit être soumise au corps législatif, qui porte une loi à laquelle le tribunal doit se conformer. » Même conception encore dans la loi du 16 septembre 1807 et dans l'art. 58 de l'Acte additionnel aux constitutions de l'Empire (22 avril 1815).

Ces textes s'inspiraient de la distinction suivante² : le recours en cassation ne devait avoir lieu que dans le cas d'une « contravention *expresse* au texte de la loi » (L. 27 nov. 1790, art. 3 ; cf. constit. an III, art. 255 ; constit. an VIII, art. 66 ; L. 10 avril 1810, art. 7) ; dans les cas obscurs, que l'on croyait devoir être rares, il appartenait au législateur de décider. Mais cette distinction se révéla impossible à maintenir : la violation de la loi dérive presque toujours de sa mauvaise interprétation. C'est pour cela qu'en définitive la Cour de cassation devait, en France, rester seule chargée d'assurer le respect de la loi et son application uniforme.

Plusieurs institutions essentielles de notre droit, qui datent de la révolution, viennent en quelque sorte entourer l'institution du tribunal de cassation considéré comme le gardien de loi.

1. SELIGMAN, *op. cit.*, p. 321.

2. GLASSON, MOREL et TISSIER, *op. cit.*, p. 473 sqq.

D'abord le *gardien de la loi ne doit pas être lui-même un législateur*. Sous l'ancien régime la confusion s'était établie, en particulier par la pratique des « arrêts de règlement »¹. La loi du 16 août 1790 (titre II, art. 10) interdit aux juges de rendre des décisions générales. La même disposition se retrouve dans la constitution de 1791 (tit. III, chap. V, art. 3) et dans celle de l'an III (art. 203). Elle s'incorpore enfin dans l'art. 5 du Code civil : « Il est défendu aux juges de prononcer par voie de disposition générale et réglementaire sur les causes qui leur sont soumises. » Ne nous faisons pas d'illusion sur la portée véritable d'une telle interdiction. Chacun sait que la loi a été, sur bien des points, complétée par l'évolution jurisprudentielle et qu'une jurisprudence constante de la Cour de cassation a une autorité pratiquement décisive. Mais les plus grandes hardiesses de la jurisprudence ne peuvent se présenter comme des décisions arbitraires ; elles doivent se fonder sur le système légal existant ; et s'il est vrai que les juristes discernent aisément dans les arrêts de justice des innovations réelles, la loi n'en reste pas moins la base de tout le droit.

Il faut, pour former un recours en cassation, citer une disposition de loi qui ait été violée ou mal appliquée ; et l'arrêt de cassation doit contenir le texte de la loi sur laquelle il s'appuie (L. 27 nov. 1790, art. 17). Sans doute cette exigence n'est-elle pas aussi rigide qu'on pourrait le croire ; il y a, en particulier, certains textes généraux qui serviront à fonder un recours pour violation d'une règle non écrite². Mais, si le système comporte une certaine souplesse, assurément heureuse, il n'en conserve pas moins son caractère essentiel : il est fondé sur le respect de la loi. Nous pouvons bien, nous qui sommes tout imprégnés de cette idée, remarquer sur quels points les nécessités de l'évolution l'ont fait fléchir ; mais l'importance même que nous attachons à ces fléchissements relatifs traduit la conviction où nous sommes que l'attitude normale est l'application loyale de la loi.

Dans les derniers siècles de l'ancien régime l'usage s'était établi, peut-être sous l'influence du droit canon³, de rendre des décisions

1. ESMEIN, *Histoire du droit français*, 1898, 3^e éd., p. 528 sqq.

2. GLASSON, MOREL et TISSIER, *op. cit.*, t. I^{er}, p. 476 ; PERREAU, *Technique de la jurisprudence en droit privé*.

3. GLASSON, *op. cit.*, t. III, p. 39 sqq.

non motivées. Il en était ainsi, nous l'avons déjà noté¹, même lorsqu'il s'agissait des décisions de cassation du conseil du roi. La loi des 16-24 août 1790 (titre V, art. 15) décide que *les jugements devront, à peine de nullité, être motivés*. Et cette prescription devait rester incorporée à notre régime juridique : elle passe dans la constitution de l'an III (art. 208), dans le Code de procédure civile (art. 141), enfin dans l'art. 7 de la loi du 20 avril 1810 qui est, on le sait, un des textes les plus fréquemment invoqués comme base d'un recours en cassation. Il y a là une protection efficace contre l'arbitraire ; les parties et le public peuvent se rendre compte des raisons de la décision ; enfin cette exigence empêche le juge d'échapper au contrôle de la Cour suprême.

Ici encore les juristes feront des réserves. C'est un fait connu que, pour éviter la cassation, le juge s'efforcera de fonder ses décisions sur des motifs « de fait ». La distinction du fait et du droit présente d'ailleurs bien des complications sur lesquelles nous avons expliqué dans un travail antérieur² notre sentiment. Retenons seulement le fait essentiel : si la Cour de cassation admet assez largement le pouvoir souverain des juges du fait, elle ne manque pas d'exercer son contrôle sur tout ce qui, dans les décisions de justice, implique une interprétation de la loi.

Le juge français doit être respectueux de la loi en ce sens encore qu'il ne peut pas, comme le juge américain, refuser de l'appliquer comme inconstitutionnelle. Cette question a été et est encore très discutée³. Le *contrôle de la constitutionnalité des lois* se serait assez bien associé à certaines doctrines révolutionnaires. Mounier avait déjà clairement exprimé l'idée⁴ d'une priorité des lois fondamentales, ou des lois constitutionnelles ; l'art. 4 d'une loi du 16 août 1790, complétant la loi de même date sur l'organisation judiciaire, stipule que « l'Assemblée nationale se réserve de distinguer... les dispositions qui sont *constitutionnelles* de celles qui ne sont que *réglementaires* ». Pour la plupart des conventionnels

1. A la suite de CHÉNON, *op. cit.*, p. 57.

2. Jean RAY, *Essai sur la structure logique du Code civil français*, 1926, p. 111 sqq.

3. Cela apparaît dans la bibliographie du répertoire DALLOZ, *Supplément*, t. II, 1929 (V^o Lois et décrets) ; *Additions*, 1938 (mêmes mots), chap. 6, au début.

4. *Rapport du Comité chargé du travail sur la Constitution*, juillet 1789, p. 8 [Bibl. nat. : 8^o Le 29 : br. 50].

les « principes » auraient pu être assortis d'une autorité hors de pair. Et cependant on comprend que l'idée du contrôle de la constitutionnalité des lois ne se soit pas installée dans le droit révolutionnaire : d'abord parce qu'elle est, en son essence, conservatrice ; mais aussi parce que, pendant la plus grande partie de la période révolutionnaire, le pouvoir constituant et le pouvoir législatif étaient exercés en fait par la même assemblée. Toujours est-il qu'il fut interdit aux juges de « suspendre l'exécution d'une loi ». (Constit. 1791, tit. III, chap. V, art. 3). Ainsi nous trouvons-nous conduit à une remarque parallèle à celle que nous suggérait un développement précédent : le caractère pratiquement illimité de la puissance législative dans les institutions révolutionnaires.

La législation et le gouvernement ; lois et règlements.

Aussi bien qu'entre le législatif et le judiciaire, il y a des rapports à préciser entre le législatif et l'exécutif, dès que s'affirme la distinction des organes chargés de ces fonctions. Si la loi est essentiellement l'œuvre du pouvoir législatif, le pouvoir qui doit la faire exécuter interviendra au moins pour en assurer la promulgation et la publicité. Sur le principe de ces formalités toutes les constitutions sont d'accord ; ce qui est intéressant ici, c'est l'importance attachée par les révolutionnaires aux mesures de publicité. Nous retrouverons le problème. Mais on peut concevoir une intervention beaucoup plus intime de l'exécutif dans l'élaboration des lois : on peut d'abord lui conférer, exclusivement ou non, l'initiative en cette matière ; on peut lui reconnaître un droit de *velo* ; on peut, enfin et surtout, admettre, de façon plus ou moins franche et plus ou moins large, qu'il lui appartient de prendre des mesures destinées à compléter les lois proprement dites. Mounier, pour monarchiste qu'il fût, avait le sens le plus juste de la liberté ; et il a donné une pénétrante analyse de la collaboration de l'exécutif et du législatif dans la confection des lois. Il estime, il est vrai, que les lois doivent être « concertées avec le roi » ; après le vote de l'Assemblée, il faut la sanction royale. Cette doctrine paraît conforme au vœu général des cahiers ; dans le rapport qui

1. Dans les *Considérations* précitées, au chapitre *Du corps législatif*.

les résume au nom du Comité de constitution¹, le comte de Clermont-Tonnerre avait conclu que la majorité des cahiers reconnaissent le pouvoir législatif « comme résidant dans la représentation nationale sous la clause de la sanction royale », de sorte que l'opinion, en 1789, paraît conforme à « cette maxime ancienne des capitulaires : *lex fit consensu populi et constitutione regis*² ». Mais Mounier, d'un autre côté, voulait limiter strictement les pouvoirs du roi : celui-ci ne doit pouvoir que recommander à l'Assemblée législative de prendre un objet en considération ; s'il proposait des « édits tout préparés, l'usage risquerait de se perdre que les représentants forment eux-mêmes les lois » ; l'initiative ne doit donc pas appartenir au monarque.

Nous n'insisterons pas sur la question de la sanction royale, qui est fort connue ; on sait que d'après discussions aboutirent au *velo* purement suspensif, inscrit dans la constitution de 1791. Il y a un peu plus à dire au sujet de l'*initiative*. Les craintes exprimées par Mounier répondaient à un sentiment alors très général, et conforme à celui de l'Angleterre du XVIII^e siècle comme à celui des révolutionnaires américains³. La constitution de 1791 (titre III, chap. III, sect. I, art. 1^{er}) réserva donc au Corps législatif le pouvoir de proposer les lois ; la constitution de l'an III (art. 76) devait consacrer le même principe, en faveur du Conseil des Cinq-Cents. Ces deux constitutions admettent seulement que l'exécutif invite le législatif à « prendre un objet en considération » (Const. de 1791 : *ibid.* Const. an III, art. 163) : ce sont les expressions mêmes de Mounier qui ont passé dans la loi.

Par la suite le principe fut renversé. La constitution de l'an VIII (art. 25-26) attribua au gouvernement seul l'initiative des lois ; il en fut de même de la Charte de 1814, qui prend littéralement le contre-pied des textes de 1791 et de l'an III, car, après avoir déclaré (art. 16) que « le Roi propose la loi », elle stipule (art. 19), que « les Chambres ont la faculté de supplier le Roi de proposer une loi sur quelque objet que ce soit ».

1. Rapport du Comité de constitution, contenant le résumé des cahiers relatifs à cet objet, lu à l'Assemblée le 27 juillet 1789 [Bibli. nat. : 8° Le 29 : broch. 79].

2. Merlin reprendra, V^e Loi, cette formule « d'un capitulaire de 864 ».

3. Sur ces divers points, v. ESMEIN, *Éléments de droit constitutionnel*, 6^e éd., p. 471 sqq.

La compétence concurrente des deux pouvoirs en matière d'initiative est consacrée par les lois de 1875. Mais on peut bien dire que l'événement a donné raison à Mounier : la part du gouvernement dans l'initiative et la préparation des lois est devenue largement prépondérante.

Cette tendance doit être rapprochée d'autres faits qui montrent que la suprématie du législatif ne s'est pas établie comme l'avaient voulu la plupart des révolutionnaires français. Elle n'a pas été écartée, mais plutôt déplacée : elle ne découle pas d'une prépondérance effective en matière législative, mais bien plutôt du pouvoir de contrôler et de renverser l'exécutif. Il nous faut voir comment les hommes de la Révolution avaient essayé de parer aux empiètements de l'exécutif sur la fonction législative et comment cet effort a échoué.

La volonté d'enfermer le pouvoir exécutif dans la simple *exécution* des lois s'exprime d'abord dans la constitution de 1791 (chap. IV, sect. 1^{re}, art. 6) : « Le pouvoir exécutif ne peut faire aucune loi, même provisoire, mais seulement des proclamations conformes aux lois, pour en ordonner ou en rappeler l'exécution. » On voit cependant, dans ce texte même, que l'exécution ne consiste pas seulement en ces opérations qui constituent l'application proprement dite des lois ; entre cette application et les lois mêmes il peut être nécessaire que viennent s'intercaler ce que l'article cité nomme des « proclamations ».

L'époque de la Convention, qui fut celle de la prépondérance exclusive de l'Assemblée dans tous les domaines, devait encore renforcer les mesures de méfiance à l'égard des agents d'exécution. Rien n'est plus caractéristique que les lois de l'an II, qui organisent le gouvernement révolutionnaire¹. Sans doute il ne s'agissait que d'un régime provisoire, institué pour la France, selon les termes mêmes de la résolution Bazire, « jusqu'à la reconnaissance de son indépendance ». Mais les décrets du 19 vendémiaire et du 14 frimaire n'en sont pas moins notables. Tout était subordonné au Comité de Salut public, émanation de la Convention. L'art. 11 de la section II du décret de frimaire énonce le principe : « Il est expres-

1. AULARD, *op. cit.*, p. 314 sqq. ; Louis VILLAT, *La Révolution et l'Empire : I. Les Assemblées révolutionnaires (1789-1799)*, 1936, p. 219 sqq.

sément défendu à toute autorité et à tout fonctionnaire public de faire des proclamations ou de prendre des arrêtés extensifs, limitatifs ou contraires au sens littéral de la loi, sous prétexte de l'interpréter ou d'y suppléer... » Les autres articles de la section prennent les précautions les plus minutieuses pour la surveillance des agents d'exécution, alors que la première section du même décret assure la transmission rapide et la publicité des lois.

Une fois la crise passée, lorsqu'on travaille à la rédaction d'une nouvelle constitution, on se retrouve exactement, pour la question qui nous occupe, au même point qu'en 1791 : l'art. 144 de la constitution du 5 fructidor an III reproduit à peu près littéralement la disposition arrêtée par la Constituante : le Directoire « peut faire des proclamations conformes aux lois et pour leur exécution ».

C'est la Constitution du 22 frimaire au VIII qui prit, sur les rapports du législatif et de l'exécutif, une position toute nouvelle ; elle donna au gouvernement, aux Consuls, un ensemble de pouvoirs qui rappelaient l'ancien régime. Le texte de principe est l'art. 44 : « Le Gouvernement *propose les lois et fait les règlements nécessaires pour leur exécution.* » En outre l'art. 52 rétablit le Conseil d'État¹, l'ancien Conseil du Roi, qui est « chargé, sous la direction des Consuls, de rédiger les projets de loi et les règlements d'administration publique, et de résoudre les difficultés qui s'élèveraient en matière administrative ». Cette institution, appelée à survivre et à jouer un grand rôle, est organisée par l'arrêté du 5 nivôse an VIII : non seulement le Conseil d'État doit préparer les lois, mais ce sont des conseillers d'État, désignés par le Gouvernement, qui sont chargés de présenter les projets devant le Tribunat et le Corps législatif ; en outre le Conseil peut fixer l'interprétation des actes législatifs par des « avis » qui, lorsqu'ils sont approuvés par le chef de l'État et insérés au Bulletin des lois, ont force de loi ; enfin le Conseil complète les lois par des règlements. On a fait remarquer² que, sous le Consulat et l'Empire, le Conseil d'État était vraiment « le Conseil du chef de l'État », dont les ministres n'étaient que les commis. Cette situation s'oppose absolument à celle qu'avait voulu

1. AUCOC, *Le Conseil d'État avant et depuis 1789. Ses transformations, ses travaux et son personnel. Étude historique et bibliographique*, 1876.

2. Henry PUGET, *Le Conseil d'État au temps de Napoléon*, dans *Rev. des sc. pol.*, 1921, p. 388.

établir la Constituante¹ lorsqu'elle donna le nom de Conseil d'État au Conseil des ministres réunis sous la présidence du roi. Lois et règlements vont désormais être l'œuvre du Conseil d'État, agissant sous la direction du Premier consul ou de l'empereur : les deux catégories d'actes forment vraiment un tout ; entre elles il n'y a pas de délimitation précise². Ajoutons que, dès l'an VIII, par un arrêté du 7 fructidor, a été créée la distinction des conseillers d'État en service ordinaire et en service extraordinaire : ces derniers sont de hauts fonctionnaires, directeurs généraux ou directeurs. Les services sont donc étroitement associés à l'élaboration des lois et des règlements. On voit s'affirmer concurremment la prépondérance de l'exécutif et l'influence de la bureaucratie.

Si un tel régime, absolument opposé à la pensée constante des révolutionnaires, a pu s'instituer, cela tient sans doute à la volonté, manifeste en l'an VIII, d'établir un gouvernement fort ; mais cela tient aussi, croyons-nous, à l'impuissance où s'était trouvée la Révolution de s'arrêter à une doctrine ferme sur la distinction des lois proprement dites et des mesures d'application, disons des « décrets » au sens moderne du mot. Cette incertitude a persisté, en s'aggravant, jusqu'à notre époque ; et c'est elle qui a de plus gravement porté atteinte à ce règne de la loi que des hommes de 89 espéraient instituer.

Les auteurs de notre temps admettent que l'on peut définir la loi soit du point de vue matériel, soit du point de vue formel. « Est loi, dit Duguit³, du point de vue matériel, toute disposition par voie générale, portée sans considération d'espèce et de personne... Au point de vue formel, est loi toute décision, quel que que soit son caractère intrinsèque, qui émane de l'organe ayant, d'après la constitution d'un pays donné, le caractère d'organe législatif. » Merlin avait déjà énoncé⁴ cette distinction, qui est nécessaire : c'est sous forme de loi qu'est donnée à telle commune l'autorisation d'émettre tel emprunt ; et, inversement, innombrables sont les

1. L. 27 avril-27 mai 1791, art. 15.

2. H. PUGET, *op. cit.*, p. 387.

3. DUGUIT, n. sous civ. 24 oct. 1917, dans S. 1918-9, I, 193.

4. MERLIN, *Répertoire*, V^o Loi, p. 524 : « Il est aisé de discerner, parmi les actes du corps législatif, ceux qui ont véritablement le caractère de lois. » On ne peut considérer comme tels, poursuit Merlin, ceux qui ne statuent que sur des objets d'intérêt purement local ou individuel. Pourquoi donc, dans l'usage, qua-

décrets, œuvres de l'exécutif, qui prennent des dispositions générales. Mais dans cette nécessité de discerner les deux points de vue se manifeste une discordance évidente : l'absence de la relation constante que l'on serait en droit d'attendre entre l'acte dit « loi » et l'organe dit « législatif ».

Les hommes de la Convention avaient bien vu le problème, sans aboutir à une solution ferme. La constitution girondine de 1793 contenait, à l'art. 4 de la section II du titre VII, cette disposition : « Les caractères qui distinguent les lois sont leur généralité et leur durée, indéfinie ; les caractères qui distinguent les décrets sont leur application locale ou particulière et la nécessité de leur renouvellement à une époque déterminée. » Après ces définitions abstraites, les art. 5 et 6 énuméraient les actes à classer sous l'une ou l'autre rubrique. La constitution montagnarde, comme l'a remarqué Aulard¹, ne diffère pas substantiellement de la constitution girondine ; cependant elle ne reprend plus la distinction théorique de la loi et du décret, mais seulement, dans ses art. 54-55, l'énumération des matières à régler soit par décret, soit par loi ; on remarquera que la déclaration de guerre, mesure particulière, objet de décret dans la constitution girondine, devient matière à loi dans la constitution montagnarde. Mais quel était l'intérêt de la distinction ? Lois et décrets, dans les textes de 1793, émanent les uns et les autres du corps législatif, auquel on entendait donner, selon la formule girondine (art. 1^{er} de la section citée) « l'exercice plein et entier de la puissance législative ». Seulement les décrets, selon l'expression montagnarde, sont « rendus » par le Corps législatif, tandis que les lois ne sont que « proposées » par lui ; l'opposition du peuple peut les faire échouer (art. 53 et 59 de la Constitution montagnarde ; cf. constitution girondine, titre VIII, spéc. art. 27 et 28).

Les dispositions que nous venons de rappeler s'expliquent par une idée simple, qui est venue interférer avec la distinction théorique de la loi, mesure générale, et du décret, relatif à des cas particuliers. Merlin, au début de son article sur la loi², a pris soin

liste-t-on de lois ces sortes d'actes ? Parce que l'Assemblée constituante a conféré au pouvoir législatif le droit de statuer sur ces objets, et d'autre part a voulu (décret du 7 nov. 1789) que tous ses décrets revêtus de la sanction royale portassent indistinctement le nom et l'intitulé de lois.

1. AULARD, *op. cit.*, p. 292.

2. MERLIN, *Répertoire*, N^o Loi, p. 515.

de rappeler un texte de Tacite, décrivant les mœurs des Germains¹ : « Les princes délibéraient sur les *petites* choses, et la nation sur les *grandes*. » Il arrive souvent que les « grandes » choses soient les décisions générales ou de principe, les « petites » les décisions particulières. Masi il est évident qu'il n'en est pas toujours ainsi : le choix d'un chef, une déclaration de guerre sont choses graves, et pourtant de caractère particulier. Nous résumerions volontiers ainsi la pensée fondamentale des hommes de la Convention : La souveraineté résidant dans le peuple, c'est le peuple — on pourra dire en d'autres circonstances : l'organe émané le plus directement de lui — qui doit prendre les décisions importantes. Les décisions générales et de principe entrent naturellement dans cette catégorie ; mais celle-ci comprendra aussi certaines mesures particulières graves ; à l'inverse on pourra, assez naturellement, en exclure des réglementations, qui sont d'ordre général, mais ne touchent que des modalités ou des détails d'application.

En dehors de cette raison de fond, deux circonstances expliqueront peut-être l'incertitude qui s'est manifestée : d'abord le flottement du vocabulaire² ; puis ce fait qu'il y avait à l'époque de la Convention, au profit de l'Assemblée, un cumul de pouvoirs comparable à celui qui existait, avant 1789, au profit de roi ; dans un cas comme dans l'autre, on peut concevoir, soit parce que les formalités exigibles ne sont pas les mêmes, soit parce que la nature intrinsèque diffère, une distinction de la loi et de l'ordonnance³, de la loi et du décret ; mais on nous accordera que le problème prend une tout autre gravité lorsque les deux catégories d'actes émanent de pouvoirs distincts et, en quelque mesure, fatalement

1. TACITE, *Germ.*, XI au début : « *De minoribus rebus principes consultant, de majoribus omnes.* » La traduction donnée au texte est celle de Merlin.

2. Dans les constitutions, v. ce qui concerne les lois, les décrets, les arrêtés. Add. : MERLIN, *Répertoire*, V^o Arrêté, t. I (éd. 1813), p. 383 ; et V^o Loi précité, le § 3 : différences et conformités entre les sénatus-consultes, les lois et les décrets impériaux : l'exposé de Merlin, devenu haut magistrat et comte de l'Empire, trahit quelque embarras : il esquivé la distinction des actes de l'exécutif qui portent réglementation générale et de ceux qui ne concernent que des cas individuels (*l. c. infine*). — V. aussi, dans la *Table III* de RONDONNEAU, p. 905, le *Nota* inséré au moment où le mot « loi » y remplace le mot « décret » : on y voit bien qu'il s'agit presque d'un accident de nomenclature.

3. M^{me} BALACHOWSKY-PETIT a étudié, de façon intéressante : *La loi et l'ordonnance dans les États qui ne connaissent pas la séparation des pouvoirs législatifs et exécutifs*, Paris, 1901 (Russie ancienne, France, Angleterre avant 1688).

rivaux. En une telle occurrence, la confusion que nous avons signalée et qui est, croyons-nous, profondément enracinée dans la nature des choses, risque de faciliter les plus dangereux empiètements.

De la confusion on trouve une preuve dans le désaccord qui persiste entre l'attitude d'une grande partie de la doctrine¹ et des faits incontestables ; l'incertitude des notions s'exprime d'ailleurs dans la jurisprudence elle-même, par exemple dans cet attendu d'un important arrêt de la Chambre civile de la Cour de cassation² : « les règlements du 31 mai 1862 et du 8 août 1878 ne constituent pas des actes administratifs *spéciaux* et *individuels*, dont l'interprétation échappe à la compétence des tribunaux administratifs, mais des dispositions *générales*, rendues en vertu du pouvoir réglementaire de l'administration, qui participent ainsi du caractère de la loi. »

Quant aux empiètements que la loi favorise, Maxime Leroy en a, avec force, montré l'ampleur³. La constitution de l'an VIII les préparait et, on peut bien le dire, les organisait. La plupart des lois en vinrent à confier à un règlement d'administration publique leurs conditions d'application⁴. Sans doute les textes constitutionnels s'appliquent à maintenir le principe de la séparation des pouvoirs. Le conflit qui amena la chute de Charles X est né d'un empiètement de l'exécutif sur le législatif, et l'art. 13 de la Charte de 1830 stipule que le règlement ne doit jamais suspendre les lois ni dispenser de leur exécution. Mais la frontière est impossible à tracer, et, en fait, le règlement se substitue souvent à la loi ; parfois même il la modifie. Maxime Leroy relevait ces faits avant la guerre de 1914-1918 ; celle-ci devait précipiter l'évolution⁵. L'habitude prise depuis 1914 de confier au Gouvernement une véritable fonction législative —

1. On trouvera un bon résumé des doctrines dans : Antoinette PICHAT, *Les Décrets en matière législative*, thèse Paris, 1935. — Particulièrement notables, de notre point de vue, sont les théories de BONNARD (*Revue de droit public*, 1927, p. 248) et d'HAURIOU (*Note sous Cons. d'État*, 22 juin 1928. S. 1928 . 3 . 113), selon lesquelles le Gouvernement aurait, concurremment avec le Parlement, compétence pour légiférer, en vertu d'une coutume constitutionnelle remontant à l'art. 44 de la Constitution de l'an VIII ; le Parlement déterminerait le domaine dans lequel s'exerce cette compétence.

2. Civ. 24 oct. 1917. S. 1918-1919 . 1 . 193.

3. M. LEROY, *op. cit.*, chap. IV, p. 105 sqq.

4. G. GRAUX, *Les Lois et les règlements d'administration publique*, dans *Rev. pol. et parlem.*, 1899.

5. Jean DEVAUX, *Le Régime des décrets*, 1927 ; Antoinette PICHAT, *op. cit.*

par une opération que les auteurs¹ interprètent d'ailleurs diversement — devait aboutir à la pratique des décrets-lois, qui a son origine dans des circonstances exceptionnelles, mais qui est devenue tellement fréquente qu'elle forme une des caractéristiques de la vie politique actuelle².

Cette évolution a bouleversé plus encore qu'on ne pourrait le croire ce régime du règne de la loi, qui avait été une des grandes pensées de l'époque révolutionnaire : en effet elle n'a pas seulement modifié de façon essentielle des compétences ; elle a encore puissamment contribué à dépouiller la loi des caractères principaux qu'avaient essayé de lui donner les hommes de la Constituante et de la Convention. C'est ce qui nous reste à montrer.

Simplicité et publicité des lois ; la loi et la conscience.

La formule fondamentale, que la loi est « l'expression de la volonté générale » comporte plusieurs sens : le plus apparent, celui qui concerne le mode d'élaboration de la loi, n'est pas le principal. La loi est légitime, pour Rousseau et pour les révolutionnaires, nous l'avons vu, dans la mesure où elle émane de ceux qu'elle régit ; Nous dirions aujourd'hui, volontiers, que la *volonté générale*, c'est la *conscience sociale*. Il sera souvent difficile de dire si la loi, fabriquée, artificielle en un sens, répond vraiment à la conscience de la nation. Mais ce qui est certain, c'est que, pour éviter un divorce persistant de la loi et des consciences qui serait une forme de tyrannie, deux conditions doivent, de toute nécessité, être remplies, dont les hommes de la Révolution ont parfaitement senti l'importance : d'abord la loi doit être, par sa simplicité, parfaitement intelligible ; en outre elle doit être immédiatement et complètement connue de ceux qu'elle est appelée à régir. C'est à ces conditions seulement qu'elle pourra, quel que soit son mode d'élaboration, rencontrer l'adhésion des citoyens et, peut-être, *devenir historiquement ce qu'elle est idéalement* : un ordre issu de la conscience elle-même.

1. Certains, comme J. DEVAUX (*op. cit.*), admettent franchement une délégation de pouvoirs ; d'autres se fondant sur l'idée, mentionnée ci-dessus (n. 58), d'une compétence du Gouvernement en matière législative, admettent une délégation de « matières », non de « pouvoirs » (BONNARD, cf. HAURIU, DUGUIT).

2. L. 22 mars 1924 ; l. 3 août 1926 ; l. 28 févr. 1934 ; l. 8 juin 1935 ; l. 30 juin 1937 ; l. 13 avril 1938 ; l. 5 octobre 1938.

Qu'il y ait eu, dans les derniers temps de l'Ancien régime, à la fois une révolte contre les complications ésotériques du droit et un effort des théoriciens vers une présentation claire et rationnelle de ses principes, cela apparaît de toutes parts. « C'est, dit par exemple Mably¹, en abandonnant les règles de notre conduite et de nos droits aux discussions intéressées... des jurisconsultes que nous sommes en quelque sorte parvenus à n'avoir plus de lois, en étant accablés sous le nombre des volumes monstrueux qui les renferment. » Les juristes éclairés ont à souci de mettre de l'ordre dans ce chaos : le cartésien Domat avait déjà essayé, au xvii^e siècle, de présenter les lois civiles « dans leur ordre naturel », et une partie du Code civil lui fut littéralement empruntée ; Pothier, au xviii^e siècle, présente les Pandectes *in novum ordinem*, Bourjon publie *Le droit commun de la France et la coutume de Paris réduite en principes* ; Poullain du Parc expose la coutume et la jurisprudence de Bretagne « dans leur ordre naturel ». De tous côtés on trouve des précurseurs de la codification. Les philosophes mêmes qui ont le sens le plus aigu de la diversité des mœurs et des vices d'une uniformité artificielle sentent pourtant l'impossibilité d'admettre les complications et les abus issus de la routine des techniciens ; le tribun Andrieux a pu citer, au cours des débats sur le Code civil, cette phrase de Montesquieu², qui pourrait servir d'exergue à tout l'effort juridique de la Révolution : « *Le style des lois doit être simple... Les lois ne doivent point être subtiles ; elles sont faites pour des gens de médiocre entendement ; elles ne sont point un art de logique, mais la raison simple d'un père de famille.* »

L'idée de la simplification des lois côtoie presque constamment l'idée de l'uniformité législative à réaliser ; et peut-être la seconde a-t-elle nui quelque peu à la première dans les débuts de la Révolution. M. Sagnac a remarqué³ que, si beaucoup de cahiers demandent la simplification et l'unification par province, la plupart des régions semblent attachées à leur statut propre ; ce sont seulement les cahiers de Paris et de quelques villes éclairées qui envisagent une codification générale. L'idée pourtant était toute

1. MABLY, *op. cit.*, p. 247 au t. IX des Œuvres complètes, éd. de Londres, 1789.

2. *Esprit des Lois*, liv. XXIX, chap. XVI ; FENET, *Travaux préparatoires du Code civil*, t. VI, p. 65.

3. *Op. cit.*, chap. I^{er} de l'Introduction.

prête et, dès le 16 août 1790, la Constituante décrétait que « les lois civiles seraient revues et réformées par les législateurs et qu'il serait fait un Code général de lois *simples, claires* et appropriées à la constitution ».

C'est à l'époque de la Convention que l'on devait essayer d'appliquer l'idée dans toute son ampleur. Le document peut-être le plus probant à cet égard est le rapport déjà cité que rédigea Cambacérès en l'an II, en vue d'une codification absolument générale de toutes les lois¹ ; à mainte reprise le rapporteur insiste sur la nécessité de simplifier la législation et sur le grand rôle que la Convention, après des siècles d'efforts inutiles, est appelée à jouer ; citons le passage le plus caractéristique : « Le peuple veut enfin secouer le joug des légistes et se passer de leur dangereux secours. Gardons-nous donc de l'égarer dans le dédale d'une collection volumineuse, où il ait besoin qu'une main étrangère le conduise, en lui faisant semer l'or sous ses pas. Remettons aux administrateurs et aux administrés un code où ils démêlent facilement : les premiers, leurs devoirs ; les autres, les règles de leur conduite ; que l'agriculteur, que le commerçant, que le militaire trouvent dans des codes particuliers les lois dont la connaissance leur est nécessaire ; que tous les citoyens trouvent aussi, dans des codes isolés, les lois sur lesquelles reposent la propriété, la sûreté ; les lois qui ordonnent, qui défendent, qui punissent ; et la science des lois ne sera plus un de ces mystères qui ont leurs initiés, et qu'un voile épais dérobe aux yeux du vulgaire. » Cambacérès était, on le sait, technicien d'origine. Merlin, autre technicien, n'avait pas un autre sentiment ; et il l'exprimait déjà à une époque où la parole était plus libre qu'en messidor an II : lors du débat devant l'Assemblée nationale sur les successions *ab intestat*, il insistait sur la nécessité d'une simplification, pour éviter les interminables procès qui absorbent tant de successions ; si les hommes de loi, concluait-il, protestent contre la diminution des procès, les vrais juristes réclament ces réformes depuis longtemps.

1. Rapport et projet de décret sur le plan général de la classification des lois, présentés au nom du Comité de Salut public et de la Commission du recensement et de la rédaction complète des lois par Cambacérès, Convention nationale, messidor an II (Bibl. nat. : 8° Le 38. 857). Cf. le discours de présentation du premier projet de Code civil, de Cambacérès, dans FENET, t. I, p. 2-3.

Mais comment réaliser un si désirable progrès ? Dans le rapport même où Cambacérès présentait avec tant de force la doctrine de la simplification nécessaire des lois, il exposait un plan qui ne comprenait pas moins de 28 codes particuliers. D'autre part on connaît bien les difficultés auxquelles se heurta ce même Cambacérès dans la préparation d'un Code civil accessible à tous¹ : son premier projet, présenté le 22 août 1793, fut trouvé trop complexe, trop imprégné de la technicité ancienne ; la Convention décida sa révision par une Commission de six « philosophes », que devait désigner le Comité de salut public ; en réalité le travail de simplification fut opéré par une commission composée de Cambacérès, de Merlin et de Couthon ; de là sortit le projet connu sous le nom de deuxième projet Cambacérès, celui de fructidor an II : alors que le premier occupait 98 pages, dans l'édition Fenet des travaux préparatoires), le second n'en tenait plus que 29. Il parut insuffisant, et le troisième projet, celui de messidor an IV, en comporte 148.

On a souvent dit ou insinué que les Codes du Consulat étaient une réaction des techniciens contre l'idéal simpliste des révolutionnaires. Cela est doublement inexact. D'abord à l'époque même du Consulat, l'idée révolutionnaire d'une législation simplifiée reste vivante : elle est l'inspiratrice même de l'œuvre de codification ; Bonaparte semble bien² avoir hérité de l'ambition des grands conventionnels, de débarrasser le droit de ses complications techniques, afin de le rendre intelligible à tous. Mais d'autre part on s'illusionnerait singulièrement si l'on croyait que les Assemblées révolutionnaires ont, le moins du monde, réalisé leur idéal de simplification législative. Il était presque impossible que la technique ancienne, avec ses complications, disparût, alors que les hommes qui eurent l'influence prépondérante dans la rédaction des lois étaient presque tous des techniciens de qualité. Mais, en outre, le meilleur des témoins, Merlin, a expliqué³ comment avait surgi

1. Jean THIRY, *Jean Jacques Régis de Cambacérès archichancelier de l'Empire*, 1935, p. 30 sqq. — Cf., à l'époque de la rédaction définitive, le fameux *Discours préliminaire* de PORTALIS, dans FENET, t. I, p. 467 sqq.

2. LAS CASES, *Mémorial de Sainte-Hélène*, éd. Garnier (1895), p. 1174 : « J'avais d'abord rêvé qu'il serait possible de réduire les lois à de simples démonstrations de géométrie, si bien que quiconque aurait su lire et eût pu lier deux idées eût été capable de prononcer... Mais avec les praticiens il n'est pas facile d'obtenir de la simplicité... » Cf. encore p. 208.

3. Dans un *Mémoire sur la nécessité d'un code universel pour toute la France*,

une nouvelle source de complications, à savoir : « les trente ou quarante mille lois portées dans les assemblées où chaque membre avait le droit d'initiative et où tel homme se serait cru déshonoré s'il n'avait eu à la fin de la session cinq ou six lois de sa façon à présenter pour certificats de ses talents et de son influence ».

Quelle que soit, dans de telles complications, la part des circonstances, il faut bien dire aussi que l'idée de la simplification du droit se heurtait à des résistances qui tiennent à la nature des choses ; il est vrai que les techniciens, par routine et par intérêt, maintiennent ou inventent d'inutiles formalités ; il est vrai que l'administration se plaît souvent, elle aussi, à des complications vaines ; mais les institutions que le temps a faites sont devenues une partie même de la société, on ne peut les sacrifier, ni les trop simplifier sans que la société même s'effondre en une masse amorphe ; la complexité certaine, et toujours croissante, des rapports sociaux ne saurait être régie, comme certains conventionnels l'ont cru, par quelques formules simples. En un sens — en un sens seulement, comme nous le verrons — il faut donc admettre que la tentative était vouée à l'échec.

Nous croyons aussi — bien que cet avis soit contraire à l'opinion commune — que la Révolution n'a pas réussi à établir une véritable *publicité* des lois, en dépit de tous ses efforts.

Les formalités de publication des lois peuvent apparaître comme quelque chose d'assez élémentaire ; elles sont fort communes, moins universelles pourtant qu'on ne pourrait croire. Au Japon par exemple¹, on a dit que le gouvernement des Tokugawa « cachait ses lois » ; et l'un des codes les plus fameux débute en effet par cette règle : « Ces dispositions... ne doivent être lues par personne, sauf les magistrats. » Seulement, comme l'a bien expliqué Sir George Sansom, la règle ne s'applique qu'à cette partie des lois qui constitue en somme des sortes d'instructions aux magistrats ; les commandements et les interdictions doivent évidemment être connus de tous. En tout cas, dans les droits évolués, la publication des lois

lu à l'Institut six mois après le 18 brumaire, cité par MIGNET, dans ses *Portraits et notices historiques et littéraires*, 2^e éd., 1877, et GRUFFY, *La vie et l'œuvre juridique de Merlin de Douai (1754-1838)*, 1934, p. 81, n. 2.

1. G. B. SANSOM, *Le Japon, Histoire de la civilisation japonaise*, éd. fr., Paris, 1938, p. 548-9.

est habituelle. Seulement la Révolution y a attaché une exceptionnelle importance, en raison de la relation qu'elle établissait entre la loi et la volonté générale.

La publicité des lois est organisée dans toutes les constitutions de l'époque : celle de 1791 entre déjà dans beaucoup de détails¹ ; mais le document le plus remarquable est certainement ce décret du 14 frimaire an II, que nous avons déjà cité : il institue le *Bulletin des lois*, crée pour lui une imprimerie spéciale, confie la surveillance de l'impression et des envois à une Commission de quatre membres, qui est elle-même responsable devant le Comité de salut public ; il règle minutieusement tout ce qui concerne la rapidité de l'impression, de la communication aux autorités et au public ; il organise la promulgation, dans chaque lieu, « à son de trompe et de tambour », ainsi qu'une lecture des lois chaque décadi, dans toutes les communes de la République, en un lieu public, par le maire, un officier municipal ou un président de section. Bien que ces dernières formalités aient disparu le 12 vendémiaire an IV, les règles fondamentales relatives à la publication des lois ont subsisté ; elles ont passé dans la constitution de l'an III (art. 128-131), dans celle de l'an VIII (art. 37 et 41) ; et elles sont finalement venu s'inscrire d'une façon durable dans l'article 1^{er} du Code civil.

Et cependant nous croyons pouvoir dire qu'à cet égard les Révolutionnaires n'ont pas atteint leur but. Dès lors, en effet, que le système légal prenait une complexité énorme, dès lors que les lois et les règlements qui les complètent s'entassaient jusqu'à former à nouveau cet assemblage de « volumes monstrueux » que flétrissait Mably, la publicité, au sens véritable et humain du mot, devenait irréalisable. Imagine-t-on un maire lisant à la foule, chaque décadi, les centaines et centaines de pages des décrets-lois de notre temps ? La formule que « nul n'est censé ignorer la loi », dont la Révolution avait voulu faire une réalité vivante, n'est plus qu'une amère dérision. Et l'on aurait tort de se dissimuler

1. Tit. III, chap. III, sect. I, art. 1-6 : Le pouvoir exécutif « est tenu d'envoyer les lois aux corps administratifs et aux tribunaux, de faire certifier cet envoi, et d'en justifier au Corps législatif » ; la formule de promulgation ordonne aux corps administratifs et tribunaux de faire « consigner dans leurs registres, lire, publier et afficher dans leurs départements et ressorts respectifs » les lois qui leur sont adressées.

la gravité du fait. La loi, redevenue chose de technicien et chose de bureaucrate, se trouve dépouillée de cette majesté devant laquelle les Français de la Révolution avaient pensé que tout devait plier.

Nous avons dit qu'en un sens la complexité de la loi, et par conséquent son caractère plus ou moins mystérieux pour les citoyens, est inévitable. Mais, il est très nécessaire que cette complexité et ce secret soient, en quelque sorte, cantonnés.

En bref, il est fort possible que la loi constitutionnelle, ou la loi tout court énoncent les principes du droit, étant entendu que l'administration, par ses règlements, la jurisprudence, par ses arrêts, pourront en préciser, ou même en faire évoluer, dans des limites raisonnables, l'application. L'art. 1382 du Code civil énonce, en une formule brève, le principe de la responsabilité civile en matière de délits et de quasi-délits : toute une jurisprudence, ample et importante, s'en est dégagée, au cours du *xix^e* et du *xx^e* siècles. Il était excellent que le principe fût clairement énoncé : les consciences pouvaient s'en pénétrer, et y trouver la justification des applications particulières, que les circonstances inspiraient. Nous ajouterons même qu'à des principes de ce genre on ne devrait toucher que d'une façon prudente : le respect implique une certaine stabilité. Ou, du moins, si l'on touche aux règles fondamentales, il faut que l'on sente la gravité d'un tel acte. Les Français de la fin du *xviii^e* siècle avaient au plus haut point ce sentiment ; nous ne sommes pas sûr qu'il ait été aussi présent à la conscience des hommes qui ont, par exemple, depuis quelques décades, ruiné le principe du respect des engagements pris.

Nous croyons que, seul, le traitement différent des principes et du détail permettrait de concilier les deux tendances essentielles qui animent le droit révolutionnaire : le droit doit être en intime relation avec la « volonté générale », avec la conscience de la nation ; mais en même temps il doit être exprimé, formulé. Or l'idée d'un droit fixé dans des codes ou des lois s'est presque constamment opposée à la conception d'un droit plus ou moins implicitement contenu dans les consciences, les usages, les traditions : telle était bien la pensée de Savigny, dans sa controverse célèbre avec Thibaut ; telle est aussi la pensée de beaucoup de jurisconsultes anglo-saxons ; telle est enfin la pensée qui reparait aujourd'hui dans

l'Allemagne nationale-socialiste¹. Mais le risque est évident : si l'on remplace la loi par la conscience, plus ou moins diffuse, on manque de garanties contre l'arbitraire et le désordre. Aussi le droit n'échappe-t-il jamais à cette attirance de la sécurité des formules : il y a des droits coutumiers, mais ils évoluent vers la rédaction des coutumes ; il y a des droits que forme lentement la jurisprudence, mais les arrêts sont recueillis et la substance en est réduite en doctrines par les hommes de loi. La Révolution française a donc montré, croyons-nous, le sens le plus juste des nécessités permanentes du droit, lorsqu'elle a prétendu en fixer les principes dans des lois intelligibles pour tous, solennellement publiées et souveraines. Cette leçon doit rester.

Jean RAY.

1. Sur les transformations récentes du droit pénal allemand, sur l'idée d'un droit issu de la conscience populaire, et répondant à la « saine conception du peuple allemand », v. p. ex. DONNEDIEU DE VABRES, *La Politique criminelle des États autoritaires*, 1938, p. 113 sqq.

Kant et la Révolution Française

I

L'enthousiasme avec lequel le sage de Königsberg, alors déjà arrivé au seuil de la vieillesse, accueillait et suivait les événements de la Grande Révolution, et l'intérêt passionné que les esprits français des premières années post-révolutionnaires portaient à sa nouvelle philosophie — ces sentiments révèlent une affinité profonde dont on ne saurait exagérer l'importance pour l'histoire moderne des idées. Sur les faits aucun doute n'est possible : toutes les sources directes et indirectes rapportent cette sympathie de Kant. Il a salué la révolution politique et sociale accomplie au delà des frontières de sa patrie avec une satisfaction qui, pour être critique et réfléchie, n'en était pas moins profonde. On peut même avancer que c'est l'expérience française qui a réveillé en Kant l'esprit politique et aiguillé sa pensée vers les problèmes philosophiques posés par l'organisation sociale de l'humanité, problèmes dont, avant 1789, on ne trouve guère de trace notable dans ses œuvres. A cet égard, la Révolution et plus encore l'écho qu'elle provoquait dans le monde est à l'éthique kantienne ce que la découverte de la circulation du sang est au mécanisme de Descartes : une confirmation pour ainsi dire expérimentale de principes fondamentaux de la théorie.

Cependant, on pourrait prétendre qu'il s'agit peut-être, chez Kant, de l'illusion d'un philosophe solitaire, étranger aux affaires de l'État et à la réalité politique et qui n'aurait connu ni considéré autre chose que l'idéologie des hommes de 1789, idéologie que la pratique des années qui suivirent aurait plus souvent violée que mise en œuvre. L'adhésion du philosophe à ces idées ne prouverait donc point qu'il est permis de le citer parmi les sympathisants de la Révolution. Il y a ceci de vrai, dans ce raisonnement, que Kant n'a pas caché l'indignation que lui inspirait la terreur. Cependant, cette indignation en face de certains excès qui se produisaient au premier

plan n'a point modifié son jugement général sur le progrès moral de l'humanité, émanant de la France en ces années. D'ailleurs il a lui-même vigoureusement repoussé la distinction entre la théorie et la pratique, aussi commode que contraire aux principes mêmes de sa morale, dans l'écrit publié en 1793, *Sur le lieu commun : il se peut que cela soit vrai en théorie, mais cela ne vaut rien pour la pratique*, écrit dont, détail caractéristique, une contrefaçon publiée l'année suivante porte pour premier titre : *Les sentiments politiques de Kant*. Dans ce petit ouvrage se trahit sur chaque page la plus vive sympathie pour les idées de 1789 et les résultats acquis jusqu'alors, et l'auteur y justifie expressément, contre la politique autoritaire défendue par Hobbes au sujet du droit public et contre le scepticisme pessimiste de Mendelssohn au sujet du droit des gens, certains principes proclamés par la Déclaration des Droits de l'Homme. Deux ans plus tard, il déclarera encore que « la vraie politique ne peut pas faire un seul pas, sans avoir auparavant rendu foi et hommage à la morale »¹, — et la politique française venait de faire, à ses yeux, un pas de géant, — et enfin, en 1798, lorsque la distance permettait déjà d'établir le bilan des bénéfices et des pertes que la Révolution avait apportés à l'humanité, il a encore constaté sur un ton pathétique, — nous allons y revenir — que le progrès général et durable, accompli par la Révolution, l'emportait de beaucoup sur les pertes passagères et limitées qu'elle avait causées.

De l'autre côté, en France, on était bien loin d'avoir de la philosophie kantienne une connaissance aussi adéquate et aussi complète que celle que le philosophe allemand possédait des événements qui bouleversaient le monde. A la vérité, on en jugeait, jusqu'au début du xix^e siècle, plutôt par le sentiment que d'après l'étude des œuvres elles-mêmes ou d'exposés objectifs et fidèles. Faute de traductions françaises des trois Critiques, on en était généralement réduit à des ouvrages de vulgarisation ou même aux écrits de certains de ses adversaires allemands, — tels quelques travaux publiés, en français, dans les *Mémoires* de l'Académie de Berlin qui, dans le même temps où l'Institut national de Paris faisait les plus grands efforts pour rendre justice à l'œuvre du maître, s'acharnait à déprécier Kant, comme elle avait déprécié Leibniz, — écrits qui défiguraient complè-

1. *Zum ewigen Frieden*, Anhang I, vers la fin.

tement sa doctrine et créaient l'apparence que la prétendue révolution de la pensée, effectuée par le sage de Königsberg, n'était en réalité que le retour à une espèce d'idéalisme rationaliste, trop bien connu depuis longtemps des savants français. Et pourtant, l'intérêt aigu, le désir d'en savoir davantage, l'espoir d'y trouver une doctrine correspondant, dans la sphère de l'esprit pur, aux idées immédiatement et directement pratiques mais assez incohérentes, auxquelles la Révolution avait apporté la réalisation, continuait à agiter et à inquiéter non seulement les philosophes français de métier, dont l'éclectisme incolore et dénué de vigueur détonnait au milieu de l'élan communicatif et irradiant des événements, mais encore et d'une façon bien plus surprenante les « hommes d'action » et Napoléon lui-même.

C'est de cette affinité qui, dans ce cas remarquable entre tous, semble être due à une sorte d'harmonie préétablie entre deux manifestations de l'« esprit objectif », l'histoire politique et l'histoire des idées, bien plutôt qu'à un sentiment contingent de sympathie entre personnes, — c'est de ce fait que nous nous proposons de rapporter quelques témoignages peu connus. Peut-être la connaissance de ces détails pourra-t-elle contribuer à éclaircir, sur quelques points, les causes cachées de la liaison profonde et essentielle qui unit entre elles la Révolution de 1789 et la philosophie de Kant.

II

Il serait assez inutile de suivre, à cette fin, dans toutes les œuvres et dans les lettres de Kant, les traces nombreuses et plus ou moins manifestes que les événements de France y ont gravées, d'autant plus que cette étude a déjà été entreprise par un connaisseur de Kant du rang de Karl Vorländer¹. Car il ne s'agit point, pour nous, de montrer l'identité de l'idéologie, résumée dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen et dans la législation qui l'a exécutée, avec certaines doctrines de Kant, identité qui s'explique en grande partie par les sources communes qui ont inspiré l'un et l'autre système : le droit de la nature des humanistes, le radicalisme

1. *Kants Stellung zur französischen Revolution*, in *Philosophische Abhandlungen Hermann Cohen zum 70. Geburtstag dargebracht*, Berlin, 1912, p. 247 sq.

anglais, le constitutionnalisme américain, Montesquieu, Rousseau. Ce qui nous intéresse en premier lieu, c'est la réaction de Kant, non pas sur les programmes et les manifestes, mais sur la réalité politique et sociale créée par l'époque révolutionnaire. A cet égard, on trouve la première manifestation de sympathie, très prudente encore et n'ayant rapport qu'à un détail, dans la *Critique du Jugement* (1790), qui, dans une note du § 65, se déclare d'accord avec l'*organisation* — c'est ce terme même qui trouve l'approbation de l'auteur — de l'administration et de l'État entier, préparée « à l'occasion de la transformation complète d'un grand peuple en un État, qui a récemment été entreprise ». Kant considère ici cette *organisation* comme la mise en œuvre d'un de ses principes fondamentaux, à savoir que dans un tout organisé, tel que l'État, chaque membre doit être non seulement un moyen, mais en même temps une fin, en collaborant à la possibilité du tout et en recevant, d'autre part, de l'idée de ce tout, la détermination de sa place et de sa fonction.

Mais cette attitude sympathique se trouve accentuée bien plus vigoureusement, allant jusqu'à la solidarité avec une des idées directrices de la Révolution, dans l'écrit conçu déjà en pleine connaissance de certains excès des révolutionnaires : *La Religion dans les limites de la Raison pure*, de 1793. C'est, on le sait, l'ouvrage qui valut à Kant l'ordonnance brutale de Frédéric-Guillaume II, du 1^{er} octobre 1794, interdisant à l'auteur de publier à l'avenir quoi que ce soit relatif à la religion, — interdiction provenant d'un régime despotique, dont on saisit sans peine le vrai motif, en lisant dans ce livre une note¹, où l'auteur donne libre cours à ses sentiments au sujet des événements d'outre-Rhin. Cette note vise certains adversaires de la Révolution, qui, dans les excès de la terreur, puisaient des raisons contre l'octroi de la liberté à un peuple, qui par là aurait prouvé qu'il n'est pas encore mûr pour en jouir. « Je ne peux pas adopter, « je l'avoue, note Kant, l'expression dont se servent quelques-uns « et même des hommes intelligents : un certain peuple, en train « d'établir la liberté légale, n'est pas mûr pour la liberté ; les serfs « d'un propriétaire ne sont pas encore mûrs pour la liberté ; ou « bien, les hommes en général ne sont pas encore mûrs pour la « liberté religieuse. Si l'on accepte cette supposition, la liberté ne se

1. 4. Stück, 2. Abschn., § 4.

« réalisera jamais ; car on ne peut venir à maturité pour la liberté, à
 « moins de ne l'avoir auparavant acquise ; il faut être libre, pour
 « apprendre à se servir librement et utilement de ses forces. Les
 « premiers essais seront, certes, brutaux et amèneront un état plus
 « pénible et plus dangereux que celui où l'on était encore sous les
 « ordres, mais aussi sous la protection d'un tiers. Cependant on ne
 « mûrit jamais à la raison que par ses propres expériences, et il faut
 « être libre pour pouvoir les entreprendre... Avoir pour principe que
 « la liberté ne vaut rien du tout pour ceux qu'on tient une fois en
 « son pouvoir et qu'on est en droit de la leur refuser toujours, c'est
 « un empiètement sur les privilèges de la divinité elle-même qui a
 « créé l'homme pour qu'il soit libre. Il est certainement plus commode
 « de gouverner l'État, la maison, l'Église, lorsqu'on est à même
 « d'exécuter un tel principe ; mais est-ce aussi plus juste ? » Cette
 attaque vigoureuse contre tout principe politique qui supprime la
 liberté légale et particulièrement contre celui qui prétend que le
 peuple, pour arriver à ses buts, aurait besoin d'un guide à qui il doit
 ligeance totale, — cette attaque ne témoigne pas seulement du
 courage de l'auteur, elle témoigne encore, et cela nous intéresse
 davantage ici, du fait que Kant, en pleine Terreur, ne modifia pas
 son attitude à l'égard de la Révolution ; et, détail non sans impor-
 tance, il n'a rien changé à cette note dans la deuxième édition de
 cet ouvrage, en 1794.

On ne s'étonnera pas d'apprendre, de sources contemporaines, que ces sentiments ont valu à Kant, dans sa patrie et particulière-
 ment dans le milieu étroit de Königsberg, la réputation de Jacobin.
 On ne trouvera, en effet, pas beaucoup d'exemples, dans l'histoire
 moderne d'États autoritaires, de professeurs de philosophie qui, au
 nom de la vérité et de la justice, aient osé combattre aussi vaillam-
 ment le principe même sur lequel reposait l'État qui les occupait.
 Or, les propos malveillants, suscités par ce prétendu Jacobinisme
 et dont nous allons encore voir les conséquences, devaient bientôt
 trouver une nourriture bien plus substantielle encore dans le
Projet de paix perpétuelle (1795), qui souscrit, non plus seulement à
 une des idées révolutionnaires, mais à leur ensemble. Dans cet écrit
 on voit, en effet, apparaître, à côté du principe de la *Liberté* de tous
 les membres d'une société, droit inaliénable qui leur revient en tant
 qu'hommes, l'*Égalité* des citoyens et la dépendance de tous d'une

législation commune, dépendance¹ que Kant avait primitivement conçue comme ayant pour but la réalisation de l'« Unité cosmopolite (*Fraternisation*) » de tous les hommes (*Weltbürgerliche Einheit, Verbrüderung*)². Mais cette transformation, dans la rédaction définitive de cet ouvrage, de la fraternisation en une dépendance commune n'obéit point à un doute sur le troisième principe fondamental de la république ; elle lui donne seulement une expression plus appropriée à la cohérence systématique. En effet, la fraternité n'est point un droit de l'homme, pareil à la liberté et à l'égalité. C'est plutôt une obligation qui se traduit, dans l'organisation constitutionnelle de la société, par le droit de ses membres à une législation commune, obligeant tous les citoyens sans exception. Or, c'est ce principe de la communauté de la loi, qui, appliqué à l'organisation de l'humanité tout entière, est propre à favoriser l'unité cosmopolite du droit, au moins en ce qui concerne ses normes fondamentales. Et cette unification est un postulat qui découle directement de l'unité des idées de justice et de raison ; c'est cette unité de la loi qui créerait, pour tous les hommes, l'obligation corrélatrice de fraternité réciproque.

Il n'y a qu'un seul régime qui, d'après Kant, soit capable de réaliser et de garantir ces droits « innés, inaliénables, appartenant nécessairement à l'humanité »³ : la *Constitution républicaine*. Et il n'y a aussi qu'elle qui, si elle était la forme de Gouvernement de toutes les nations, rapprocherait le monde de la paix perpétuelle et pourrait enfin produire, comme organe de l'unité cosmopolite, la *Société des Nations*⁴. Cette constitution républicaine n'est point caractérisée, d'après Kant, par les *personnes* qui exercent le pouvoir, c'est-à-dire par la *forma imperii*, qui peut être autocratique, aristocratique ou démocratique. Aucune de ces formes n'est exclusivement propre à la république. Ce qui la définit, c'est un autre principe de division, à savoir la *forma regiminis*, la façon dont l'État exerce son pouvoir, et cette forme est ou bien despotique ou bien républicaine. Le régime

1. 2. Abschnitt, note du premier paragraphe.

2. *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, herausg. v. REICKE, 1882, p. 219.

3. Anhang, I. Ce sont presque les mêmes termes dont se sert la *Déclaration* de 1789, qui parle des « droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme ».

4. Pour plus de détails, voir P. NATORP, *Kant über Krieg und Frieden*, Erlangen 1923, et K. VORLÄNDER, *Kant und der Gedanke des Völkerbundes* Leipzig, 1919.

est républicain, s'il obéit à deux principes fondamentaux, ceux-là précisément auxquels la Révolution française a apporté l'exécution : le système représentatif et la séparation des pouvoirs, institutions qui, sous le règne de la liberté et de l'égalité, s'impliquent nécessairement l'un l'autre. Puisque la démocratie, dans l'acception kantienne de ce terme, très différente de celle adoptée ordinairement de nos jours, est un régime non représentatif et dans lequel l'exécutif et le législatif reviennent tous les deux au peuple tout entier, elle est contraire au principe de la séparation des pouvoirs et très bien compatible, notre temps en fournit d'ailleurs des exemples, avec la *forma imperii* du despotisme, qui se sert même très souvent des moyens « démocratiques » du plébiscite et de manifestations directes analogues de la « volonté du peuple ».

C'est en défense de la constitution républicaine ainsi conçue, que Kant attaque énergiquement les adversaires de la Révolution française, Mallet du Pan par exemple, qui en avaient repoussé les principes. Mais le raisonnement du *Projet de paix perpétuelle* est encore concluant à cet égard contre des ennemis bien plus dangereux et plus spirituels de la Révolution, qui ne se feront entendre que plus tard, contre le traditionalisme et l'apothéose de l'État, par exemple, tels qu'ils trouveront une expression persuasive dans les œuvres de Burke. Mais jamais peut-être ce chef-d'œuvre d'un esprit passionné pour la raison et la liberté et inaccessible aux fausses exigences de « la supercherie d'une politique qui craint la lumière »¹, jamais le *Projet de paix perpétuelle* n'a été plus d'actualité que de nos jours. On ne saurait trop recommander à tous les hommes de bonne volonté de le relire et de le méditer, quelles que soient leurs opinions au sujet des moyens qu'il convient d'appliquer pour réaliser des idéaux communs, — et il serait à propos de l'interdire rigoureusement là où l'adhésion aux principes qui s'y trouvent si efficacement soutenus est punie comme crime de haute trahison. Mais ici, nous devons nous borner à relever quelques détails qui se rapportent plus spécialement à notre sujet.

Un des arguments le plus souvent opposés, depuis 1789, à la Révolution est présenté par la thèse légitimiste : la Révolution, basée sur des actes illégaux, ne saurait créer un état de droit ; en sup-

1. « Hinterlist einer lichtscheuen Politik » (*Zum ewigen Frieden*, Anhang II.)

primant par force la constitution issue de la Révolution, la contre-révolution ne ferait donc que rétablir l'état légitime, comme la négation d'une négation produit l'état positif. Dans l'appendice de son ouvrage, là où il traite des désaccords apparents entre la morale et la politique, Kant s'attache à infirmer cette thèse : « Si, par la violence d'une révolution provoquée par la mauvaise constitution d'un État, y lisons-nous¹, une nouvelle constitution, plus conforme à la justice, se trouvait établie par des moyens illégaux, alors on ne devrait cependant plus tenir pour licite de réduire le peuple à l'ancien régime, bien que tout homme qui a participé à la révolution par des actes de violence ou de perfidie, fût, de droit, passible des peines de rébellion. » Dans cette distinction entre la qualification pénale des actions des individus révolutionnaires et l'appréciation morale des conditions publiques avant et après le bouleversement de la constitution se dessine déjà un principe de justification de la Révolution française, dont Fichte s'est servi dès 1793², et qui, comme nous verrons bientôt, tiendra un rôle capital dans la philosophie du droit de Kant. Mais à la base de l'opposition contre la thèse légitimiste il y a, chez Kant, le principe que la loi oblige, en tant que telle, quelle qu'en soit la source, et qu'à cet égard le droit nouveau ne le cède en rien au droit ancien.

Le *Projet de paix perpétuelle*, dont le but est précisément d'éliminer de la société humaine tout appel à la force brutale, est naturellement amené à combattre contre la « sophisterie » de ceux qui glorifient la force et la ruse, prétendant qu'elles sont la source et la garantie de tout droit ; doctrine qui, d'après Kant, est celle des représentants professionnels des puissants de la terre et doit être rejetée par tous les défenseurs du droit et de la justice. Or, le seul danger qui menace l'empire de la force lui vient de la part de l'esprit. Et c'est encore d'accord avec le programme de 1789 qui affirme que « la libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme », que Kant pose comme condition indispensable de la paix perpétuelle, que la constitution accorde aux philosophes la liberté de parler publiquement sur les affaires de l'État, même s'il s'agit de la guerre et de la paix, — et que ces

1. Anhang, I.

2. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution.

philosophes soient écoutés par les représentants des pouvoirs publics¹. Ce n'est, en effet, qu'un régime ennemi de la raison et de la justice, qui ait à craindre la publicité donnée aux avis des interprètes autorisés de ces idéaux.

Enfin tout l'optimisme que les événements, depuis 1789, ont provoqué dans l'esprit du sage de Königsberg au sujet de l'avenir moral de l'humanité se manifeste dans ces paroles qui terminent pathétiquement l'essai sur la paix perpétuelle : « S'il est un devoir de réaliser, ne fût-il que par une série infinie de rapprochements, la justice dans les affaires publiques, et si en même temps l'on est fondé à en concevoir l'espoir, alors la paix perpétuelle qui succédera aux soi-disant traités de paix (qui, en fait, ne sont que des armistices) n'est pas une idée vaine. C'est, au contraire, une tâche qui, peu à peu résolue, nous rapprochera de plus en plus du but, puisque les temps dans lesquels se produiront des progrès égaux deviendront de plus en plus courts. » Or, le fait sur lequel se fonde cet espoir, c'est — Kant l'a expressément dit, et nous y reviendrons bientôt — la Révolution française, étape décisive, d'après lui, du progrès de l'humanité vers l'idéal de paix et de justice.

Cette profonde sympathie pour les idées révolutionnaires ne séduit cependant nullement le philosophe à se solidariser avec toutes les actions révolutionnaires et moins encore avec les atrocités du terrorisme, bien qu'en plusieurs endroits de ses écrits il les ait expliquées comme une réaction naturelle contre l'oppression, l'injustice, les abus qui avaient pesé auparavant sur les masses, privées de leurs droits naturels. Mais ici encore l'explication n'est point une justification. C'est dans les *Principes métaphysiques de la doctrine du droit* (1797), qu'il donne carrière à une sévère désapprobation des excès de la Révolution, c'est là qu'il condamne rigoureusement, du point de vue du droit, non seulement toute action révolutionnaire, mais même la résistance à l'injustice, que certains maîtres du droit naturel avaient considérée comme un droit imprescriptible des sujets². Il serait inutile de vouloir nier l'apparence d'incompatibilité,

1. 2. Abschnitt, 2. Zusatz.

2. Voir aussi *Zum ewigen Frieden*, Anhang II : « Les droits du peuple étant violés, le détronement du tyran n'est certainement pas un tort contre celui-ci. Néanmoins c'est un grand tort des sujets de réaliser leur droit de cette manière, et ils ne peuvent, pas plus que le tyran, se plaindre d'injustice s'ils succombent dans cette lutte et ont, dans la suite, à subir les plus dures peines. »

qu'on remarque entre cette apologie de la légalité et l'apologie de la Révolution et qu'on est allé quelquefois jusqu'à considérer comme un véritable paradoxe de l'éthique kantienne. Cependant, cette contradiction ne réside qu'à la surface ; il n'est pas trop malaisé de concilier les deux attitudes et de montrer qu'elles ne sont que des manifestations d'un seul principe fondamental et cohérent, à savoir du principe transcendantal lui-même. Il est, d'abord, évident, et Kant l'a souvent expressément répété, que l'impératif catégorique de la morale nous engage à obéir au droit positif, quel qu'il soit, et que la révolution et la résistance, considérées, du point de vue du droit positif, comme des actes criminels, sont de ce fait des actes immoraux ; mais cette qualification — Kant, nous l'avons vu, y a déjà insisté dans l'essai sur la paix perpétuelle, et il y revient ici¹ — s'applique tout aussi bien à toute tentative de renverser le droit créé par la révolution, qu'à la révolte et à la résistance contre le droit ancien. Que les actes révolutionnaires sont, du point de vue juridique, criminels et partant immoraux, cela ne s'oppose pourtant pas à ce que l'état des choses après la Révolution puisse être, du point de vue de la justice et de la raison, supérieur au régime prérévolutionnaire. Cependant il ne suit pas de là que l'apostolique *non sunt facienda mala ul inde eveniant bona* se trouve, dans l'esprit de Kant, supplanté par le machiavélique *la fin justifie les moyens* : il ne peut jamais y avoir d'obligation morale à commettre des actions révolutionnaires, jamais une action illégale et immorale ne saurait être justifiée par un succès heureux, et Kant a d'ailleurs expressément approuvé le *fiat justilia, pereat mundus*². L'histoire peut montrer, dans un cas concret, l'utilité finale d'une action immorale, elle ne peut jamais acquitter le coupable de la responsabilité morale qui pèse sur lui. Le culte esthétique des héros peut glorifier des actions en elles-mêmes criminelles, il ne pourra jamais les transformer en actions morales. Un penseur du rang de Guillaume de Humboldt s'est égaré jusqu'à vouloir justifier la guerre par les éternelles épopées qu'elle a inspirées³, et on pourrait, en continuant sur cette voie, justifier le parricide, l'inceste, la trahison, par le fait qu'ils ont fourni

1. 2. Teil, Allgemeine Anmerkung, A.

2. Zum ewigen Frieden, Anhang, I.

3. Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, Breslau, 1851.

le sujet aux plus sublimes tragédies de la littérature universelle. Mais si toute l'éthique de Kant est là pour témoigner que l'utilitarisme et l'esthéticisme n'ont jamais connu de plus implacable adversaire que lui, son système tout entier se dresse aussi comme obstacle à la méthode vicieuse qui substitue l'analyse de la genèse d'un état à l'appréciation objective de cet état lui-même, au jugement porté sur sa perfection. De même que, pour juger de la vérité d'une proposition scientifique, on ne trouvera jamais le critère dans le processus psychologique qui a engendré sa connaissance, ni, pour juger de la beauté d'une œuvre d'art, dans les conditions de sa production, et de même que cette proposition et cette œuvre peuvent être dues à des fous, sans que l'état mental du créateur porte nécessairement préjudice à la valeur de l'œuvre, de même, en général, il n'est jamais permis de juger de la *perfection* d'une chose (terme scolastique qui nous paraît préférable à bien des égards à celui, chargé d'équivoques, de valeur) dans son domaine, c'est-à-dire du degré dans lequel cette chose réalise ce qu'elle doit être, en partant de son histoire et de la perfection morale de l'action qui l'a enfantée, action qui est responsable devant des juges et selon des lois différents de ceux qui sont appelés à juger de la chose créée. Une vérité ne cesse pas d'être une vérité, du fait que celui qui l'a découverte y est parvenu par une méthode que la méthodologie ne reconnaît pas et qu'il l'a couchée sur du papier volé, dans l'état d'ébriété et pendant les heures qu'il devait légalement à un autre travail. Pour les mêmes raisons, la perfection d'une nouvelle organisation politique et sociale de la société, c'est-à-dire le degré de sa conformité à la justice et à la raison, ne pourra, elle aussi, être jugée d'après d'autres critères que d'après le degré dans lequel cette organisation participe aux archétypes de justice et de raison, et non point d'après la légalité ou la moralité des actes qui l'ont réalisée dans l'histoire. La jurisprudence et la morale sont compétentes pour juger de ces actes, ou plus exactement de la volonté qui les a produits, sans que toutefois leur jugement puisse jamais porter sur autre chose que sur des volontés individuelles d'individus singuliers : les impératifs hypothétiques du droit positif et les impératifs catégoriques de la morale ne s'adressant, en effet, qu'à des individus, qui seuls peuvent agir directement (*actiones sunt suppositorum*, était un axiome bien fondé de la scolastique). Mais il y a d'autre part la philosophie de l'histoire,

qui ne s'intéresse point du tout aux actes des individus éphémères, mais au degré de perfection des conditions successives de l'humanité, perfection dont le but asymptotique, dans l'idée de Kant, est une *Civitas Dei*¹ sécularisée, c'est-à-dire l'empire et la souveraineté exclusifs de la religion de la raison. Et ce jugement philosophique n'accepte point de décision préjudicielle, prononcée par la jurisprudence et par la morale sur les volontés des hommes, qui, de ce point de vue, ne sont que les instruments de la sagesse infinie — c'est Hegel qui tirera bientôt explicitement cette conséquence implicitement inhérente à la philosophie kantienne. Mais tant que nous n'avons pas atteint cette Cité de Dieu, tant que nous vivons ici-bas, où la nature radicalement mauvaise de l'homme s'oppose et s'opposera toujours au règne de la raison et de la justice, la légalité et même la moralité d'une action et son utilité, c'est-à-dire le perfectionnement qu'elle opère dans le domaine duquel ressort son effet, ne sauraient coïncider qu'incidemment. Il faudrait supposer une harmonie préétablie des perfections, pour pouvoir avancer que la bonne volonté produit toujours et ici-bas même un perfectionnement et, inversement, que tout progrès du monde (imparfait, mais perfectible par les actions humaines) est dû à une bonne volonté. Or, cette harmonie, même dans un système optimiste comme celui de Leibniz, ne se manifeste que dans l'ensemble infini de l'univers, qui se prolonge dans l'éternité, — éternité à laquelle participent les individus — et elle ne saurait donc empêcher que l'expérience historique se trouve obligée de constater le contraste entre l'imperfection de la volonté individuelle et la perfection de l'effet général. De même que la nécessité psycho-physiologique qui domine le cours de nos pensées ne coïncide nullement avec la nécessité logique, garante de la vérité, de même l'histoire de la genèse d'une institution n'établit rien sur la perfection de celle-ci ; et de même que rien ne garantit — Kant, on le sait, y a expressément insisté — que le mérite et le bonheur coïncident ici-bas dans la même personne, de même aussi le philosophe, comparant entre elles les conditions successives de l'humanité, peut se trouver obligé de constater, sans que cela justifie le reproche d'inconséquence, que, par des actions répréhensibles et inexcusables, l'humanité s'est rapprochée de l'état qu'elle doit atteindre.

1. Conf. MARTIN SCHULZE, *Die Idee des Reiches Gottes bei Kant*, Königsberg, 1925.

Entre la reconnaissance du progrès apporté à l'organisation sociale par la Révolution et l'indignation inspirée par l'abjection de certains méfaits perpétrés pendant cette révolution et même en son nom, il n'y a donc point incompatibilité. D'ailleurs, même la légalité de la Révolution française, au titre strictement juridique, ne peut, d'après Kant, être niée d'emblée, si l'on ne s'en tient pas à la lettre des discours démagogiques mais au fond formel des événements. En déléguant une partie de son pouvoir législatif et exécutif à l'Assemblée nationale, le roi, ainsi l'affirme Kant, aurait lui-même, au moins implicitement, passé au peuple la souveraineté et le pouvoir constituant¹. Ce raisonnement revient, dans le fond, à nier qu'il y ait eu révolution, dans le sens technique du mot, et que, par conséquent, l'illégalité ait contaminé l'ordre nouveau dès la racine ; car ce n'est évidemment pas l'accumulation de violences et d'actes illégaux qui constitue l'essence de la révolution, mais ce sont les modifications apportées à la Constitution de l'État par des procédés non autorisés par cette même constitution. Ainsi la Révolution revêt le caractère d'une réforme radicale, accompagnée, mais non pas issue, d'abominables crimes.

Toute cette attitude de Kant en face des événements d'outre-Rhin se trouve résumée dans le jugement pour ainsi dire définitif qu'il a prononcé en 1798, âgé alors de 74 ans, dans un écrit qui constitue une sorte de testament — c'est en effet le dernier grand ouvrage systématique qu'il ait publié — et dont la connaissance n'est pas aussi répandue et approfondie qu'il conviendrait à son importance : *La Querelle des Facultés*. Ici, l'antimonie apparente dont nous venons de parler, entre le jugement juridique sur les actions révolutionnaires et l'appréciation philosophique des résultats, prend la forme d'une discussion entre les Facultés de philosophie et de droit, et la question controversée est celle de savoir, si le genre humain, malgré l'accumulation de crimes pendant l'époque révolutionnaire, s'achemine, dans une progression continue, vers une plus grande perfection morale. C'est pour prouver l'affirmative que l'auteur, parlant au nom de la philosophie, invoque la Révolution française comme un témoignage décisif de la tendance morale de l'humanité. « Cet événement, dit-il²,

1. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 2. Teil, § 52.

2. 2. Abschnitt, § 6.

« ne consiste point dans des faits ou des forfaits exécutés par des
 « hommes, par lesquels ce qui avait été grand parmi les hommes est
 « devenu petit et ce qui avait été petit est devenu grand, et par
 « lesquels de vieux États magnifiques ont disparu, comme par un
 « sortilège, pour faire place à d'autres qui semblent surgir des pro-
 « fondeurs de la terre. Il ne s'agit point de tout cela. Il s'agit unique-
 « ment de la façon de penser des spectateurs, qui se manifeste
 « publiquement lors du jeu des grands bouleversements : ils donnent
 « carrière à une sympathie générale et désintéressée pour l'un des
 « partis contre l'autre, même au risque de s'attirer par cette prise
 « de parti de sérieux désavantages. Dans ces conditions, la généralité
 « de cette sympathie manifeste un caractère commun de l'humanité
 « dans son ensemble, et le désintéressement de cette sympathie
 « prouve le caractère moral de cette humanité, au moins en puis-
 « sance. Ce caractère moral ne permet pas seulement d'espérer un
 « progrès vers le meilleur, il le réalise déjà, autant que, pour le
 « moment, la puissance de l'humanité y suffit.

« Que la révolution d'un peuple d'esprit, dont, de nos jours,
 « nous avons été témoins, réussisse ou échoue, qu'elle soit tellement
 « remplie de misère et d'horreur qu'à ces frais un homme bien
 « pensant ne se déciderait jamais à répéter cette expérience, même
 « si, en l'entreprenant une seconde fois, il pouvait espérer de réussir,
 « — cette révolution, dis-je, rencontre cependant dans l'âme des
 « spectateurs qui ne participent pas directement à ce jeu un intérêt
 « sympathique qui s'approche de très près de l'enthousiasme et dont
 « la manifestation n'est pas sans risques ; cette sympathie ne
 « saurait donc avoir une cause autre qu'une disposition morale de
 « l'humanité.

« Cette cause morale efficace est double : premièrement, une
 « cause de *droit*, à savoir qu'il est illicite que d'autres puissances
 « empêchent un peuple de se donner la constitution politique qu'il
 « lui plaît de s'octroyer : deuxièmement, une cause finale (qui est
 « à la fois une obligation), à savoir que la constitution d'un peuple
 « n'est en elle-même juridiquement et moralement bonne, que si,
 « par sa nature même, elle pose pour principe d'éviter les guerres
 « d'agression, principe qui ne saurait appartenir qu'à la constitution
 « républicaine, au moins selon son idée. Cette constitution crée la
 « condition par laquelle la guerre, source de tous les maux et de la

« corruption des mœurs, est empêchée, et elle assure par là à
 « l'humanité, en dépit de la faiblesse de celle-ci, le progrès vers le
 « meilleur, au moins négativement, en écartant ce qui pourrait le
 « troubler.

« C'est cela et la sympathie passionnée pour le bien, l'enthousiasme qui, bien qu'on ne puisse l'approuver sans réserve, puisque toute passion en tant que telle est à réprouver, — c'est cet enthousiasme qui, dans cet ordre d'idées, donne occasion à une remarque importante pour l'anthropologie : que le véritable enthousiasme n'accueille jamais que l'idéal, plus exactement que ce qui est purement moral, telle la notion de justice, et qu'il ne saurait être greffé sur l'égoïsme. Ce ne sont pas des récompenses en argent qui pouvaient porter les ennemis des révolutionnaires au zèle et à la grandeur d'âme, que la pure notion de justice produisit en ceux-ci, et même le point d'honneur de l'ancienne noblesse militaire, bien que présentant une analogie d'enthousiasme, s'évanouissait devant les armes de ceux qui avaient pris conscience du *droit* du peuple auquel ils appartenaient et dont ils se considéraient comme les défenseurs. Et c'est cette exaltation qui fit naître la sympathie des spectateurs à l'étranger, bien qu'ils n'eussent nullement eu l'intention d'intervenir. »

Le progrès réalisé par la Révolution ne se borne donc pas seulement à l'organisation politique et sociale de la nation qui l'a faite ; il embrasse l'humanité civilisée tout entière, en actualisant sa disposition morale latente, en provoquant son enthousiasme pour l'idéal de justice et en favorisant par là la fraternité cosmopolite, exigée par l'idéal moral.

III

Que les contemporains, des deux côtés de la frontière et des deux côtés de la barricade, aient considéré Kant comme un partisan de la Révolution, ces démonstrations de sympathie le font comprendre sans peine, d'autant plus qu'elles se trouvent dans des ouvrages de pure philosophie où leur ardeur contraste souvent avec la sobriété froide et abstraite de l'entourage. Il s'y ajoutait des lettres et des conversations du maître qui, dans ces rencontres, défendait encore la cause révolutionnaire avec toute la chaleur et tout le courage d'un

confesseur de la vérité et de la justice, courage qui souvent l'emportait même sur sa discipline de fonctionnaire prussien. Et cette sympathie obéissait aux mêmes raisons qui, déjà lors de la guerre d'indépendance des États-Unis, l'avaient porté à prendre, avec véhémence, le parti des injustement opprimés en Amérique¹.

C'est sans doute cette réputation de jacobin qui a favorisé les premiers contacts entre Kant et le Comité de Salut public. L'initiative de cette rencontre mémorable appartient à Charles Theremin, alors chef de bureau de ce Comité et, paraît-il, une sorte d'homme de confiance de Sieyès. Nous ne savons pas grand-chose de sa personne et de sa vie. Voici ce que nous en avons pu établir². Il est issu de Huguenots qui, à la suite de la révocation de l'Édit de Nantes, s'étaient réfugiés en Prusse — dans le titre d'un de ses ouvrages assez nombreux, il se nomme lui-même *Citoyen français, fils de protestant sorti de France pour cause de religion*³, ce qui, en 1797, devait évidemment servir de recommandation. Auparavant, il avait été fonctionnaire diplomatique de la Prusse à Madrid, mais il paraît, bientôt après 1789, s'être mis au service de la France qui, après l'avoir employé au Comité de Salut public, l'envoya comme sous-préfet à Monaco et à Birkenfeld et, pendant l'Empire, comme consul général à Leipzig. La Restauration l'installa de nouveau comme sous-préfet à Savenay, mais il fut destitué dans les Cent-Jours et mourut à Worms, nous ne savons pas exactement à quelle date, laissant trois fils sous le drapeau français. La dernière trace que nous avons pu trouver de lui est un pamphlet politique — anonyme, il est vrai, mais généralement attribué à lui par les bibliographes — *De la noblesse féodale et de la noblesse nationale*, publié en 1817, dans lequel il explique que la Révolution de 1789 n'aurait pas visé la royauté mais la féodalité et que le but aurait été l'établissement de l'égalité devant la loi contre les privilèges de la noblesse, conception assez conforme à celle de Kant. Cet ouvrage ainsi que quelques autres, non signalés jusqu'ici par les auteurs qui se sont intéressés à ses relations avec Kant, ne manquent pas de pénétration critique. Mais c'est plutôt le doctrinaire que l'homme d'État qui s'y trahit, et souvent on

1. R. B. JACHMANN, *Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, 8. Brief.

2. Nous avons emprunté quelques-uns de ces détails à HAAG, *La France protestante*, t. IX, Paris, 1859.

3. *De la situation intérieure de la République*, Paris, an V.

croit y discerner les traces d'une certaine influence de la philosophie kantienne.

C'est ce Charles Theremin qui, le 11 nivôse (2 janvier) 1796, par une lettre adressée à son frère Antoine-Louis¹, prédicateur réformé à Memel et, paraît-il, disciple de Kant, tentait, sans doute à l'instigation de Sieyès, d'établir une correspondance entre celui-ci et le philosophe régiomontain. Ce que lui-même pensait de l'utilité d'un tel rapport, il le dira bientôt après, dans un pamphlet, *De la situation intérieure de la République* (Paris, an V, in-8°) : « L'Europe, y lisons-nous, est parvenue aujourd'hui au point où elle ne peut plus être gouvernée que par les philosophes. » Il est cependant possible qu'à cette propension générale de Thérémin vint s'ajouter une occasion concrète pour déclencher cette initiative. Le *Projet de paix perpétuelle* parut à Königsberg, chez Nicolovius, en 1795, et une traduction française, la première, semble-t-il, d'un ouvrage de Kant, fut immédiatement publiée chez le même éditeur et chez Jansen et Perronneau à Paris, portant la date de 1796. Mais dès le 26 janvier 1797, Sophie Reimarus, dans une lettre à Reinhold, relate que Charles-Frédéric Reinhard, diplomate français d'origine allemande, aurait fait une traduction française de cet écrit, — peut-être celle qui a été imprimée et de laquelle il est question dans la lettre de Kiesewetter à Kant, du 5 novembre 1795², — et l'aurait directement envoyée à Paris, où « elle est à présent dans les mains de Sieyès »³. Si Theremin en a eu connaissance, lorsqu'il écrivit à son frère, elle doit lui avoir causé une satisfaction d'autant plus vive, qu'il avait lui-même affirmé l'année précédente, dans un petit livre intitulé *Des intérêts des puissances continentales, relativement à l'Angleterre* (Paris, an III, in-8°), que « la paix est un fruit de la civilisation comme la guerre est le propre des barbares : plus la civilisation sera grande, plus la paix sera durable ».

Quoi qu'il en soit, la lettre de Theremin rapporte que, la veille, il avait rencontré chez Sieyès un kantien nouvellement arrivé à Paris — il s'agit d'un baron de Bielfeld, — qu'on y avait beaucoup discuté sur la philosophie de Kant, qu'on avait constaté la concor-

1. *Kants gesammelte Schriften*, hg. v. d. Preuss. Akademie der Wissenschaften (dans la suite, nous citons cette édition comme *éd. acad.*), Bd. XII, p. 59 sq.

2. *Ibid.*, XII, p. 46.

3. *Ibid.*, XIII, p. 419.

dance de certains de ses principes philosophiques avec ceux de Sieyès, concordance qui aurait vivement flatté ce dernier. « Comme j'apprends d'autre part, ainsi continue cette lettre, que Kant aussi tient Sieyès en haute estime¹, je souhaite qu'il soit possible d'établir une correspondance entre ces deux hommes, de laquelle la philosophie en général et la nation française tireraient un profit notable. » Sieyès, poursuit-il, aurait le pouvoir et les moyens d'introduire la philosophie de Kant en France. Dans la mesure où il la connaît, tel est l'avis de Theremin, cette introduction correspondrait à une nécessité, et il estime que « l'étude de cette philosophie par les Français serait un complément de la Révolution ». Le plus grand obstacle qui s'oppose à cette étude est, d'après l'auteur de cette lettre, la difficulté de la langue et de la terminologie de Kant, mais il espère qu'elle pourra être surmontée et il laisse même entrevoir qu'on serait peut-être disposé à créer à Paris une chaire de philosophie kantienne.

Cette lettre officieuse, témoignage précieux d'une croyance en l'efficacité des idées philosophiques dans la formation spirituelle d'un peuple qui, depuis des années, luttait pour sa vie et de la nécessité de compléter l'éducation politique par l'éducation philosophique, croyance qu'on était loin de partager dans la patrie de Kant, — cette lettre n'eut pas d'effet direct et immédiat, et nous ignorons ce que Kant a pu répondre à Antoine-Louis Theremin qui lui avait communiqué, le 6 février 1796, la lettre de son frère à Paris². Jachmann nous explique³ que le philosophe se serait refusé à la correspondance avec Sieyès, estimant que, comme Allemand, il devait s'abstenir de toute ingérence dans les affaires d'une nation étrangère. D'ailleurs, n'avait-il pas écrit dans une lettre de 1793 que, lorsque les puissants de la terre sont dans l'ivresse, qu'elle provienne du souffle divin ou de la mofette, un Pygmée qui tient à sa peau fait mieux de ne pas se mêler de la querelle⁴? Les mesures vexatoires dont, moins de deux ans auparavant, il avait été l'objet de la part de son Gouvernement ne pouvaient que renforcer cette réserve. Car il ne pouvait avoir de doute sur la gravité des ennuis qu'il se serait attirés

1. Peut-être a-t-il connu ses publications sur la séparation des pouvoirs.

2. *Ibid.*, XII, p. 58.

3. *Ouvr. cit.*, 12. Brief.

4. *Ed. acad.*, XI, p. 402.

par une fraternisation trop manifeste avec les révolutionnaires d'outre-Rhin. Il est, d'autre part, compréhensible, qu'arrivé à l'âge de 72 ans, Kant ait préféré s'éviter l'effort exigé par une telle correspondance pleine de responsabilité et qui aurait porté préjudice au travail consacré à la *Métaphysique des mœurs*, son dernier grand ouvrage, qui l'occupait alors.

Cependant la lettre de Theremin, bien qu'elle n'eût pas la suite désirée, ne restait pas sans écho. Le bruit, exagérant comme d'habitude les faits, paraît s'en être tout de suite saisi. La *Gazette savante et politique de Königsberg* (*Königsberger gelehrte und politische Zeitung*), dans son édition du 7 mars 1796, publie une note, datée de Thorn, 20 février, et annonçant que Sieyès, au nom de la nation française, aurait communiqué à Kant la Constitution de la République en lui demandant son jugement sur ce sujet, et que là-dessus Kant aurait demandé des instructions à Berlin¹. Et, dès le 1^{er} avril, un ancien disciple de Kant, Matern Reuss, bénédictin et professeur de philosophie à Würzburg, informe le maître de l'accueil fait à cette nouvelle dans le public. « Je ne peux pas vous dépeindre la faveur enthousiaste, écrit-il, dont vous jouissez même chez ceux qui d'ordinaire n'étaient pas favorables à vos principes et même chez nos dames, depuis que nous avons lu dans plusieurs journaux que vous avez été appelé en France comme législateur et pacificateur et que vous avez obtenu de votre roi la permission d'accepter². »

Jusqu'à présent on n'a pas trouvé de trace d'une telle demande d'instructions qui aurait été adressée par Kant à son Gouvernement, et elle paraît d'autant moins probable que la prétendue invitation de Sieyès n'a jamais existé : c'est seulement le bruit qui a ainsi transformé la lettre de Theremin. Mais on comprend aussi que ces informations n'aient pu rester sans provoquer une réaction de la part des ennemis de la Révolution, qui devaient craindre que l'autorité du sage de Königsberg ne vint prêter son appui aux idées révolutionnaires. C'est sans doute cette préoccupation qui a fait naître un pamphlet, paru en 1797 sans nom de lieu ni d'éditeur, intitulé : *Antwortsschreiben des Professors Kant in Königsberg an den Abt Sieyès in Paris, 1796. Aus dem lateinischen Original übersetzt*, et

1. *Ibid.*, XII, p. 424.

2. *Ibid.*, XII, p. 68 sq.

portant l'épigraphe très peu appropriée : *Absit invidia diclis*¹. Il est à peine utile d'avertir qu'on se trouve en présence d'un apocryphe aussi insolent qu'inepte qui n'a pu tromper que les plus naïfs et dont l'auteur, d'ailleurs, ne s'est pas mis fort en peine de dissimuler le caractère fictif. Il lui a sans doute suffi de mettre abusivement un grand nom sur le titre pour mieux vendre son libelle. Dès les premières pages on découvre, en effet, qu'il ne vise pas seulement le destinataire de la prétendue réponse, mais plus encore celui que le titre indique comme auteur, et que le but principal est même de compromettre et de diffamer la renommée de celui-ci. Voici, en bref, la « fable » de ce misérable pamphlet : le pseudo-Kant y confesse être revenu, après avoir relu la Bible, de ses opinions politiques, présentées ici comme coïncidantes avec les principes de 1789 ; plein de repentir et de remords, il rétracte donc expressément tout ce que jusqu'alors il avait écrit sur cette matière, y compris son projet de paix perpétuelle, et prêche sur un ton onctueux et emphatique le retour à la sainte Écriture, seule source du droit et suprême norme de la politique. Nous n'épiloguons pas sur une sorte d'utopie théocratique que l'auteur y développe ensuite et qui nous paraît montrer qu'il doit être cherché dans un des cénacles piétistes pullulant alors dans certaines parties de l'Allemagne. De la lecture de ce libelle on emporte toutefois l'impression que l'anonyme n'a pas été tout à fait étranger au milieu de Coblenz : selon ce projet, la France, théocratiquement organisée, inviterait tous les émigrés à revenir et leur offrirait pleine indemnité. Mais elle dédommagerait aussi — et ceci ne laisse pas de doute sur la nationalité de l'auteur — les États auxquels la Révolution a infligé des pertes et des dégâts, en leur cédant ses colonies dans les Indes et en Afrique. Le comble de ce projet exalté et barbare (imputé à l'auteur du projet de paix perpétuelle !) est sans doute le sort réservé à la ville de Paris : pour expier tous les crimes révolutionnaires perpétrés dans ses murs, elle sera entièrement rasée, et à sa place on construira une colonie pénitentiaire où les libres penseurs, les esprits forts, les politiciens fanatiques seront corrigés de leurs égarements. Ce qui autrefois s'appelait Paris, portera dorénavant le nom de *Purgatoire*.

IV

Mais revenons d'Allemagne et de Purgatoire à Paris. L'échec de l'initiative de Theremin n'y avait nullement découragé l'effort dépensé par les penseurs et les hommes d'État en vue de se procurer une connaissance authentique et de s'assimiler, dans la mesure du possible, la nouvelle philosophie transcendente, de laquelle la traduction française de l'essai sur la paix perpétuelle venait de rendre accessible au moins l'application à un problème de brûlante actualité. *La formation de l'influence kantienne en France*, qui fait suite à ces premiers contacts, a déjà été étudiée, il y a plusieurs années, dans l'excellent ouvrage que M. M. Valois a consacré à ce thème. Cependant il n'est peut-être pas sans intérêt de compléter cette histoire par quelques faits caractéristiques tirés d'une source peu connue et non encore dépouillée, à notre connaissance, pour éclaircir certains détails de ce qu'on peut appeler la préhistoire de cette formation.

Ce qu'à Paris on avait en vain espéré de Kant lui-même, une interprétation authentique et accessible aux Français de sa philosophie, et ce que certains visiteurs, tels le comte Reinhard et le Suisse Stapfer, avaient été incapables de leur faire comprendre, on croyait bientôt pouvoir l'obtenir, grâce au séjour à Paris d'un jeune et distingué homme de lettres allemand, à qui cette philosophie était familière et qui disposait d'une pensée assez solide et assez personnelle pour ne pas s'en tenir à la lettre, incompréhensible aux Français, des écrits du maître, mais pour savoir en exposer librement la substance même. Il s'agit de Guillaume de Humboldt qui, après un premier séjour de quelques semaines à Paris, en août 1789, consacré exclusivement à la visite des curiosités de la ville, y revint en novembre 1797 et restait jusqu'en septembre 1799 ; pendant ce temps il fréquentait tout ce que Paris connut alors de célébrités dans tous les domaines de la vie publique. Le journal de ce séjour, dans lequel il notait consciencieusement toutes ses impressions et qui, sur certains points qui nous intéressent ici, se trouve complété par quelques lettres adressées à Schiller¹, a été publié dans l'édition complète de

1. *Neue Briefe W. v. Humboldts an Schiller*, herausg. v. F. Cl. EBRARD, Berlin, 1911.

ses œuvres, entreprise par l'Académie de Berlin¹. Or, les récits très vivants des entretiens et des discussions avec Sieyès, Destutt de Tracy, Dominique-Joseph Garat, Laromiguière, Cabanis, Jacquemont et d'autres philosophes, savants et hommes d'État français, que Humboldt confiait à son journal, constituent un précieux document sur l'état de la philosophie française en ces années et en particulier sur la première rencontre directe de la pensée française issue de la Révolution avec la nouvelle philosophie allemande. Quelques semaines à peine après son arrivée, Humboldt est assailli de demandes de renseignements sur le système kantien. Ginguené, directeur de la Commission de l'Instruction publique², est le premier à s'en enquérir, bientôt suivi par Resnier, bibliothécaire et archiviste d'État³, et par Garat, professeur de philosophie à l'École normale, qui oppose aux principes premiers de la philosophie transcendente, que Humboldt s'efforce de lui expliquer au moyen du caractère apriorique des mathématiques, le sensualisme vulgaire et se montre très déçu des principes que son interlocuteur lui a exposés : « Non, je n'aurais pas cru, dit-il, qu'il (Kant) eût avancé une chose si facile à réfuter, j'en suis fâché pour lui⁴. »

Enfin, une grande discussion fut organisée le 8 prairial (27 mai) 1798, qui opposa Sieyès, Cabanis, Destutt de Tracy, Laromiguière, Jacquemont, Le Breton, « tous les métaphysiciens qui vivent ici », dit Humboldt, et tous membres de l'Institut national, à celui-ci, secondé par le baron de Brinckmann, philosophe kantien et envoyé des villes hanséatiques, et Perret, jeune savant qui revenait d'Iéna, où il avait été l'élève de Fichte et de Reinhold. Nous sommes renseignés sur cette « conférence métaphysique », ce « colloque solennel » dont l'initiative revient à Destutt de Tracy, par trois sources : le Journal de Humboldt⁵, sa lettre à Schiller du 23 juin⁶ et une lettre adressée à Kant, le 25 novembre, par Kiesewetter qui tenait ses informations de Brinckmann⁷. Mais c'est surtout le

1. *Wilhelm von Humboldts Tagebücher* herausg. v. A. LEITZMANN (*Werke*, Bd. 14-15), Berlin, 1916, 2 vol.

2. *Ibid.*, I, p. 366.

3. *Ibid.*, I, p. 395.

4. *Ibid.*, I, p. 398.

5. *Ibid.*, I, p. 483-487.

6. *Ouvr. cit.*, p. 214 sq.

7. *Ed. acad.*, XII, p. 263 sq.

Journal qui en donne un compte rendu vivant et qui mérite d'être analysé en détail. Humboldt présentait la nouvelle philosophie allemande de plusieurs côtés. Il partait de la notion de métaphysique affirmant qu'elle est la science qui examine la nature de notre faculté intellectuelle en vue d'en déterminer les limites et de trouver la source de toute certitude. En second lieu, il avançait que la nouvelle métaphysique prend son départ d'un fait, à savoir du fait le plus simple de tous, la représentation, et qu'elle tâche de rendre compte de la production de celle-ci. Enfin il soutenait qu'en ce faisant, la métaphysique reconnaît une impression que les objets produisent en nous, mais aussi une réaction de notre part, qui serait un acte du moi, et que la nouvelle philosophie allemande cherche à connaître cet acte et ses conditions. Il finit par dire « que notre métaphysique, n'est autre chose qu'un développement parfait des actions de ce que nous nommons notre moi ». Cet exposé fut suivi d'une application à la mathématique, présentée par Humboldt comme une science purement synthétique. A la demande des Français, il ajoutait encore quelques mots sur la morale kantienne.

On peut, à juste titre, douter, si cette introduction à la philosophie kantienne était en elle-même très exacte et adéquate et si elle n'en interprétait pas plutôt les positions fondamentales dans le sens de Fichte. Mais ce dont on ne peut guère douter, c'est que, du point de vue didactique, elle a été maladroite, inopportune et tout à fait propre à décevoir et à décourager les interlocuteurs français ; et c'était en effet l'impression immédiate qu'elle produisit. Car si un Allemand pouvait considérer comme une fonction capitale de la révolution kantienne la proscription de l'ancienne métaphysique rationaliste et dogmatique, née de la dégénérescence de la tradition leibnizienne et du divorce survenu entre la philosophie et la science, la philosophie française n'avait alors nullement besoin de cette limitation de la portée de la raison, ou plutôt elle avait besoin d'une délimitation en sens contraire, à savoir d'une augmentation du crédit de la raison pure, que, dans le domaine de la connaissance, le XVIII^e siècle avait accordée d'une façon bien trop étroite. En effet, tout en attribuant à la raison, en principe, un rayon d'action illimité, on avait pratiquement restreint son rôle dans la sphère de la connaissance, par l'importance démesurée attribuée aux sens, au sentiment, à la détermination physique de la vie spirituelle. Pour convaincre les

sensualistes et les idéologues qui prenaient part à cette conférence, il aurait fallu partir, non pas de la théorie de la connaissance et de la fonction négative de la philosophie critique, erreur que, dans la lettre citée, Kiesewetter a déjà reprochée à l'exposé de Humboldt, mais de ses conquêtes positives et surtout de la raison pratique. Car évidemment, ce qui avait réveillé en France l'intérêt brûlant pour la philosophie kantienne, c'était bien moins l'analyse transcendentale de la connaissance pure, que le nouveau fondement donné à la morale, l'émancipation des normes qui règlent l'activité politique et sociale de toute autorité autre que la raison, émancipation qui, dans le domaine de la connaissance pure, était la substance de l'héritage cartésien. C'est parce qu'il sentait bien que cette revendication d'autonomie de la raison implique inévitablement les principes révolutionnaires de liberté, d'égalité et de fraternité, que The-
 remin avait pu écrire que l'étude de cette philosophie serait un complément de la Révolution ; et c'est cette même liaison essentielle entre l'autonomie de la volonté raisonnable, postulée par Kant, et les idées qui se donnaient carrière dans les événements survenus depuis 1789, qui fera dire au jeune Karl Marx, alors hégélien et point encore « marxiste », que la philosophie politique de Kant est « la théorie allemande de la Révolution française¹ ». Humboldt a eu le tort de négliger, dans son exposé, le véritable motif de l'affinité réciproque. Au lieu d'expliquer à ses interlocuteurs des théories épistémologiques, isolées des problèmes auxquels ils correspondent (et que Kant n'a pas inventés mais trouvés dans la tradition philosophique), et dépouillées de leurs applications à la morale et à la politique, il aurait mieux fait de commencer en leur rappelant leur propre théorie des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Car selon cette théorie, ces droits émanent directement et immédiatement de la raison et ne sont réductibles à aucune autre donnée. Ce n'est ni l'homme ni la société qui les dispense ; la société, au contraire, les suppose comme éléments constitutifs (ce en quoi elle se distingue d'une bande organisée), et elle leur assure seulement l'exécution. Ainsi ces droits constituent, pour ainsi dire, l'*a priori* du domaine social, tout comme — et c'est ainsi que Humboldt aurait pu passer à la théorie de la connaissance — les formes de l'intuition

1. Cité par K. VORLÄNDER, *Kant und Marx*, Tübingen, 1911, p. 41.

pure et les catégories sont les éléments constitutants de la connaissance : les uns et les autres étant les conditions nécessaires et transcendentes de la possibilité du travail rationnel sur leurs terrains respectifs. Il n'est donc pas plus exact, ainsi aurait-il pu conclure, d'affirmer que les vérités mathématiques, par exemple, naissent de l'expérience sensible, que d'affirmer que la société est l'effet de la force brutale, prétendue source de tout droit.

Il y avait encore un autre moyen possible de faire comprendre aux philosophes français la nouvelle philosophie : c'était de leur montrer qu'elle n'était pas aussi nouvelle qu'elle en avait l'apparence, qu'elle avait au moins accepté l'héritage de certains problèmes, sinon des solutions, proposés par des penseurs familiers à l'auditoire de Humboldt : Descartes, Malebranche, Hume ; que l'idéalisme transcendantal allié au réalisme empirique était un développement synthétique de certaines « semences de vérités », contenues dans les doctrines de ces précurseurs, et qu'il n'était pas même trop osé de dire que la philosophie de Kant et la Révolution étaient deux fruits mûris sur le même arbre de l'authentique tradition cartésienne. Mais de tout cela Humboldt n'a rien dit, probablement parce qu'il ignorait lui-même cette filiation ; il dogmatisait la philosophie kantienne, tout comme ses adversaires dans cette discussion dogmatisaient le sensualisme. Ainsi un dogme se dressait contre un autre, et toute entente en devenait impossible.

Mais il se peut que ce n'aient pas été sa seule inexpérience et sa maladresse didactique qui ont fait choisir à Humboldt une méthode d'exposition, d'avance condamnée à l'échec. Ce qui peut l'avoir porté à éviter toute allusion à l'affinité entre Kant et la Révolution, c'est d'abord que, loin de partager la sympathie du maître pour la cause révolutionnaire, il faisait très souvent preuve de l'aversion et de l'incompréhension du gentilhomme prussien à l'égard de toutes les manifestations politiques, sociales, littéraires et idéologiques de l'esprit révolutionnaire, et sur de nombreuses pages de son *Journal* il se plaît même à étaler un certain mépris hautain de la civilisation française de ce temps, qu'il observait avec très peu de bienveillance. Les idées politiques qu'il a formulées ailleurs font du reste nettement apparaître que, sur ce point, il était radicalement opposé à la doctrine kantienne. « Aucune constitution d'État, déclarait-il dans son *Essai de déterminer les limites de l'activité de l'État*, ne peut

réussir, que la raison, supposé même qu'elle ait la puissance illimitée, nécessaire pour réaliser ses projets, établirait selon un plan préconçu, en partant pour ainsi dire du néant. Pour réussir, il faut que la constitution naisse de la lutte de la raison s'opposant au hasard plus puissant qu'elle. » Opposer ainsi la raison aux circonstances indépendantes d'elle et transformer cette opposition (fait que Kant n'avait jamais nié ni négligé) en un principe, c'était méconnaître ou renier l'essence même de la philosophie de Kant ; c'était rouvrir et reconnaître, non seulement de fait mais encore de droit, l'abîme entre la théorie et la pratique, entre la morale et la politique, abîme que l'auteur du *Projet de paix perpétuelle* s'était attaché à combler ; cela équivalait à contraindre le philosophe à abdiquer devant la réalité politique et à élever à la dignité d'un principe moral l'opportunisme déguisé en traditionalisme. En se ralliant à l'opinion que Kant avait qualifiée de « sophisterie », en reconnaissant, sinon le primat de la politique sur la raison pratique, c'est-à-dire sur la morale, au moins le droit égal de la première, l'homme d'État prussien l'avait emporté en Humboldt sur le philosophe kantien¹. Car Kant s'était refusé à toute transaction, telle que Humboldt la préconise, entre la raison et la force, introduite ici sous le pseudonyme de hasard. « Le droit des hommes, avait-il déclaré², doit être religieusement observé, quel que soit le sacrifice que cela impose à la puissance régnante. Aucun partage n'est possible à cet égard et on ne peut inventer comme moyen terme (entre le droit et l'utilité) un droit pragmatiquement déterminé. Il faut au contraire que toute politique ploie les genoux devant le droit ; mais elle peut espérer, en revanche, de parvenir, bien que lentement, à une hauteur où son éclat sera constant. »

1. Il est assez curieux de noter que, plus tard, Theremin lui aussi, par suite à l'infiltration du romantisme dans l'opinion, est arrivé à un sentiment analogue sur la relation entre la raison et les données naturelles dans l'organisation de la société. Dans un écrit qui porte le titre caractéristique *De l'incompatibilité du système démagogique avec le système d'économie politique des peuples modernes* (Paris, an VIII, 25 p. in-8°), on lit : « Vous pouvez anéantir la manière d'être gouverné d'un peuple : vous ne pouvez point, quelques efforts que vous fassiez, anéantir sa manière de subsister. » Et plus loin : « Une république telle qu'on peut la fonder aujourd'hui est nécessairement subordonnée au système d'économie politique dans lequel nous vivons. » Le romantisme et le matérialisme, on le voit par là, ne sont pas aussi incompatibles entre eux que l'un et l'autre voudraient le faire croire.

2. *Zum ewigen Frieden*, Anhang I, à la fin.

Mais cette tendance qui se trahit encore dans le *Journal* explique aussi pourquoi Humboldt était fatalement amené à présenter aux philosophes français une version de la philosophie critique, qui non seulement ne montrait plus aucune trace visible de l'affinité avec les idées de 1789, mais qui barrait les seuls accès naturels au système par lesquels les penseurs en face de lui eussent aisément pu y pénétrer. Dans ces conditions il n'est pas étonnant que le résultat de son exposé, tel qu'il apparut dans la discussion, fut lamentable : « On ne se comprit pas même, bien loin de se convaincre », avoue Humboldt lui-même¹. Laromiguière qui, dit-il, « n'est vraiment qu'un grammairien » et Jacquemont n'avaient toute activité de l'esprit dans la production des représentations, et Destutt de Tracy, « esprit au moins adroit », s'opposa au prétendu caractère synthétique des mathématiques, en improvisant une démonstration de l'axiome que la droite est la ligne la plus courte entre deux points². Quant à l'éthique, l'effet de l'enseignement de Humboldt fut encore plus désastreux : Cabanis alla jusqu'à soutenir que la moralité ne repose que sur un calcul, et Jacquemont le seconda en avançant qu'une bonne action se produit de la même façon que lorsque quelqu'un hésite après le dîner, s'il doit ou non risquer sa santé et aller voir une fille au Palais Royal³. Contre cet utilitarisme vulgaire et banal, la situation historique elle-même aurait pu suggérer à Humboldt une objection que cependant il ne paraît pas avoir faite : que cette conception de la morale, qui est à la vérité la négation de toute morale, saperait les bases mêmes de la Révolution, qu'elle dépouillerait les idées de liberté, d'égalité et de fraternité de toute leur dignité, en les abaissant au rang de principes peut-être plus avantageux pour la masse du peuple que ceux sur lesquels reposait la féodalité, mais point ancrés plus solidement ni plus profondément que ceux-ci dans

1. *Neue Briefe an Schiller*, p. 215.

2. *Tagebücher*, I, p. 485 sq.

3. *Ibid.*, I, p. 486. Dans des entretiens particuliers avec Laromiguière et Destutt de Tracy, Humboldt est revenu, quelques semaines plus tard, sur la discussion. Chez Laromiguière il constate un très grand désir de connaître la philosophie de Kant, qu'il étudie dans la traduction latine de Born (1796). Mais il est très mal préparé à cette étude (p. 524). Tracy s'intéresse surtout à la morale kantienne, mais il est, d'après Humboldt (p. 535), « une de ces têtes médiocres qui réduisent absolument tout au bonheur et au bien-être ; sa morale n'est au fond que la recommandation aux gens, de comprendre leur avantage, etc. ».

un fond inébranlable ; que la lutte entre la république et l'ancien régime ne serait, sous ce biais, que la concurrence de deux égoïsmes organisés, entre lesquels seule la force pouvait décider, et qu'ainsi on aboutirait fatalement à l'apothéose de la brutalité et du machiavélisme, négation la plus radicale possible de la déclaration des droits de l'homme. En démolissant cette pseudo-morale et en construisant à sa place l'édifice solide de l'éthique de la raison, la philosophie de Kant se serait révélée, ici encore, comme « le complément de la Révolution ».

Dans cette discussion où, Humboldt le reconnaît lui-même¹, ses adversaires et lui se mouvaient « dans deux mondes différents », le seul qui fit preuve d'une compréhension plus adéquate fut Sieyès. Aussi Humboldt rapporte-t-il les entretiens qu'il avait avec lui avec beaucoup de respect et même avec une espèce d'admiration mal dissimulée, dans laquelle l'homme d'État célèbre n'était probablement pas pour rien². Et, bien que Humboldt note dans son *Journal* que le caractère de Sieyès rend la discussion très malaisée, il reconnaît que c'est un « esprit plus profond que les autres » ; c'est encore à l'avantage de cet ami français que le jeune allemand rapporte, que l'abbé est persuadé de l'insuffisance des philosophes français de son époque et surtout du défaut d'une saine morale dans leurs livres, qu'il a au sujet de la métaphysique des idées originales qui se rapprocheraient de très près de celles de Kant et plus encore de celles de Fichte, sans qu'il ait réussi à se les rendre à lui-même assez claires et cohérentes pour risquer de les exposer systématiquement. Dans la théorie de la connaissance et la métaphysique, Sieyès professait, d'après Humboldt, une doctrine qu'on pourrait qualifier d'idéalisme absolu et selon laquelle « tout est action, tout est en nous », — ce qui, en effet, rappelle la doctrine de la science de Fichte. A la conception transcendente de Kant il opposait une sorte de subjectivisme anthropologique, affirmant que « le principe de la raison suffisante n'est qu'une partie de notre organisation ». Cependant il concevait la métaphysique comme une science particulière qui possède une forme spécifique de certitude, semblable à celle des mathématiques. La morale, comportant, elle aussi, une certitude

1. *Tagebücher*, I, p. 486.

2. *Ibid.*, I, p. 483-487, 491-493 ; *Neue Briefe an Schiller*, p. 214 sq.

sui generis, ne se fonderait pas sur le raisonnement mais sur le sentiment, — conception que Sieyès a probablement empruntée à la théorie des sentiments moraux d'Adam Smith. Ce n'est pas ce système assez décousu qui pouvait empêcher Sieyès de comprendre la philosophie de Kant ; il s'en rapproche au contraire, sur plusieurs points, de bien plus près que l'éclectisme de ses contemporains français, et on y remarque surtout l'identité des problèmes avec quelques-uns traités dans les *Critiques*. Mais Sieyès paraît avoir été trop préoccupé de ses propres idées pour être accessible à celles d'un autre, et les exposés présentés par Humboldt n'étaient pas faits pour lui en faciliter l'assimilation.

Ainsi il arriva ce qui arrive fatalement lorsque, dans une discussion entre des hommes de bonne foi qui disposent de moyens intellectuels à peu près égaux, on ne peut pas se mettre d'accord et que chacun reste sur ses positions : on attribue les divergences à des causes personnelles. En cette rencontre ce fut la différence des caractères nationaux français et allemand à laquelle on imputait enfin le désaccord persistant. Sieyès, tout en reconnaissant que les philosophes allemands dépensent « des efforts sublimes de la raison humaine », trouvait cependant qu'ils en dépensent peut-être plus qu'il n'en faut pour découvrir la vérité, critique manifestement inspirée de l'authentique esprit cartésien. Une autre fois il comparait les philosophes allemands à quelqu'un qui mettrait une longue-vue à l'envers devant l'œil : « au lieu de se rapprocher les objets ils les éloignent, et ils s'imaginent pour lors d'être profonds », remarque tout aussi bien positiviste que cartésienne. Humboldt, à son tour, n'est guère plus indulgent pour le caractère national français qu'il croit discerner dans les philosophes qu'il a rencontrés, et il lui reproche même d'avoir corrompu l'esprit métaphysique de Sieyès. Mais son jugement final sur les défauts de l'une et de l'autre nation n'est pas sans profondeur : les Français, affirme-t-il, arrivent difficilement à l'intuition pure du moi, en dehors de toute expérience (intuition primordiale qui, d'après lui, est le fondement de toute véritable philosophie) ; les Allemands, au contraire, se flattent souvent à tort d'y être arrivés. Nous ne nous arrêterons pas à préciser la tradition allemande qui s'exprime dans ce jugement : la réforme luthérienne qui avait mis l'accent métaphysique et religieux sur le moi et la certitude intime qu'il peut avoir de son salut s'y discerne aussi

nettement, que la tradition cartésienne dans le jugement de Sieyès.

Ainsi ce colloque, tragicomédie des erreurs s'il en fût jamais, au lieu de rapprocher en fait ce qui était essentiellement solidaire, la Révolution française et la philosophie de Kant, aboutissait à persuader les représentants de l'une et de l'autre, dont aucun ne se montrait à la hauteur de la tâche que l'histoire lui avait réservée dans cette rencontre, de l'inconciliabilité de leurs sentiments philosophiques, inconciliabilité qu'on tombait enfin d'accord à attribuer à la différence des caractères nationaux. Un des devoirs que Kant avait assignés à la philosophie comme mission capitale, la préparation de l'unité et de la fraternité cosmopolites, restait non seulement sans exécution, mais semble même avoir été oublié, et cela sur le terrain où il paraissait le plus facile de le remplir : dans la sphère de la science philosophique elle-même. Mais cet aveuglement des représentants des idées n'a, du point de vue de l'histoire, que peu d'importance ; car pour être efficaces, les idées n'avaient alors plus besoin que les consciences individuelles vinssent les saisir. Les penseurs français, il est vrai, tout en sentant instinctivement que la « révolution copernicaine » accomplie par Kant dans le domaine des idées pures concordait avec la Révolution politique et sociale réalisée dans leur pays, n'arrivaient pas à comprendre la première. Humboldt, oscillant entre l'assentiment théorique aux exigences de la raison pure et l'antipathie que lui inspirait l'expérience qui les avait mises en œuvre, était, lui-aussi, incapable de saisir le parallélisme entre les idées et les événements et ne savait, par conséquent, le faire saisir aux autres. Mais, par des canaux occultes, la conviction que cette correspondance étroite existait, s'était infiltrée dans l'opinion qui, en Allemagne, ne laissait pas de vénérer — ou de dénoncer — le « jacobinisme » de Kant, et, en France, provoquait, toujours à nouveau et même au dehors du milieu des philosophes portés par curiosité professionnelle à s'occuper de la nouvelle philosophie, l'intérêt actif pour une doctrine qui cependant restait inaccessible. Rien ne saurait témoigner plus clairement de ce désir d'une philosophie qui justifiât et mît en système les idées impliquées dans l'ordre nouveau que la génération révolutionnaire venait de créer, que l'intérêt apporté à la philosophie de Kant par un homme qui fut le type même de l'homme d'action et dont les préoccupations n'étaient, en premier lieu, rien moins que métaphysiques, épistémologiques ou éthiques, à savoir

par Napoléon¹. C'est, on le sait, sur ses ordres et pour servir à son information personnelle qu'en 1801 Villers rédigea, sur douze petites pages, un abrégé de son grand ouvrage classique, qui fut imprimé sous le titre : *Philosophie de Kant. Aperçu rapide des bases et de la direction de cette philosophie*, et dont quelques exemplaires se sont conservés². Mais déjà en 1799, Bonaparte, de passage à Lausanne, avait demandé à un professeur de philosophie ce qu'on pensait en Suisse de la philosophie de Kant. Et sur la réponse : « Nous ne la comprenons pas », il s'était montré comme soulagé d'apprendre que cette incompréhension n'était pas imputable aux Français seuls. Or, ce souci de savoir ce que dit la voix de la raison, qu'on entend mais qu'on ne comprend pas et qu'on n'a pas l'habitude de suivre, est, de la part d'un homme comme Napoléon, « l'hommage rendu par l'État à la notion du droit, ne fût-il que verbalement », hommage dont parle Kant³ et qu'il considère comme une preuve de la disposition morale latente de l'humanité.

Qu'il nous soit permis de terminer par une conclusion générale à laquelle la philosophie de l'histoire peut arriver en étudiant les vicissitudes des relations entre Kant et la Révolution française, et qui, peut-être, peut consoler l'historien des idées de la stérilité apparente des discussions auxquelles le journal de Humboldt nous a permis d'assister. L'affinité instinctive, neutralisée par l'incompréhension consciente, que les faits rapportés mettent en évidence, fournit en effet un exemple très remarquable de la méthode par laquelle l'« esprit objectif » réalise ses fins, de cette « ruse de la raison », qui consiste à diviser, en apparence, le travail infini, essentiellement un et indivisible, et à le distribuer aux hommes imparfaits et faibles qui lui servent de véhicules pour parvenir à son but. A chacun l'his-

1. Sur son intérêt pour la philosophie de Kant, voir *Kantstudien*, III, 1899, p. 1-9 ; VIII, 1903, p. 343 ; et l'ouvrage cité de M. VALOIS, p. 63. Il est d'ailleurs curieux que THEREMIN (*De la situation intérieure de la République*, Paris, an V, p. 56, note) cite Napoléon comme, en un sens, l'accomplissement de son désir de voir l'État gouverné par les philosophes : « Pichégru, Moreau, Buonaparte, quels noms ! — dit-il — sont tous des hommes lettrés. Ce dernier, surtout, a acquitté les Gaules envers l'Italie, comme conquérant et comme écrivain ; et si César, citoyen romain, a conquis les Gaules, et admirablement écrit sa conquête, lui, citoyen français, n'en a pas moins admirablement conquis l'Italie, ni écrit avec moins de simplicité ses victoires... »

2. On y lit ce beau résumé : « Kant est le Newton de l'homme moral. »

3. *Zum ewigen Frieden*, 2. Abschn., zweiter Definitivartikel.

toire assigne sa fonction spéciale, sans lui révéler, en général, le plan du tout et le sens de sa mission particulière. Le philosophe solitaire de Königsberg avait achevé les fondements et presque l'édifice entier de son système grandiose, sans se douter que certaines conséquences qui en découlent au sujet des problèmes politiques et sociaux étaient juste alors en train d'être réalisées en fait par des gens qui ignoraient tout de sa doctrine. Si bien que, lorsque les résultats de la Révolution furent acquis, il pouvait se solidariser avec eux, tout comme s'il en avait été le législateur et que l'histoire avait obéi à ses ordres. Les philosophes français, à leur tour, croyant défendre les idées révolutionnaires, professaient des théories dont les conséquences réduisaient implicitement ces mêmes idées à l'absurde, et ils se fermaient à celles qui avaient traduit les principes de 1789 dans la langue de la raison pure. Les hommes d'action enfin, croyant donner carrière aux égoïsmes de classes et mettre à l'exécution les résultats d'un « calcul » dont les éléments étaient des intérêts particuliers, étaient, malgré eux, les « gérants de l'Esprit universel »¹, les promoteurs d'un progrès moral de l'humanité tout entière. Ainsi tous les acteurs de ce drame ressemblent aux monades sans fenêtres, qui, tout en restant chacune renfermée dans sa propre sphère et n'obéissant qu'à ses propres tendances particulières, représentent harmonieusement, bien que chacune d'une manière spécifique et inadéquate, la même réalité infinie et conspirent, le plus souvent sans s'en douter, à acheminer l'humanité, par des rapprochements progressifs, vers le bien politique suprême, la paix perpétuelle², rapprochements dont la République française, « jaillie de la source pure de la justice »³, et la philosophie de la liberté, professée par Kant, sont deux étapes décisives et symétriques sur deux chemins convergents.

Paul SCHRECKER.

1. « Geschäftsführer des Weltgeistes » (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 3. Aufl., Berlin, 1848, p. 39).
2. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, II. Teil, 3. Abschn., Beschluss.
3. *Zum ewigen Frieden*, II. Abschn., Erster Definitivartikel.



NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

A propos du sujet envisagé dans le présent numéro, la Revue a reçu, et tient à mentionner ici même, les publications suivantes :

Jean BELIN. — *La logique d'une idée-force. L'idée d'utilité sociale et la Révolution Française (1789-1792)*. Paris, Hermann, 1939. Grand in-8° de 635 p.

Jean BELIN. — *Les démarches de la pensée sociale, d'après des textes inédits de la période révolutionnaire (1789-1792)*. *Ibid.*, 43 p.



TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
E. Barker. — Edmund Burke et la Révolution Française..	1
H. Focillon. — L'Art et la Révolution.....	33
G. Friedmann. — La Révolution de 1789 et quelques courants de la pensée sociale en Russie au XIX ^e siècle.....	44
H. Gouhier. — Saint-Simon et Auguste Comte devant la Révolution Française.....	65
M. Gueroult. — Fichte et la Révolution Française.....	98
J. Hyppolite. — La signification de la Révolution Française dans la « Phénoménologie » de Hegel.....	193
J. Ray. — La Révolution Française et la pensée juridique : l'idée du règne de la loi.....	236
P. Schrecker. — Kant et la Révolution Française.....	266
A. Stern. — Hegel et les idées de 1789.....	225

