

Bernard
Demotz

Jean
Haudry

REVOLUTION CONTRE REVOLUTION



Alétheia

Porte~Glaive

CHEZ LE MEME EDITEUR

Sciences humaines

Régis Boyer, *Le Mythe viking*, Paris, 1986

Régis Boyer, *Mœurs et psychologie des anciens Islandais*, Paris, 1987

Jan de Vries, *L'Univers mental des Germains*, Paris, 1987

Littérature

Frans Gunnar Bengtsson, *Orm le Rouge*, Paris, 1986

Hans Friedrich Blunck, *La Grande traversée*, Paris, 1987

Jean-Christophe Demard, *Jicaltepec*, Paris, 1987

Ernst Jünger, *Le Boqueteau 125*, Paris, 1987

Ernst von Salomon, *Histoire proche*, Paris, 1987

René Quinton, *Maximes sur la guerre*, Paris, 1989

"Lumière du Septentrion"

La Sage de Thorir aux poules (Traduit de l'islandais par Alain Marez), Paris, 1988

La Saga des Alliés (Traduit de l'islandais par Alain Marez), Paris, 1989

Henrik Ibsen, *Les Revenants* (Traduit du norvégien par Régis Boyer), Paris, 1989

Henrik Ibsen, *Une Maison de poupée* (Traduit du norvégien par Régis Boyer), Paris, 1988

**Bernard
DEMOTZ**

**Jean
HAUDRY**

RÉVOLUTION CONTRE RÉVOLUTION

**CENTRE D'HISTOIRE
ET D'ANALYSE
POLITIQUE**

Actes du Colloque
Lyon 1989

**TRADITION
ET
MODERNITÉ**

Ouvrage publié avec le concours
de l'Université de Lyon III



Les Éditions du Porte-Glaive

10, rue Chardin
Paris 1990

© Éditions du Porte-Glaive, Paris, 1989
Couverture : œuvre d'Adolphe Wilette, *Fraternité*.
ISBN : 2-906468-17-7

Introduction

OUVERTURE DU COLLOQUE : RÉVOLUTION ET CONTRE-RÉVOLUTION

Une ouverture de colloque ne peut être qu'un vigoureux appel à la recherche. Or il reste fort à faire en l'occurrence.

1) Pour les historiens : aucun aspect de la Révolution, ni de la Contre-Révolution ne saurait être masqué ; tout doit être mis en lumière forcément pour cette fin du XVIII^e siècle. Causes, caractéristiques et conséquences sont toutes à rechercher, selon les souhaits de Chateaubriand.

Il convient aussi de connaître également les deux camps : celui des Droits de l'Homme (sans Dieu) d'un côté, celui des Droits de Dieu (et donc de l'Homme) de l'autre comme l'a suggéré Joseph de Maistre.

2) pour les médiévistes par exemple : il y a lieu de s'interroger pour savoir si les origines de la Révolution ne sont pas aussi bien médiévales qu'antiques. Voici quelques axes de recherche.

— laïcisation de l'État : dans la suite des idées de Frédéric II, l'ultragibelinisme impérial va jusque là au XIV^e siècle (cf. Marsile de Padoue et beaucoup d'autres)

— volonté des Purs de bouleverser radicalement la société. Il faudrait partir des mouvements italiens radicalisés au XIII^e

siècle, suivre l'agitation sociale urbaine et rurale vers 1380 (surtout en Angleterre) avant d'observer le rebondissement chez les Taborites de Bohême (XV^e siècle) qui veulent imposer une totale réformation politique et sociale.

— coupure du château (devenu forteresse ou résidence) de son environnement depuis le XV^e siècle.

Les origines de la Contre-Révolution ont aussi des racines médiévales.

— distinction des sphères d'action des pouvoirs spirituels et temporels (Querelle des Investitures des XI-XII^e siècles) qui n'est pas l'antichristianisme (cf. les Grands Capétiens et notamment St. Louis)

— refus de l'opposition entre la Raison (prônée par un Abélard au XII^e siècle) et la Foi (exaltée à la même époque par St. Bernard). La Foi en Dieu peut aller à la rencontre de l'intelligence (cf. St. Anselme).

— libertés qui permettent le respect de la personne humaine et des autonomies locales, confréries qui développent des fraternités concrètes et une sécurité sociale vraiment humaine. Tout cela existait déjà au Moyen Age sans nécessité de Révolution, même si la période médiévale ne connut évidemment pas que des perfections.

On peut donc explorer très loin dans le temps comme dans l'espace : alors en 1989 s'agit-il de Bicentenaire ou de Bimillénaire de la Révolution et de la Contre -Révolution ?

Bernard DEMOTZ
Lyon 19 mai 1989

Avant propos

“Révolution et contre-révolution” : pourquoi ce titre, se demandera le lecteur après avoir lu ce recueil ; car si la contre-révolution s'y montre à chaque page, où donc se cache la révolution ? Lecteur, regardez donc autour de vous : elle est partout. Là même où l'on s'attendrait le moins à la trouver, chez ceux qui furent ses premières victimes. On sait aujourd'hui qu'avant même de s'en prendre à la royauté, la révolution a tenté d'abattre l'Église ; ses héritiers ont jugé plus habile de l'infiltrer. C'est dans ce cadre que ces textes prennent leurs sens ; sinon ils ne seraient qu'une évocation de vieilles querelles sur lesquelles la page de l'histoire est tournée.

Tel est assurément le point de vue des tenants de la révolution : pour eux, le débat est clos, et, bien sûr, à l'avantage exclusif de la révolution. L'événement leur donne raison ; chacun peut s'en convaincre en lisant son journal, en écoutant la radio, sur toutes les ondes, en regardant la télévision, sur toutes les chaînes : la révolution est partout, surtout en cette année du bicentenaire, où la commémoration des faits tourne à la célébration des idéaux. Or, qu'il s'agisse des origines de la révolution, de sa nature ou de ses conséquences, les progrès de la science et de la réflexion confirment de plus en plus les thèses contre-révolutionnaires, mêmes celles qui semblaient définitivement périmées voici quelques décennies. Il paraissait

établi, conformément au dogme marxiste, que la révolution n'avait d'autre cause que des changements sociaux consécutifs à des changements économiques. Le rôle des sociétés de pensée semblait donc une invention de l'abbé Barruel. Aujourd'hui, leur rôle n'est plus contesté. Et comme les représentants qualifiés de la Franc-Maçonnerie le revendiquent, et rappellent à juste titre que la devise de la république française est initialement la leur, on voit que les points de vue sont singulièrement rapprochés : les premiers contre-révolutionnaires ne s'étaient donc pas trompés sur le rôle joué par leurs adversaires, même s'ils n'ont pas été en mesure de prouver tout ce qu'ils avançaient.

Ils ne se sont pas trompés non plus sur la nature et la portée de la révolution. Qu'ils l'aient rejetée en bloc en la considérant comme satanique, ou qu'une part de leurs critiques ait visé l'Ancien régime pour n'avoir su ni se réformer, ni se défendre, tous ont compris que la révolution représente une rupture qui a précipité le monde moderne dans la décadence. Cette idée même de décadence moderne paraissait naguère paradoxale et scandaleuse à ceux que le progrès technique hypnotisait. Mais aujourd'hui, en dépit de son accélération constante, les mentalités ont changé, sans que les thèses contre-révolutionnaires y soient pour rien. Beaucoup voient, à tort ou à raison, le monde actuel entraîné dans une spirale infernale vers son anéantissement. Le catastrophisme n'est plus, tant s'en faut, l'apanage de la contre-révolution. Quoiqu'il en soit de l'avenir, les catastrophes déjà provoquées par les émules des grands ancêtres au nom des idéaux révolutionnaires justifient amplement les condamnations portées sur la révolution française, que Lénine prenait comme modèle. Modèle qu'il a certes perfectionné, faisant passer le terrorisme de l'artisanat au stade industriel. Mais la continuité est patente.

Comme les massacres révolutionnaires, comme le génocide vendéen, tous ces crimes ont été commis au nom des "Droits de l'Homme", la subtile imposture du monde moderne. C'est un mérite des premiers contre-révolutionnaires de l'avoir dénoncée

avant même que ses effets se soient manifestés, et à une époque où l'état des connaissances ne permettait pas d'en faire une critique scientifique. Comme ces principes correspondaient en gros à des comportements sociaux en usage dans une partie de l'Europe Occidentale, en Grande-Bretagne notamment, ils semblaient naturels, et par conséquent universels, aux esprits éclairés. Le développement des sciences sociales nous permet aujourd'hui de constater qu'ils ne le sont pas ; d'où la question : faut-il rejeter de l'humanité comme criminels et comme infra-humains les millénaires qui les ont ignorés, les peuples qui, aujourd'hui encore, les refusent ? En dépit du consensus officiel et médiatique sur ces vaches sacrées de la modernité, le débat est ouvert. Les contre-révolutionnaires ont leur mot à dire, car ils sont les premiers à avoir vu clair en la matière. Issus en grande partie des libertés traditionnelles du monde germanique, les "Droits de l'Homme et du citoyen" auxquels on avait logiquement pensé, un moment, adjoindre la mention de ses devoirs, se sont réduits à ce qu'on entend aujourd'hui par "Droits de l'Homme", c'est-à-dire les droits de l'individu, devenant ainsi un facteur de dissolution de toutes les communautés naturelles, et notamment de la nation. La révolution s'est faite au cri de "Vive la nation !" : on mesure le chemin parcouru.

Le débat reste donc ouvert. En organisant ce colloque, en publiant ces pages, l'intention n'est pas de faire l'archéologie de conceptions dépassées, mais de faire entendre des voix toujours vivantes, même si tout à été fait pour les étouffer.

Jean HAUDRY

Chapitre Premier

Jean Vaquié

LES MANIFESTES ROSICRUCIENS

L'adjectif "rosicrucien" qualifie tout ce qui concerne la *Rose-Croix*. Et le substantif "rosicrucianisme" désigne la doctrine en usage dans la Rose-Croix. Mais qu'est-ce donc que cette mystérieuse et fameuse Rose-Croix ?

Si l'on s'en tient à la simple emblématique, la Rose-Croix est l'association d'une rose et d'une croix. C'est une rose placée au centre d'une croix, originellement au centre d'une croix latine, par la suite au centre de toutes sortes de signes cruciformes.

Quoi de plus chrétien que la rose et que la croix ? La rose est l'un des emblèmes de la Mère de Dieu, laquelle, dans les litanies qui lui sont consacrées, est saluée du nom de "Rose Mystique", avec le sens, simple et évident, de beauté cachée.

Les éléments constitutifs de l'emblème rosicrucien sont donc d'origine chrétienne, cela ne fait aucun doute. Mais c'est l'association de ces deux éléments constitutifs qui a donné lieu à une nouvelle convention. Nouvelle convention qui est beaucoup moins chrétienne que les éléments constitutifs pris isolément. Or, de fait, la rose et la croix associées recouvrent toujours une intention de *détournement* du christianisme institutionnel.

Historiquement la "rose-croix" a été choisie comme pavillon par une société de pensée dont nous allons voir les premières manifestation et dont le dynamisme est tout entier dirigé vers la réformation *universelle*, c'est à dire dans le sens

du renversement des institutions historiques chrétiennes et dans le sens de leur remplacement par autre chose. Autre chose qu'il s'agit précisément d'élaborer. Le pavillon rosicrucien est chrétien dans ses apparences, mais la marchandise qu'il couvre ne l'est pas.

Trois coups de clairons teutoniques ont brusquement annoncé, dans les premières années du XVII^e siècle, l'existence, que l'on soupçonnait vaguement d'ailleurs, de la *Fraternité de la Rose-Croix*. Ces trois coups de clairons, ce sont les trois Manifestes rosicruciens que nous allons étudier maintenant.

Et s'ils prennent place dans notre enquête sur les doctrines révolutionnaires, c'est précisément parce qu'ils ont inauguré, sur un certain plan tout au moins, la phase de la *réformation politique*.

La "Réformation" luthérienne avait été surtout religieuse. La "Réformation Universelle" qu'entreprennent bruyamment les frères de la Rose-Croix s'étend à la philosophie, à la science et à la politique des États. Examinons tout cela.

Quels sont donc ces trois *manifestes* dont le ton fut si tonitruant ? Le premier s'intitule la *Fama Fraternitatis* et date de 1614. Le second est la *Confessio Fraternitatis* et il a été publié l'année suivante, 1615. Le troisième a pour titre *Les Noces Chymiques* de *Christian Rosenkreutz*, édité en 1616.

Pour situer dans le temps les Manifestes rosicruciens, il faut se souvenir qu'à l'époque de leur publication (1614-1616), Luther était un homme du passé récent, mort en 1546 voilà 70 ans, tandis que Cromwel était un homme de l'avenir donc un homme encore inconnu, sa république devant dater de 1653, c'est à dire 37 ans plus tard.

Voilà l'encadrement chronologique et événementiel des Manifestes que nous avons maintenant à analyser, sans plus tarder.

La *fama fraternitatis* d'abord, puisque c'est le premier en date. Nous sommes donc en 1614 dans le Wurtemberg, c'est-à-dire entre la province de Bade, qui couvre la Forêt-Noire, et le Royaume de Bavière. Et nous sommes à l'Université de Tübingen.

Sur certaines éditions, le titre du premier Manifeste est gravé dans un médaillon entouré de guirlandes à la manière du XVII^e siècle commençant : *fama fraternitatis ou confrérie du très louable ordre de la Rose-Croix*. 1614. Il n'y a ni nom d'éditeur, ni nom de ville d'origine. Simplement la mention Wurtemberg.

Et il n'y a pas non plus de nom d'auteur. Mais, mis à part quelques suppositions qui furent rapidement abandonnées, on soupçonna unanimement Valentin Andrea d'être le rédacteur de la *Fama*. Ce *Valentin Andrea* était un jeune pasteur luthérien de moins de trente ans, très connu par ailleurs, parce que très dynamique, très remuant et même très aventureux.

Fama est un mot latin qui signifie renommée, gloire. Le ton est emphatique, dès le titre et il va le rester jusqu'à la fin. Le document se donne comme une déclaration solennelle qui s'adresse aux Princes et aux autorités de la science : "Nous, frères de la Fraternité de la Rose-Croix, dispensons notre salut, notre amour et nos prières aux *régents*, aux *ordres*, aux hommes savants et à tout homme qui lit notre écho dans une intention chrétienne."

On va en effet nous exposer une certaine forme du Christianisme. Mais ce sera un christianisme libre, un christianisme insatisfait et frondeur. Bref, ce sera un christianisme révolutionnaire.

Le texte retrace les circonstances qui justifient cette solennelle déclaration : "Dieu a présentement favorisé la naissance d'esprits hautement éclairés qui ont pour mission de rétablir dans ses droits l'art (nous dirions la culture, la civilisation) en partie souillé et imparfait, afin que l'homme

achève de comprendre à la fois la noblesse et la magnificence qui sont les siennes et sa condition de *microcosme*, et encore la profondeur de ses possibilités dans la pénétration de sa propre nature”.

La *Fama* nous annonce donc une réforme de la philosophie qui va enfin nous aider à comprendre notre état et notre statut d'être humain, état et statut dont l'intelligence profonde nous échappe jusqu'à présent. Et le texte continue : “Or Dieu a gratifié notre siècle par une *foule de révélation*, par le livre de la nature et par la règle de tous les arts”. Autrement dit, le progrès qui c'est récemment manifesté dans toutes les sciences annonce une rénovation complète de la civilisation.

Voici maintenant la présentation du génial philosophe qui est le fondateur de *l'ordre de la Rose-Croix* au nom duquel la déclaration est faite : “Aussi a pris naissance le projet d'une *réformation universelle* auquel notre défunt Père *Christian Rosenkreutz*, esprit religieux et hautement illuminé, Allemand, chef et fondateur de notre Fraternité, a consacré de grands et longs efforts.”

Et la déclaration préliminaire se termine par des considérations un peu alambiquées que l'on peut résumer ainsi : il n'est plus temps de s'en tenir aux anciens dogmes, il faut au contraire réviser ses connaissances, pour repartir sur des bases nouvelles.

Nous tenons là la quintessence de l'intention qui va être développée par la suite : une *réformation universelle* qui sera le prolongement de la réformation plus proprement religieuse de Luther. Ce sera une réformation de la science et de la philosophie puisque la *Fama* s'adresse aux notoriétés intellectuelles (“les ordres”). Et ce sera aussi une réformation de la politique des États puisque ce même document s'adresse aux “régents”, c'est-à-dire aux Princes.

Nous en avons fini avec les considérations préliminaires, avec les “généralités”. Elles sont relativement courtes mais elles condensent bien les intentions de l'auteur.

Après cela, tout le reste de ce premier “manifeste” va être consacré à la *biographie* du fondateur de la Fraternité de la Rose-Croix, Christian Rosenkreutz.

On ne tarde pas à se convaincre que ce Christian Rosenkreutz est un personnage mythique. Mais c'est aussi un personnage typique. Il présente tous les traits communs à ces illuminés *gyrovagues* qui, à la fin du moyen-âge, se mêlant aux étudiants sérieux, sillonnèrent la Chrétienté et pègrinèrent d'Université en Université, soit pour écouter des cours, soit pour en donner eux-mêmes. Un des modèles les plus accomplis de cette sorte de personnages est incontestablement *paracelse* que précisément Valentin Andrea, l'auteur de la *Fama*, prend explicitement comme exemple.

Paracelse est un médecin et un alchimiste Suisse qui a réellement existé. Il a vécu au début du XVI^e siècle, de 1493 à 1541, donc 73 ans avant la publication de la *Fama*. Nous allons le retrouver tout à l'heure, mais écoutons Valentin Andrea nous raconter la vie mythique et typique de Christian Rosenkreutz.

Entrons donc dans la “Chanson de geste rosicrucienne” qui va nous rappeler, sous bien des rapports, les Romans et les Poèmes du cycle du Graal ; elle nous rappellera surtout, évidemment, les romans graaliens de la deuxième génération, non pas ceux de Chrétien de Troyes dans lesquels l'inspiration chrétienne est encore prédominante, mais ceux de Wolfram von Eschenbach où c'est l'influence arabe qui l'emporte.

Christian Rosenkreutz serait né en 1378. Ses parents, nobles et pauvres, comme il se doit, le confient à des religieux qui lui dispensent une instruction soignée, lui apprenant le latin et le grec. Il est bien évident que cet enfant prédestiné se montre d'une extrême précocité. Il est difficile qu'il en soit autrement. Dès que ses forces le lui permettent, il part en pèlerinage au *saint sépulcre*, accompagné par un des religieux du collège où il a été élevé.

Mais voilà qu'à l'escale de Chypre, le religieux accompagnateur tombe malade et meurt. Les liens que rattachent le

jeune homme à la religion institutionnelle viennent de se rompre. Christian Rosenkreutz, qui a atteint sa pleine maturité intellectuelle et qui n'a plus besoin de son mentor, continue seul son pèlerinage.

Cependant, au lieu d'aller directement à Jérusalem, il marque un long arrêt dans une ville de *Turquie* où il gagne sa vie en exerçant la médecine, malgré son jeune âge, que Valentin Andrea semble avoir un peu oublié.

C'est dans cette ville de Turquie qu'il entend parler, pour la première fois, des *sages de damcar* et des révélations qui leur ont été faites sur la nature toute entière. Voilà donc des "Sages", notons le en passant, qui reçoivent des *révélations*, non plus sur les choses surnaturelles, comme les saints du christianisme, mais sur les choses de la *nature*. Ne soyons pas trop regardants sur l'origine de ces "révélations".

Il n'en faut pas plus à Christian Rosenkreutz pour se détourner de son pèlerinage au Saint Sépulcre. Il prend une bifurcation tout à fait symptomatique de l'état d'esprit qui va désormais le régir : il part pour la ville de *Damcar* et on ne nous reparlera plus du Saint Sépulcre.

Quelle est donc cette ville de Damcar ? S'agit-il de Damas ou de Damiette ? On ne sait. On nous dit seulement qu'elle est située en Arabie, une Arabie romanesque où la précision géographique ne s'impose pas.

A Damcar, Rosenkreutz entre en conférence avec les sages dont il a tellement entendu parler. Ceux-ci lui donnent à lire un livre étonnant qui est pour lui une véritable révélation : le *Liber Mundi*.

Ce *Liber Mundi* existe réellement. C'est un ouvrage occultiste arabe du XIV^e siècle. On y traite du symbolisme naturel, c'est-à-dire des correspondances entre l'homme microcosme et l'univers macrocosme.

Rosenkreutz traduit en latin le *Liber Mundi* et il le conserve dorénavant dans ses bagages. Car il part maintenant pour l'Égypte qui manque encore à sa formation.

La *Fama* ne s'étend pas sur ce que fit Rosenkreutz en Égypte et sur ce qu'il y apprit. De l'Égypte il passe au Maroc. L'étape du Maroc va être la plus importante de son pèlerinage détourné.

A Fez il est émerveillé par le niveau intellectuel des savants arabes et plus encore par leur organisation. Songez que tous les ans, à Fez, se tient une grande assemblée des sages venus de tous les pays musulmans. Ils se réunissent pour confronter leurs acquisitions de l'année sur les mathématiques, la physique et la magie. Christian Rosenkreutz séjourne deux ans à Fez et il y apprend beaucoup.

Il passe ensuite en Espagne, avec dans ses bagages, accompagnant le *Liber Mundi* traduit en latin qui le suit depuis Damcar, une multitude d'objets précieux ramenés de Turquie, d'Arabie, d'Égypte et du Maroc.

Installé en Espagne, il se met en devoir de répandre son expérience, ses connaissances et sa philosophie. Il écrit à tous les "savants", non seulement d'Espagne, mais de toute la Chrétienté. Il rédige à leur intention "une *axiomatique* nouvelle qui permet de résoudre absolument tous les problèmes". Le texte de la *Fama* n'en dit pas plus et ne cite aucune des phrases de cette axiomatique. S'agit-il d'une systématisation de la méthode expérimentale ? On ne sait.

Malheureusement les savants chrétiens ne sont pas mûrs pour un enseignement si élevé. Ils se donnent la peine de répondre aux lettres de Rosenkreutz, bien sûr, mais c'est pour lui faire savoir qu'ils trouvent son axiomatique ridicule.

Devant cette incompréhension générale, Christian Rosenkreutz conclut à la nécessité : "de fonder en Europe une *société* qui possédât assez d'or et de pierres précieuses pour en faire le prêt aux Rois à des conditions intéressantes. Société qui se chargeât également de l'éducation des Princes. Société encore qui sût tout ce que Dieu a accordé aux hommes de savoir, afin que l'on pût, comme les païens à leurs idoles, s'adresser à elle en cas de nécessité !"

En somme Rosenkreutz, ou plutôt Valentin Andrea, le véritable auteur de la *Fama fraternitatis*, rêve d'une *académie*

permanente, d'une société de pensée qui éduquerait les Princes et règnerait, par son organisation, sur les consciences et sur les esprits.

Ici le texte de la *Fama* interrompt la biographie de Christian Rosenkreutz pour se livrer à des considérations générales, fort intéressantes d'ailleurs puisqu'elles nous livrent les doctrines de Valentin Andrea.

Nous apprenons qu'au temps de Christian Rosenkreutz (ce qui nous ramène au dernier quart du XIV^e siècle) : "le monde était déjà gravide d'un grand bouleversement... et ce monde engendrait déjà des héros inépuisables et glorieux qui faisaient éclater les ténèbres de la barbarie... Ces héros constituaient la pointe du *triangle de feu* dont l'éclat de flamme ne cesse d'augmenter et qui allumera, sans aucun doute, le dernier incendie qui embrasera le monde".

Comme exemple de ces "héros inépuisables et glorieux", la *Fama* cite évidemment *paracelse*, l'un des grands prototypes du "sage", et ajoute aussitôt : "Certes Paracelse n'a pas adhéré à notre Fraternité. Mais il était un lecteur assidu du *Liber Mundi*..."

Cette digression dans l'ordre de la philosophie de l'histoire étant terminée, la *Fama* reprend la biographie romanesque de Christian Rosenkreutz.

Nous l'avons quitté en Espagne au moment de ses appels infructueux aux savants d'Europe. Il ne va pas rester en Espagne, si loin de tout.

Il revient dans son pays, en Allemagne, fort de ses connaissances philosophiques et en particulier de ses connaissances en alchimie spirituelle, bien que nourrissant une forte animosité à l'égard des alchimistes opératifs qu'il considère comme des charlatans.

En Allemagne, il se fait construire une *vaste demeure confortable* où il se met à "méditer sur ses voyages et sa philosophie pour en constituer un mémorial précis". C'est dans cette demeure confortable qu'il construit beaucoup de *beaux instruments* dont la plupart sont aujourd'hui perdus malheureusement.

Puis il commença le *recrutement* de la Fraternité dont il avait senti la nécessité quand il était en Espagne, en vue de la *grande mutation universelle*. Le texte de la *Fama* donne par leurs initiales les noms des trois premiers frères de la Rose-Croix. Ces trois groupes d'initiales ont donné lieu à des suppositions nombreuses entre lesquelles nous n'avons pas à choisir. Peu importe qui furent les premiers frères de la Rose-Croix. Ce qui est certain, selon la *Fama*, c'est que Rosenkreutz leur fit contracter un *engagement suprême* à son égard, un engagement de fidélité, de diligence et de silence.

La Fraternité rosicrucienne vivait des soins que les frères dispensaient aux malades. Mais les malades devenaient trop nombreux. Il fallut recruter huit nouveaux membres. C'est alors seulement que l'on rédigea la règle de la Confrérie.

Voici les principaux articles : Interdiction d'exercer une profession autre que de guérir les malades ; interdiction de porter un habit spécial ; obligation de se réunir chaque année dans la maison des fondateurs appelée dès lors la "Maison de l'Esprit" ; la confrérie doit rester ignorée pendant deux siècles ; obligation de se choisir un successeur.

Intervient alors la cérémonie de la dispersion solennelle des frères de la Rose-Croix. Chacun partit dans la contrée qui lui avait été assignée afin de travailler séparément à la *grande réformation universelle*, en jouant le rôle de levain clairsemé dans la pâte.

Ceux qui publièrent, en 1614, la *Fama Fraternitatis* déclarèrent avoir appartenu à la troisième cooptation.

Le texte comporte alors cette étonnante déclaration où l'on sent la plume du fougueux pasteur luthérien Valentin Andrea : "Sans mettre en doute les remarquables progrès que le monde a réalisés en l'espace d'un siècle, nous avons cependant la conviction de *l'immutabilité de notre axiomatique* jusqu'au Jugement dernier... Nous avons la certitude que nos pères, s'ils avaient profité de cette vive lumière qui nous baigne aujourd'hui, auraient eu plus de facilité pour *taner le cuir du pape et de mahomet*, au lieu de ne recourir qu'à des soupirs"

Étonnante déclaration en effet sous bien des rapports, en

particulier parce qu'elle constitue une véritable manifestation d'*illumineisme* : "Si nos pères avaient profité de cette vive lumière qui nous baigne aujourd'hui..."

La *Fama* nous réserverait encore un épisode haut en couleur : la *découverte du tombeau* de Christian Rosenkreutz. Mais nous n'avons pas le temps de nous y attarder. Il faut en finir avec ce premier Manifeste.

La *Fama* est incontestablement un appel au *recrutement* : "Bien que nous n'ayons actuellement indiqué ni notre nom (d'auteur), ni emplacement de notre assemblée, il est certain que les avis de tous nous parviendront." Ce qui veut dire que toutes les précautions sont prises pour que les "savants" qui sont intéressés, puissent prendre contact avec les frères de la Rose-Croix.

Mais la Fraternité n'a pas pour autant le désir de devenir une association publique. Elle entend rester cachée. Elle veut rester une société secrète. C'est tout au moins ce qu'affirment, avec une certaine grandiloquence, les trois dernières lignes de ce premier Manifeste : "Il faut bien que notre demeure, quand bien même 100 000 hommes aient pû la contempler, reste intacte pour l'éternité au yeux du monde impie, à l'ombre de tes ailes, ô Jéhovah."

*

* *

Le second Manifeste rosicrucien est la "*Confessio Fraternitatis*" dont voici le titre complet : "*Confessio Fraternitatis* ou *Confession de l'Insigne Confrérie du Très-Honoré Rose-Croix à l'Adresse des Hommes de Science de l'Europe*. 1615."

Il n'y a là, non plus, ni nom d'éditeur, ni nom d'auteur. Mais on attribue couramment ce second texte au même rédacteur que le premier c'est-à-dire à Valentin Andrea.

C'est un document très court. Il ne comporte que quatorze petits chapitres de 15 à 20 lignes chacun. C'est une suite de

déclarations de principes entre lesquelles on a du mal à choisir les plus caractéristiques. Nous ne pouvons pas tout citer. Notre sélection sera forcément arbitraire.

Du chapitre premier nous retiendrons seulement la notion du "nouveau matin" qui se prépare : "En ce jour le monde est sur le point d'atteindre l'état de son repos, avant de se hâter vers un *autre matin*, après l'achèvement de sa période et de son cycle."

Le chapitre II se résume ainsi : La philosophie ancienne (scolastique) est malade. A sa suite, le monde est malade. Mais la rénovation universelle est imminente.

Le chapitre III invite les savants à venir goûter, dans la Confrérie, "les merveilles du sixième temps".

Du chapitre quatrième on peut extraire ceci : "...nous allons démanteler et abandonner le vieil édifice disgracieux... nous allons construire un nouveau château et une nouvelle forteresse à la Vérité. C'est aux Rose-Croix qu'est réservé l'allumage du *sixième candélabre*."

Le chapitre cinquième serait à citer entièrement. Retirons-en seulement cette phrase sibylline : "...nous sommes chargés d'organiser en Europe le gouvernement. Nous en possédons une description établie par notre Père Christian. Cela, après que se soit réalisé et accompli ce qui doit antérieurement arriver. A savoir quand les prédictions, murmurées par bribes, d'un avenir que l'on présage à l'aide des symboles secrets, auront rempli la terre entière".

Faut-il voir là l'évocation d'un plan révolutionnaire par étapes successives ? Ou bien s'agit-il seulement d'une rodомontage ? Le symptôme est un peu trop mince pour que l'on puisse en décider.

Le chapitre VI se résume en ceci : que l'on n'essaye pas de nous infiltrer, on n'y parviendra pas.

Chapitre VII : la réformation prochaine sera la réouverture du paradis terrestre.

Le chapitre huitième fait état de l'apparition d'astres inconnus dans certaines constellations. Ils annoncent la proximité de la rénovation.

Le chapitre neuvième annonce la mise au point par les frères d'une écriture magique et d'une nouvelle langue.

Le chapitre X est l'apologie de la Bible que tous sont invités à appliquer à la lettre.

Le onzième chapitre rectifie le jugement trop sévère porté par la *Fama* sur les alchimistes.

Le chapitre douzième, en sens contraire, met en garde contre les charlatans.

Le treizième chapitre est celui de la cordialité tudesque et würtembergeoise : "Qu'en dites-vous, bonnes gens, comment vous sentez-vous maintenant que vous comprenez et que vous savez que nous proclamons le Christ en toute innocence, que nous condamnons le Pape, que nous menons une existence de chrétiens... Ne pensez-vous pas vous initier enfin à nos côtés, compte tenu non seulement de vos dons intérieurs mais aussi de votre expérience du Verbe de Dieu".

Quatorzième et dernier chapitre : La Fraternité restera secrète. Elle ne se révélera pas à l'extérieur tant qu'un décret divin particulier ne l'y aura pas expressément invité.

Ainsi se termine la "*Confessio Fraternitatis*", texte beaucoup moins romanesque et moins pittoresque que la *Fama*, mais beaucoup plus révélateur quant à l'esprit et à l'organisation de la Confrérie rosicrucienne.

Le troisième Manifeste rosicrucien s'intitule, en allemand : *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz anno 1459*. L'ouvrage est édité, non plus dans le Wurtemberg, mais à Strasbourg en 1616. Il est censé être écrit par Rosenkreutz lui-même.

Ce troisième Manifeste est-il encore de la plume de Valentin

Andrea ? C'est moins certain que pour les deux premiers. Ce texte est un roman à la fois chevaleresque et alchimique. Il est on s'en doute, éminemment *allégorique*. Christian Rosenkreutz, qui se met en scène lui-même, se donne parfois les traits de Perceval dans les romans du Graal.

D'une façon générale, la ressemblance des "Noces Chymiques" avec les romans du Graal deuxième manière est notable et l'on peut s'étonner qu'elle n'ait pas été mise plus souvent en évidence.

Le roman de ces "Noces" se déroule en sept jours. Nous n'avons pas le temps de nous attarder sur chacune de ces sept phases. Nous ne résumerons que les épisodes les plus importants.

Le "premier jour" raconte l'*invitation* aux Noces. Nous sommes à la veille de Pâques. Rosenkreutz est assis à une table et il médite. Il médite sur des mystères "dont quelques-uns lui ont été révélés par le *maître des lumières*". Soudain, une terrible tempête s'élève au milieu de laquelle apparaît une "gloieuse vision".

Un personnage magnifique se montre, portant des vêtements bleu-ciel et étincelant de lumière. Dans sa main droite il porte une *trompette d'or* sur laquelle est écrit le nom de Christian Rosenkreutz. Dans l'autre main, il porte un *paquet des lettres* qu'il va distribuant dans le monde entier. C'est l'invitation aux "Noces Royales". Rosenkreutz reçoit la sienne. Il peut y lire : "Dirige-toi vers la montagne où trois Temples se dressent avec majesté. Là où tout est visible, du commencement à la fin." Rosenkreutz s'habille alors de blanc, il épingle sur son épaule un ruban rouge en forme de croix et il pique quatre roses rouges sur son chapeau.

Le deuxième jour est consacré à l'arrivée au château et à la prise de contact avec les autres invités. Les allégories sont nombreuses mais nous n'avons pas le temps de nous y attarder.

Le troisième jour est celui du *banquet*. Sur des tables revêtues de nappes en velours rouge à franges d'or, des pages offrent aux convives des bijoux : les uns sont des "Toisons d'Or" et les autres des "Lions Volants".

Le quatrième jour est celui de la *représentation théâtrale*. Le public se tient "entre les colonnes", car deux colonnes délimitent l'assistance. Le drame se déroule sur le rivage de la mer. Le flot apporte une caisse qui contient un enfant accompagné d'une lettre. Le pays de l'enfant a été envahi par les Maures. On a voulu sauver l'enfant. Mais le Roi des Maures le poursuit. Le voilà qui apparaît. Cependant, l'enfant s'est transformé en une jeune femme que le Roi Maure veut saisir. Le fils du Roi du rivage intervient et la sauve. On les fiance.

Le cinquième jour est celui de l'exploration de la *crypte*. Rosenkreutz y découvre des inscriptions étranges, toutes remplies d'allusions alchimiques.

Le sixième jour est consacré "au dur travail des fourneaux". Les alchimistes réussissent à *créer la vie* sous la forme d'un phénix.

Le septième et dernier jour est le plus important. Les invités aux Noces montent dans 12 bateaux dont les pavillons représentent les 12 signes du Zodiaque. Une demoiselle d'honneur vient les informer qu'ils sont tous créés "Chevalier de la *Pierre d'or*". Après une promenade en mer, ils se forment un cortège pour une somptueuse procession. Un page lit les règles de "l'Ordre de la Pierre d'Or". Elle comporte cinq articles parmi lesquels certains ressemblent singulièrement à ceux de la Constitution d'Anderson (1717) qui forme la Charte de la Franc-Maçonnerie. Nous n'avons pas le temps de nous livrer à une comparaison, mais elle serait très instructive. La journée se termine par une *intrônisation à la chevalerie* (à noter que le texte ne comporte pas le terme d'adoubement, ni celui d'initiation).

Rosenkreutz suspend la "Toison d'Or" à son chapeau avec cette inscription : "*Summa Scientia Nihil Scire*". Le sommet de la science est de ne rien savoir. Devise qui résume la règle contemplative des "Mystiques Rhénans", appelée aussi la *docte ignorance*.

Ainsi se termine le troisième et dernier Manifeste rosicrucien : "*Les Noces Chymiques de Christian Rosenkreutz*".

Mais finalement point de Noces, point de mariage. A peine de vagues fiançailles esquissées sur le bord de la mer à la fin du quatrième jour. A tel point que l'on se demande si, d'allégories en allégories, les "noces chymiques" auxquelles nous avons été conviées ne sont pas tout simplement la hiérogamie du Créateur avec la créature dans le meilleur style alchimique.

*
* *

Pris dans leur ensemble, les Manifestes rosicruciens sont un appel à la Réformation Universelle sur les ruines de l'ordre chrétien. A un certain moment, nous avons même vu apparaître, en feu-follet, comme la lueur du "Grand Soir".

Ces trois coups de clairon ont suivis un silence hermétique ("silentium post clamorem" disait-on alors en Wurtemberg). Mais il est bien évident qu'ils avaient été précédé par une longue préparation, une longue incubation. La Fraternité de la Rose-Croix a eu sa préhistoire.

Quant à l'influence postérieure de ces trois manifestes, elle a été considérable et cela surtout en Angleterre. Ce sont les frères de la Rose-Croix qui sont allés parasiter les dernières loges opératives d'Angleterre et d'Écosse et qui les ont transformées en loges dites spéculatives. Le rosicrucianisme est une des sources les plus certaines de la maçonnerie moderne en même temps que de l'idéologie révolutionnaire.

Chapitre II

Bernadette Miglietti

PHILOSOPHISME ET CATHOLICISME

A ceux qui s'obstinent et s'entêtent à qualifier la Révolution d'inévitable, voire de spontanée, nous conseillons un simple retour au bon sens, ce qui n'est pas toujours facile... Comment des systèmes en place depuis des siècles, que ce soit en politique ou en religion, auraient-ils pu s'écrouler en un laps de temps si court, à peine une cinquantaine d'années ?

Avant toute révolution à la lettre, en l'occurrence celle de 1789, il y a celle qui se produit dans les esprits. Ce fût le rôle des "nouveaux Philosophes".

En sabrant le catholicisme, ils réussissent à saper les fondements de la France monarchique.

Seul l'aspect religieux retiendra ici notre attention. Nous esquisserons le contexte des années 1750, la technique des philosophes et la réaction du clergé.

Le contexte des années 1750.

Il n'est pas simple. Il faut en fait remonter aux dernières années du règne de Louis XIV. On sait que de 1680 à 1715 environ, la conscience européenne, et surtout française, a subi une crise profonde. Paul Hazard l'analyse dans son ouvrage, *La crise de la conscience européenne*, un grand classique,

comme étant à la fois crise de maturité, de doute, et d'enthousiasme, qui apporta effectivement le désarroi.

Sur le plan *religieux*, cela prend la forme d'une vague déferlante de scepticisme, fruit de la libre pensée — laquelle est protestante, anglicane ou même catholique, mais surtout anglaise — et des libertins, ceux qui faisaient déjà frémir Bossuet. On va jusqu'à discuter les fondements même de toute religion...

En outre, l'Église vit encore sur sa lancée ; rappelons le siècle brillant qu'était le précédent, le "siècle des saints". Elle se sent forte sans l'être, et commence une lente et sûre désagrégation : la foi est de moins en moins vécue de l'intérieur.

"Un bruit sourd d'impiété vient frapper nos oreilles, et nous en avons le cœur déchiré. Prodige réservé à nos jours ! L'instruction augmente et la foi diminue. La parole de Dieu, autrefois si féconde, deviendrait stérile, si l'impiété l'osait. (...) De tous les vices, on ne craint plus que le scandale. Que dis-je ! Le scandale même est au comble, car l'incrédulité quoique timide n'est pas muette."

Voilà ce qu'écrivait déjà Fénelon à la veille de la révocation de l'Édit de Nantes.

A cela s'ajoute une forte *décadence morale*, dont témoignent les épistoliers et les auteurs de mémoires contemporains. Les mœurs de l'aristocratie de la première moitié du XVIII^e siècle sont tout à fait corrompues.

Quelques lignes de la princesse Palatine :

"Rien de pareil ne s'est vu à ce qu'est la jeunesse d'à présent. Les cheveux s'en dressent sur la tête." (mars 1718)

"On ne sait plus en France ce qu'est une vie régulière, et tout va à la débandade." (septembre 1720)

“Les gens de qualité sont, en ce temps, beaucoup plus corrompus que les gens du commun... C'est pure débauche, et il n'y a plus de honte nulle part...” (février 1721)

Pourtant, si cette corruption existe chez les gens de qualité, elle n'a pas atteint la masse de la population. Voici le témoignage, bref et significatif, d'un curé au long ministère :

“Etes-vous persuadés que, dans un siècle aussi corrompu que le nôtre, nous soyons au dépourvu du côté des vertus chrétiennes ? Je voudrais... que vous fussiez engagé dans le ministère, vous verriez par vous-même des vertus cachées, désintéressées, et éclairées”.¹

Ce serait une grossière erreur en effet d'attribuer l'incrédulité, ou même l'indifférence à la masse de la population française. L'incrédulité et l'impiété ne touchent qu'une partie de la classe dirigeante. L'homme de la seconde moitié du XVIII^e siècle en France évolue dans un monde chrétien. Angelus, tocsin et glas rythment la vie quotidienne, et l'on reste attaché aux pratiques religieuses. Le catholicisme n'est pas délaissé, tout au moins dans la pratique de ses rites sociaux, et nous allons voir comment les philosophes exploitèrent cela...

Donc, en amont, les attaques du scepticisme et la décadence des mœurs, même si cela ne concerne qu'une partie de la population provient tout de même de l'élite. Or vers la moitié du siècle, on assiste à la multiplication de ces personnages étranges que l'on nomme “Philosophes”, nom tout d'abord polémique, puis péjoratif, et enfin synonyme de propagateurs des Lumières, “Phares des Lumières”. Qui sont-ils ?

Les représentants de la Pensée, à la fois philosophes et savants. Ils sont curieux, rarement profonds, ils s'entichent de science, ce sont des touche-à-tout mais ils se disent dispensateurs des Lumières, “prêtres de la Raison”, et cette raison, unique mesure de toute chose, va entraîner une rupture avec la foi.

Les philosophes sont aussi de grands sceptiques et ils apparaissent rapidement à l'Église comme des êtres dangereux car ils veulent faire table rase du passé et des idées reçues.

C'est après 1750 que la philosophie est à son apogée. Nous avons tous appris sur les bancs de l'école les méfaits ou les bienfaits de Voltaire, Rousseau, Diderot. Quarante ans plus tard, c'est la Révolution française. Comment cela a-t-il pu se passer, et si vite ?

On ne doit jamais séparer l'histoire des idées de la production littéraire et philosophique. Ici, il faut très exactement étudier l'*incarnation des idées*.

A partir de 1750 en effet, la France est un terrain d'élection pour les pensées nouvelles, leur creuset et leur ferment. Tout en France est prétexte à penser, ce que corrobore au reste la multiplication, le foisonnement des clubs, des salons et des sociétés de pensée. En outre, sans eux, la Philosophie n'aurait sans doute pas eu la même influence ni la même coloration. 1750 est donc une date clé à plusieurs égards :

— le milieu du siècle est marqué par l'épanouissement des Lumières, dont la parution de l'*Encyclopédie* reste un symbole, tout comme le nom de Monsieur de Voltaire.

— Un événement de l'hiver 1751 secoue aussi les opinions : la thèse du jeune abbé de Pradès.

“Depuis ce temps, l'impiété a marché, tête levée, et ses partisans n'ont point rougi de signer leur honte avec leurs blasphèmes”, écrit Feller dans son *Dictionnaire Historique*.

Cette thèse est finalement condamnée mais déclenche de violentes polémiques.

De tous bords, le terrain est favorable :

— sur le plan religieux, rien de très solide ; on se rappelle l'ampleur et la force de la crise janséniste toute proche ; en

outre, les premières réactions de l'Église aux idées philosophiques enveniment le trop fameux paradoxe chrétien du conflit entre changement et tradition...

— sur le plan moral, une décadence qui ne pouvait que croître.

— sur le plan *Littéraire* et intellectuel, un grand avènement, le "philosophisme", qui fait table rase du passé...

Sans étudier les idées elles-mêmes, voyons les moyens utilisés par les philosophes pour gagner tous les suffrages...

La technique des philosophes.

Elle est simple, mais efficace.

Nous avons déjà évoqué l'influence des salons et des clubs de pensée qui ne touchaient qu'une partie de la population, mais l'élite de cette population.

Or il s'agit de toucher la France entière, le peuple même.

Ébranler la société dans sa totalité pour obtenir les craquements décisifs au moment voulu.

La haute société est suffisamment décadente. Comment atteindre le peuple ?

Après 1750 les idées philosophiques pénètrent le fonds des cultures et des mentalités. Les circonstances favorisent l'accueil et le développement des idées nouvelles parmi les populations les plus diverses.

— De prime abord, le *livre* semble l'outil de base. Ce n'est pas faux mais il reste, au XVIII^e, tout à fait insuffisant à la diffusion des idées. La province lit peu et les livres ne sont pas bon marché. Cependant la censure provoque une diffusion clandestine qui accentue l'intérêt et la vente de certains ouvrages. D'ailleurs rien n'a été plus utile aux Philosophes que de les censurer et de les représenter comme des calomniés et des persécutés. Aujourd'hui encore ce procédé médiatique

élémentaire assure à tout coup la victoire. Voltaire, le "patriarche des Philosophes", nous fournit un excellent exemple ; voici ce qu'en dit Coulanges dans son livre *La chaire française au XVIII^e siècle*.²

"Il a toujours rempli l'univers du bruit de ses plaintes. Comment se pouvait-il qu'il y eût des hommes assez cruels pour inquiéter le repos d'un pauvre valétudinaire inoffensif... En ne se lassant pas de le répéter, il obtenait un double résultat : il égarait l'opinion de la partie naïve du public, qui n'est pas la moins nombreuse, et il intimidait certains de ses adversaires, naïfs aussi, qui frémissaient par crainte d'aller trop loin et de dépasser leurs droits. Il ne s'est jamais joué de plus étrange comédie."

Ainsi peut-être n'aurait-on pas accordé tant d'intérêt à la philosophie si elle avait été mieux diffusée ? Étrange paradoxe.

— En outre, les œuvres philosophiques n'ont pas un gros tirage. Seuls les ouvrages de piété et les romans se trouvent en abondance. Cela montre l'influence, non point des livres de philosophie pure, lus par une minorité — s'ils sont lus — mais celle des livres de type *traditionnel*. Romans et contes, littérature de colportage certes, mais abondante, sont lus et relus ; ils marquent les esprits. Or sous une forme anodine, voire ludique, ce sont eux qui dispensent des idées subversives, tout au moins en contradiction avec ce que prêtres et directeurs de conscience inculquent à leurs fidèles...

Le livre permet donc une certaine diffusion des idées nouvelles mais ce n'est pas lui qui en assure le succès dans son entier.

Les Philosophes savent un moyen plus sûr : *le dictionnaire*. Déjà Bayle symbolisait le mal et la subversion avec son ouvrage. Le dictionnaire apparaît en effet d'une efficacité redoutable. Diderot assure de manière péremptoire que beaucoup ont lu l'*Encyclopédie* d'un bout à l'autre. Étonnant car on ne lit pas un dictionnaire, on le consulte ; ce qui n'amoindrit

pas son influence, au contraire. C'est même la force de l'*Encyclopédie*. Ses auteurs transmettent des jugements et des idées de manière inoffensive, anodine, en filigrane, à travers des articles. En outre, le dictionnaire est à portée de main. On peut le consulter vite et de manière ponctuelle. Aujourd'hui encore on en connaît la force et la lame à double tranchant ; une étude comparative de nos dictionnaires serait sans doute tout à fait révélatrice !

Le dictionnaire présente donc l'avantage d'être à la portée de tous ; il propose un savoir simplifié et par là même vulgarisé et faussé. Il est intéressant par exemple de connaître l'article *Philosophe* de l'*Encyclopédie* (attribué à tort à Diderot) :

“Le Philosophe forme ses principes sur une infinité d'observations particulières. Le peuple adopte le principe sans penser aux observations qui l'ont produit ; il croit que la maxime existe, pour ainsi dire par elle-même ; mais le Philosophe prend sa maxime dès sa source ; il en examine l'origine ; il en connaît la propre valeur, et n'en fait que l'usage qui convient.”

Les Philosophes auteurs de l'*Encyclopédie* ne laissent rien au hasard. Ils savent que toute idée nouvelle doit passer par un stade scolastique avant de devenir une idée motrice.

Dans le *Discours préliminaire*, d'Alembert précise le but de l'*Encyclopédie*

“L'ouvrage que nous commençons (et que nous désirons finir) a deux objets : comme *Encyclopédie*, il doit exposer, autant qu'il est possible, l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines ; comme *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, il doit contenir sur chaque science et sur chaque art, soit libéral, soit mécanique, des principes généraux qui en sont la base, et les détails les plus essentiels qui en font le corps et la substance.”

Par ailleurs, dans une lettre du 19 février 1759 à Voltaire, Diderot rappelle le désir profond des Encyclopédistes :

“Il faut travailler, il faut être utile, on doit compte de ses

talents. (...) Etre *utile aux hommes* ! Est-il bien sûr qu'on fasse autre chose que les amuser, et qu'il y ait une grande différence entre le philosophe et le joueur de flûte ?”

Les Encyclopédistes veulent “changer la façon commune de penser”, comme le dit Diderot. Ils poursuivent surtout une politique de changement dans la pensée politique et la pensée religieuse.

— En politique, c'est la dénonciation des imperfections et des abus de la législation et de l'administration française : abus du droit pénal, abus des privilèges, iniquités, despotisme... “Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres”, écrit Diderot.

— En religion, les philosophes poursuivent une guerre sournoise ou violente contre les religions positives, en particulier le christianisme. Ce sont des rationalistes : la soumission aux “vérités de foi” défie la raison.

Dès 1751, l'*Encyclopédie* inquiète. Mais c'est surtout après la crise de 1758-1759 ³, que les attaques se multiplient. En 1760, Palissot écrit la satire des *Philosophes*, et il n'est pas le seul ennemi.

Les jansénistes dans *Les Nouvelles ecclésiastique*, les Jésuites dans *Le Journal de Trévoux*, Fréron dans son *Année Littéraire*, Moreau dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire des Cacouacs*, portent des coups rudes aux Philosophes et à leur entreprise.

Mais en fait, les Philosophes sont aveuglés par l'idée de Progrès ⁴, qui devient le prétexte d'un mépris pour les siècles passés et la raison d'une admiration sans borne pour leur siècle.

Écoutons d'Alembert lui-même :

“La philosophie, qui forme le goût dominant de notre siècle, semble, par les progrès qu'elle fait parmi nous, vouloir réparer le temps qu'elle a perdu, et se venger de l'espèce de mépris que lui avaient marqué nos pères...”

Lanfrey dévoile l'habileté de d'Alembert dans son entreprise de l'*Encyclopédie* :

“L'*Encyclopédie* est la théorie de la science humaine. L'ensemble de nos connaissances y est présenté comme un grand tout dont les parties se soutiennent et se défendent mutuellement par leur enchaînement même. Mais comment isoler et bannir du domaine scientifique la métaphysique et la religion, que le siècle enveloppait dans une commune négation ? Ouvertement, c'était le suicide : d'Alembert le fit au moyen d'un artifice dont ses ennemis eux-mêmes lui avaient donné depuis longtemps le secret.”⁵

Voici donc ce que disait d'Alembert :

“La nature de l'homme est un mystère impénétrable à l'homme, quand il n'est éclairé que par la raison seule. On peut en dire autant de notre existence présente ou future, de l'essence de l'être auquel nous la devons, et du genre de culte qu'il exige de nous. Donc, rien ne nous est plus nécessaire qu'une révélation (...)”⁶

Lanfrey remarque que “du même coup, il unit la métaphysique et la religion en dehors de la science et de la raison”.⁷

Avec ce bref aperçu de l'*Encyclopédie* on comprendre que l'Église — et avec elle, la monarchie — apparaît vite comme l'ennemie du progrès et des Lumières. Elle entretient le vieux conflit entre tradition et changement.

L'influence de l'*Encyclopédie* n'est pas un mythe mais un fait. Bachaumont put écrire en 1775 :

“L'*Encyclopédie* est devenue la base de toutes les bibliothèques.”

Au début de la seconde moitié du XVIII^e, nous arrivons à un double constat :

— d'un côté, l'élite intellectuelle lit les philosophes, les romans, contes ou livres plus sérieux ; la tactique étant de

mener le sérieux au plus léger. Cette élite est gagnée par les idées philosophiques

— de l'autre, la philosophie s'en prend au commun en vulgarisant ses idées par le biais de l'*Encyclopédie* par exemple ; elle infiltre un esprit critique dressé contre tout principe d'autorité, contre le prêtre et ce qu'il enseigne à ses ouailles.

C'est en filigrane, de manière anodine, ou au contraire ouvertement, que les philosophes démoralisent dogmes et idées reçues. Ils y substituent le langage de la Libre pensée. En introduisant le rationalisme dans la religion, ils assurent une dégradation progressive de l'intérieur.

Le clergé ne peut rester indifférent.

La réaction du clergé

Franches ou sournoises, les attaques viennent sur tous les fronts.

Il faut maintenant revenir au bon sens. Dans cet ébranlement général du catholicisme, le prêtre conserve un rôle certain.

Il est le garde-fou, l'antidote habituel depuis le début de l'histoire de l'Église. Le curé est le chef de la communauté de base, la paroisse. On l'écoute, on le respecte, on l'admire, ou au contraire, on le méprise, on le calomnie. Mais il est pourvu d'une soutane et d'un surplis ; il est revêtu de l'ordre, ce sacrement qui fait de lui l'intouchable, parce que "touché de la main de Dieu..." Les centaines de prêtres qui confessent, écoutent, conseillent les Français à la veille de la Révolution n'y ont-ils pas eu un rôle ? Ils ne l'ont pas choisi...

On peut dire sans hésitation qu'une action planifiée a manqué au clergé. Les idées philosophiques, répandues si vite ébranlent en mêmes temps, prêtres et fidèles.

Dans les années 1750, le clergé pense trop souvent que le beau temps reviendra après les bourrasques, que le roseau pliera. Beaucoup n'ont aucune réaction.

Puis, face à la persistance du philosophe dévastateur et de cette incrédulité grandissante, le curé de bonne foi se pose des

questions. Il observe. En général, pense-t-il, le philosophisme encense la libéralité des mœurs, appelle au plus facile. On reconnaît l'arbre à ses fruits ; la philosophie n'engendre qu'immoralité et libertinage : il faut insister sur la morale chrétienne... Il s'agit de pallier coûte que coûte cette ambiance licencieuse. Le salut des paroissiens est en jeu ; il faut être immédiatement utile à ces ouailles...

C'est ainsi que, peu à peu, les conseils moraux remplacent la pieuse réception des sacrements, l'étude des dogmes et celle de la doctrine catholique.

Or, les philosophes en ont bien compris l'importance. Les dogmes et la Révélation sont leur première cible. De plus, c'est au nom de la Raison qu'ils les attaquent. Ils taxent les croyances et les pratiques de "fanatismes" et de "superstitions" d'où le mot fameux de Voltaire auquel Frédéric II fait écho : "Écrasons l'Infâme !"

Là semble la pierre d'angle : le clergé n'aurait-il pas du répondre davantage à cette "attaque", au lieu d'essayer de pallier l'immoralité uniquement ? A ce qui se veut des raisonnements ne doit-on pas opposer d'autres raisonnements ?

De fait, on peut dire que l'attachement à la morale a desservi le catholicisme.

Chacun s'accorde sur le fait que la Philosophie des Lumières, l'esprit encyclopédique, rejettent le catholicisme, mais leurs détenteurs ne sont pas assez fous pour être athées⁸. En revanche, ils élaborent leur propre religion, la religion Naturelle. Ils y adorent un Dieu, ou plutôt un Être suprême⁹ et ils y prônent une morale. Paradoxe. Justement, à cette morale ressemble étrangement une religion chrétienne débarrassée de ses dogmes. En un certain sens, il s'agit d'un catholicisme épuré ou même purifié comme l'ont dit certains ; en un autre, c'est l'essence même du catholicisme qui disparaît.

Revenons quelque peu à cette Religion Naturelle. Je ne prendrai que trois exemples qui suffisent à eux seuls : Voltaire,

l'abbé de Saint-Pierre, et Louis-Sébastien Mercier.

— C'est Voltaire, le premier en France, qui donne une définition expresse de la Religion Naturelle :

“J'entends par religion naturelle les principes de *morale* communs au genre humain.” ¹⁰

C'est-à-dire, les prescriptions de la conscience universelle. Dès 1722, Voltaire le dit :

“Songe que du Très-Haut la sagesse éternelle
A gravé de sa main dans le fond de ton cœur
La Religion Naturelle.” ¹¹

La Religion Naturelle est avant tout une *morale*, non un credo. D'ailleurs, pour Voltaire, “religion naturelle” est synonyme de “loi naturelle” :

“Il (Dieu) grave en tous les cœurs la loi de la nature.
Seule à jamais la même et seule toujours pure.” ¹²

La Morale : c'est là que s'achève toute la religion. La loi naturelle ne dit pas : “il y a un Dieu”, mais “adorez Dieu”. “Gardez-vous, dit Socrate, de tourner jamais la religion en métaphysique : la morale est son essence” ¹³. Si “le dogme est souvent diabolique”, “la morale est divine” ¹⁴.

Le curé prêche donc “la morale et rien de plus” ¹⁵, morale qui comprend surtout les vertus de Justice et de Bienfaisance.

— On retrouve semblables définitions chez l'abbé de Saint-Pierre. Si l'existence des contemplatifs est discutable, celle du “bon prêtre” ne l'est pas. “Officier bienfaisant”, il doit “rectifier les mœurs, c'est-à-dire rendre tous les jours de plus en plus les citoyens justes et bienfaisants” ¹⁶. Il doit enseigner la morale ¹⁷.

— Louis-Sébastien Mercier (1740-1804) quant à lui établit un eden en l'an 2440, lorsque l'humanité parvient à la pleine sagesse. Or les hommes de 2440 n'ont gardé que des moralistes

car "la morale est la seule religion nécessaire à l'homme" ¹⁸.

On arrive ainsi à une *double constatation* :

— La religion Naturelle est une morale sans dogme, une morale qui vient de l'état de pure nature de l'homme.

— L'habitude de raisonner sur la morale ou de la prêcher conduit par degré à la "morale indépendante". Elles se développent selon sa propre logique, sans puiser à une source religieuse explicite, dogme, évangile ou révélation.

Par leur résistance aux maux de l'incrédulité, les prêtres parviennent à s'accorder de fait avec la pensée des philosophes. Étranges coïncidences qu'a voulu l'histoire.

Conclusion trop hâtive ? On peut, il est vrai, objecter une certaine incompatibilité :

— Les philosophes prônent la liberté des mœurs.

— Ces mêmes philosophes préconisent une morale.

Toutefois, remarquons que, de la même manière que les philosophes ne sont pas sans défauts, leurs idées ne sont pas exemptes de paradoxes, voire de contradiction. *L'Encyclopédie* elle-même en témoigne.

D'autre part, les philosophes sont une élite et se considèrent comme telle : ils ne suivent pas forcément la morale qu'ils proposent. Celle-ci demeure souvent livresque, et parfois bien floue.

En outre, il faut des garde-fous au peuple qui est potentiellement dangereux. C'est l'avis de bon nombre de philosophes, tels Voltaire et Frédéric II, pour lesquels la religion n'est que le maintien d'un ordre social. S'il n'est pas toujours docile, le peuple est maniable, influençable. Voltaire et Frédéric II l'ont très bien compris.

"Il faut au peuple quelque chose qui l'occupe ; les processions, les pèlerinages le distraient et l'empêchent de réfléchir sur son état". ¹⁹

Conclusion

Le véritable enjeu se situe dans le domaine des idées et dans celui de la vie intérieure des consciences. Le philosophe s'en prend aux dogmes et à la morale ; en sapant les dogmes, il ébranle les fondements de la religion révélée. Il semble en outre détruire la morale ; en fait, c'est une émancipation. Dans les esprits, il la libère de la chrétienté : c'est la *sécularisation*.

On peut comprendre l'influence des Philosophes. Il suffit de quelques décennies pour marquer un grand pas vers la sécularisation, le grand mal. Les curés de paroisse y ont un rôle décisif, trop souvent sous-estimé, surtout dans cette société du XVIII^e où les mass-média n'ont pas l'ampleur d'aujourd'hui. C'est le peuple de France qu'ils modèlent, ce peuple que les Philosophes ont inondé de leurs idées.

Cette sécularisation est tout un mouvement d'ensemble :

— Tout d'abord, elle est une mutation de la religion elle-même : une importance croissante de la *morale*. Le prêtre devient le premier citoyen de la France nouvelle, fonctionnaire de l'État, ce que voulait Voltaire. Le 10 août 1789, Mirabeau dira des "officiers de morale" pour désigner les prêtres. De son côté, Robespierre proclame un an après :

"les prêtres sont de véritables magistrats destinés au maintien et au service du culte."

Ainsi le prêtre, s'il ne perd pas son prestige social, semble dépouillé de son caractère sacré ²⁰.

— la sécularisation est aussi une mutation religieuse de toute la société : l'esprit catholique, sa tradition, sont incompatibles avec les lumières, leur science et leur anthropologie ²¹.

— enfin cette sécularisation est aussi celle de la nation, de l'État, avec l'introduction du Contrat social entre autre.

Enfin, ajoutons que les contemporains des Lumières ne sont pas pleinement conscients de l'ampleur de l'évolution et de son

caractère irréversible. Cette remarque du Père Lamourette en témoigne à sa manière :

“On dit cependant que le règne de la philosophie touche à sa fin ; que c'était une *crise* qui devait avoir sa période comme les autres, et qu'on revient déjà de l'aveugle enthousiasme qui devait égarer les esprits.”

En quelque cinquante années, la sécularisation gagne tous les suffrages. Avec la Révolution et ses aboutissants c'est un autre système de références culturelles qui est mis en place. Le catholicisme soutenait un certain ordre ; on le détruit, on en substitue un autre, avec l'instauration de nouveaux cultes. On ne veut plus du catholicisme.

En fait, le catholicisme n'est pas mort mais il a souffert de cette crise, et il en souffre encore.

Notes du chapitre II

- 1 Le capucin romain Joly. La citation est tirée de *Histoire de la prédication* p. xv-xvi, Amsterdam, 1767. in 12.
- 2 Paris, Blond et Barral, 1901, 595 pages
- 3 La première interdiction de l'*Encyclopédie* eut lieu après l'affaire de l'abbé de Pradès en 1751. Le conseil du Roi supprima en février 1752 les deux premiers volumes mais n'interdit pas la continuation de l'ouvrage. En 1757, Rousseau rompt avec éclat sa collaboration avec Diderot, et au début de 1759 — ou fin 1758 — d'Alembert, effrayé par la tournure des événements à la suite de son article "Genève", prévient Diderot qu'il va se retirer. Voltaire lui-même n'est pas très sûr. Finalement, c'est en mars 1759 que l'*Encyclopédie* est interdite ; d'Alembert se retire.
- 4 On sait le succès de l'idée de Progrès au XVIII^e siècle.
- 5 In *La chaire française au XVIII^e siècle*.
- 6 *Idem*.
- 7 *Idem*.
- 8 Finalement peu le sont vraiment.
- 9 Voltaire à Ferney adorait souvent l'astre solaire !
- 10 *Œuvres complètes*, éd. Morland, Paris, Garnier, 1877-1883, 52 vol., *Eléments de la Philosophie de Newton*, 1^{re} partie, chap. v, t. XIII, p. 419.
- 11 *Le Pour et le Contre*, éd. cit., t. IX, p. 361.
- 12 *Henriade*, chant VII, éd. Morland, t. VIII, pp. 171-2.
- 13 *Socrate*, drame, acte III, sc. I ; éd. cit., t. V., p. 389.
- 14 *Remontrances du corps des Pasteurs du Gévaudan*, éd. cit, t. XXVII, page 113.
- 15 *Dictionnaire Philosophique*, éd. cit., t. XX, art. "Morale", page 111.
- 16 *Œuvres diverses*, éd. cit., t. XIII, p. 7-8.
- 17 On retrouve l'utilité sociale de la religion.
- 18 *L'An deux mille quatre cent quarante* (1778), nouv. éd., Paris, an VII, 3 vol., tome 1^{er}, page 175, note.
- 19 *Dictionnaire des Apologistes Involontaires*, par l'abbé Migne, Paris, Petit Montrouge, 1851, in -4.
- 20 Tout un débat aura lieu autour des sacrements et du pouvoir de l'ordre.
- 21 Cette dernière revendique l'émancipation de l'individu, émancipation d'ordre métaphysique et politique.

Chapitre III

Etienne Couvert

LA PÉNÉTRATION MAÇONNIQUE DANS LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE OU “COMMENT ON PRÉPARE UNE RÉVOLUTION.”

Comment on entre en loge.

Par amitié personnelle, *après avoir perdu la foi*, dans l'espoir d'y trouver fraternité, idéal, tolérance, etc... et de n'y pas faire de politique. Dans les réunions en loge, on écoute des discours, puis on en fait. Pure société de pensée, sur deux thèmes :

La F.M. est une société sublime, sacrée, humanitaire. Elle a un seul ennemi : *Le Catholicisme*.

Quelques maîtres mots : Raison — Vérité — Égalité — Liberté — Fraternité, avec maintien de traditions rituelles : Une *religion laïcisée*. Avec l'affirmation de “tolérance pour toute les religions”, on y enseigne le mépris de la seule Église Catholique, sous une apparence de respect. La F.M. exige un serment répété à chaque tenue de “garder le secret”. Le secret n'existe pas au niveau d'une tenue de loge, mais ce serment répété avec menaces précises crée l'inquiétude, les hésitations. Un moyen de tenir les initiés comme des *prisonniers*.

Quelques questions : La F.M. est Universelle, mais divisée en rites distincts. Elle est puissante, mais ses membres sont de médiocre qualité. Derrière des apparences anodines, gentilles, il y a une *réalité cachée*. L'autorité semble venir d'en bas :

élection des officiers en loge par les maçons ; donc impossibilité de transmettre des ordres venus d'en haut.

Une société secrète ?

Qu'est-ce qu'une "Société secrète" ? Les F.M. nient constituer une société secrète : Elle est déclarée, reconnue d'utilité publique. On en connaît les adresses, les dates des tenues, les principaux membres élus, le Grand Maître. La F.M. a *pignon sur rue* : revues que l'on peut lire, consulter, listes de membres publiées, etc. Protection des rois, des présidents de la République (Amérique, Angleterre), défilés en uniforme, protection de grands personnages.

Il faut considérer comme secrète toute société qui a des secrets : ce sur quoi elle garde son secret. Une société ordinaire déclare son but ; un objet connu de tous, intéressés ou non : société sportive, chorale, etc.

Des hommes qui veulent *cacher le but* de leur association, peuvent se réunir dans un secret total de lieux, de temps, d'organisation. En fait le secret de ces sociétés est *très facile* à pénétrer. On ne peut obtenir avec certitude le silence et la complicité de tous les membres de cette société, malgré les serments. On ne peut pas recruter les membres sans révéler le secret. Quand elle perd ses membres, *elle perd son secret*.

Un société, pour rester secrète, doit trouver un moyen d'associer sous une *façade honorable et publique*. Un faux-monnayeur doit se trouver un autre métier honnête, par exemple celui d'artiste. Il faut que le but véritable de la Société ne soit connu que des dirigeants et dévoilé progressivement et jamais complètement aux initiés. Ceux-ci travaillent à la réalisation du but, sans le connaître, donc *avec bonne conscience* et sûreté et en croyant travailler à un autre but plus facile à divulguer. Ainsi ils peuvent commettre des indiscretions, révéler le but erroné, ils renforcent ainsi l'illusion dans laquelle ils sont et donnent une apparence de vérité à l'erreur.

La F.M. est une société secrète.

a) *Elle varie dans ses buts officiels* : tantôt humanitaire, tantôt anticléricale, tantôt politique, tantôt philosophique. Exemple : les rites Grande Loge, Grand Orient. Selon les nécessités politiques de l'époque et pour pouvoir durer en paix.

b) Elle cache ses buts à ses adhérents eux-mêmes qui varient dans leurs explications de la F.M., tantôt chrétiens, tantôt tolérants, tantôt sectaires. Elle a enseigné le respect de la monarchie, puis s'est dévouée aux Bonaparte pour les trahir ensuite. Elle a voulu se confondre avec la République dans certains pays mais pas dans d'autres.

La F.M. ne cache pas son existence, mais elle cache ses buts à ses adhérents.

Par ailleurs, elle garde une *uniformité d'organisation* à travers les différents rites, une *uniformité d'idéal humanitaire*, à une initiation et à un secret vide de contenu.

Elle doit proposer à ses membres un but d'action pour les attirer et les maintenir sous une *certaine pression*. Elle a donc *deux visages* bien différents.

a) un visage *conservateur, traditionnel*, patriote dans les pays protestants, anglo-saxons : défilés officiels, etc.

b) un visage *antireligieux*, révolutionnaire, antimonarchique (assassinat des rois) dans les pays de religion catholique : Grand Orient, persécutions religieuses.

Elle se montre d'abord soumise, religieuse, respectueuse. Elle recherche des Grands Maîtres parmi la haute noblesse traditionnelle ; puis, lorsqu'elle a acquis de la puissance, insensiblement elle se montre antichrétienne, persécutrice et destructrice des valeurs : la lutte est engagée à mort contre le catholicisme, sans trêve, sans merci.

Elle s'est prétendue respectueuse de la religion, de la foi de ses membres. Elle s'est montrée respectable dans son recrutement. Malgré cela, elle accepte progressivement les

anti-chrétiens, en faisant semblant de les refuser. Elle affiche des principes moraux qu'elle contredit au *nom de la tolérance*. Puis elle exclut par épuration les catholiques, les déistes, etc. Elle a adoré le Grand Architecte De L'Univers, puis l'a rayé de ses constitutions après être passé par la "Déesse Raison" et la "Théophilanthropie". Du déisme, elle est passée à l'athéisme et au matérialisme.

Elle affirme ne pas faire de politique, puis ses membres deviennent officiellement maîtres du pouvoir, en 1789, en 1848, en 1871, avec massacre persécution antireligieuse, etc.

Voilà une *incohérence apparente*, qui ne saurait engendrer la force et la continuité dans l'action. Elle dissimule ses plans comme un assassin cache son poignard. Elle ne présente nulle part une personnalité officielle parlant en son nom. Les F.M. mentent sans s'en douter. Ils semblent sincères lorsqu'ils disent les choses les plus contraires à la vérité, celles auxquelles les faits donnent les plus éclatants démentis. Monarchistes, puis bonapartistes, puis républicains, selon les circonstances, ils attribuent à la F.M. leurs propres sentiments contradictoires, leurs jugements incertains. Or le frère initié a juré de "ne rien dire ni écrire de ce qu'il aura vu dans les assemblées sans une permission expresse et seulement de *la manière qui pourra lui être indiquée*" donc de ne pas dire la vérité, car la vérité n'a qu'une manière et elle n'a pas besoin d'être indiquée.

Il faut donc étudier les documents maçonniques avec le souci d'en relever les contradictions et de retrouver les règles de conduite de l'association à travers de multiples variations.

Elle exerce sur ses membres une *véritable dictature* : le Conseil de l'Ordre trouve les moyens de coercition sur chaque homme politique F.M. : "Il faut mettre au pied du mur les membres du Parlement qui sont franc-maçons en les *tenant par leur propre intérêt*", "rappeler à ceux qui les oublient leurs serments, *juger maçonniquement* ceux qui oublient, ceux de nos frères à qui nous *avons donné autorité sur le monde profane*". Exclusion, non réélection, certains perdent brusquement

toute autorité politique, par exemple Napoléon I^{er}, Napoléon III, tentative d'assassinat (Orsini). Ils ne sont plus libres, ils ont des chefs qui peuvent "les replonger *dans le néant d'où elle les a tirés*". "Nous sommes obligés de nous soumettre à une discipline volontairement consentie par laquelle nous recevons l'initiation, nous faisons *l'abandon d'un certain nombre* de nos droits et de *notre initiative individuelle*". "La Maçonnerie doit tenir les yeux ouverts sur *ses soldats*." (G.O. Belge).

Dans un Parlement où un groupe de députés suit avec discipline les ordres reçus de leur société secrète, les parlementaires non affichés sont désorientés et combattent en ordre dispersé ou se laissent circonvenir par les suggestions des initiés.

La vraie force de la franc-maçonnerie

Deux méthodes : la *double hiérarchie* et les *cercles intérieurs* où l'on pratique la *dynamique de groupe*.

Malgré la diversité des rites, purement superficielle, la diversité des orientations dues aux circonstances de temps et de lieux, il faut connaître les caractères communs à l'ensemble des loges.

a) La discipline du secret.

b) L'existence des *grades* par lesquels certains ont des secrets pour les autres, à qui on les dévoile progressivement et qui constituent des sociétés fermées à l'intérieur de la *F.M.*, caractère commun à toutes les maçonneries, ininterrompu depuis deux siècles.

c) La force de son organisation

En effet, la valeur personnelle du frère est en général *bien médiocre* : il est attiré par vanité, par souci de sa situation, pour une aide mutuelle, par haine antireligieuse. Les chefs officiels, vénérables, officiers, grands maîtres, etc, sont élus dans le tout venant des loges. Donc même médiocrité.

Une organisation administrative très simple : des *fédérations* de loges. Au point de vue administratif : des rites (français, écossais, misraïm, etc), qui sont des réglementations de cérémonies rituelles. Élection de délégués à des convents annuels, à un conseil de l'ordre, sous la présidence d'un Grand Maître. Dans chaque atelier ou loge : un Vénérable, un orateur, un secrétaire, un trésorier, etc. Les rituels d'initiation sont d'une stupidité affligeante.

Existence de trois grades : apprenti, compagnon, maître ; Ils constituent la Maçonnerie *bleue* : rites grossiers, chambre du milieu, mort et résurrection d'Hiram, le constructeur du Temple de Salomon.

Les tenues de loge sont d'un *ennui mortel*, longues palabres politiques, cérémonies burlesques. Aussi beaucoup de frères n'y assistent plus.

Stupidité apparente, médiocrité des personnes, mais durée de plus de deux siècles et *Universalité, puissance politique* mondiale. Il faut une cause proportionnée à un tel effet, une Intelligence organisatrice, une volonté patiente et fidèle à son but. Les générations passent, la F.M. subsiste. Aucune société humaine ne peut tenir, agir avec constance et intelligence sans *une tête, une direction*.

Objections

a) Il est vrai, la F.M. *varie* dans ses aspects superficiels ; pour mentir, elle revêt de *faux masques variés*, mais elle garde des règles communes et invariables à travers les siècles.

b) Il est vrai, la *force de l'Idée* peut être une explication ; mais l'idée toute seule ne peut rendre compte de l'organisation d'une institution si stable, d'autant que l'idée maçonnique est un *verbiage creux*, de mots abstraits.

La F.M. ne s'est pas faite toute seule. Le pouvoir *n'y règne pas d'en bas* par l'élection, mais *d'en haut*, d'une manière cachée. Or nous ne voyons pas dans la F.M. administrative *une transmission d'ordres venus de supérieurs*.

La double hiérarchie

Instruments de transmission d'une volonté qui veut *rester invisible* : les ordres et les hommes chargés de les transmettre doivent rester invisibles aux subordonnés ; d'où le caractère ridicule des Hauts grades pour détourner l'attention des profanes de leur importance ; d'où aussi son caractère antidémocratique, puisqu'en apparence du moins le principe d'égalitarisme est la base de la F.M. Il n'était pas possible de faire accepter une hiérarchie à des hommes à qui l'on enseignait l'égalité. Donc il fallait une *superposition* de grades, inconnus par les inférieurs, formant des sociétés secrètes *superposées et pénétrant* les unes dans les autres.

Le grade d'apprenti est un *pur noviciat préparatoire*.

Dans les tenues de loges, il y a des signes distinctifs pour apprentis, compagnons et maîtres, mais aucun signe distinctif pour les hauts grades. Ces derniers peuvent pénétrer dans n'importe quelle tenue de loge comme invités, y parler, y circuler, sans qu'on puisse connaître son grade.

Comment monter dans les hauts grades ? Plus d'élection, mais un choix venant d'un supérieur qu'on ne connaît pas. Le grade obtenu par *initiation est à vie* alors que les officiers élus le sont pour l'année. En effet, une fois en possession d'un secret, on ne peut l'oublier. Aussi les bas degrés de cette hiérarchie ne possèdent aucun secret important. Les *F.M. bleus* sont observés par les hauts grades. On fait sur eux une étude des possibilités d'initiation. Il y a *sélection rigoureuse*. La plupart des maîtres ne passent pas aux grades supérieurs. On rassemble des hommes pour les étudier, les endoctriner et choisir *les instruments d'un pouvoir*. Les Maîtres sont les maçons parfaits, ils président les tenues, croient diriger réellement les loges. On les détourne de s'intéresser aux hauts grades. Ceux-ci leur obéissent en apparence dans la marche administrative des loges, mais ils participent à toutes les activités ordinaires. Ils sont peu nombreux, se sont concertés avant la tenue et y *suggèrent les*

décisions prises. Transmettant leur pouvoir par la force de l'entente secrète, les hauts grades constituent des *cercles intérieurs*, fonctionnant à l'insu des *grades inférieurs*.

Les hauts grades suggèrent des orientations de pensée, des projets d'intervention, observent les hommes et étudient leur carrière. Ils résistent aux directions non conformes à celles voulues par les chefs de la Maçonnerie. Ils laissent aux participants l'impression de la liberté de parole. C'est la "*dynamique de groupe*".

Les hauts grades

Il y a 33 grades, mais huit seulement sont pratiqués. Autrefois, il fallait inspirer l'esprit *antireligieux* très progressivement pour éviter des oppositions violentes. Aujourd'hui, les hommes sont *suffisamment déchristianisés* pour faire sauter les étapes.

Les légendes, les symboles, les instruments rituels ont pour objet de sonder les esprits, de voir leurs réactions, leurs résistances. Ainsi le rite du meurtre d'Hiram excite à la haine, à la vengeance. Le rite de *Rose-Croix* incite au mépris de la religion et à une profanation du rite catholique.

Il se veut une reproduction très sérieuse de la "Cène" du Christ. Partage du pain : "Prenez et mangez" ; calice : "Prenez et buvez". Une *concélébration liturgique*, *parodie* de la Vraie Cène.

La F.M. est un lieu d'attente, un *réservoir* d'hommes, un *appareil* de filtrage, un canal de transmissions.

Il existe donc un *pouvoir occulte international* qui circule parmi les hauts grades, qui transmet les suggestions, qui choisit les futurs dirigeants par cooptation : peu d'hommes, triés sérieusement dans un monde très particulier, liés par trop de secrets les uns aux autres pour se trahir mutuellement. Exemple : Palmerston, Disraëli, Massini. Aujourd'hui, les "Bildenerger", la Trilatérale.

Londres fut au XIX^e siècle le centre de toutes les révolutions européennes. Ces hommes organisent l'Humanité-Divinité. Ils sont fanatisés, maîtres de leurs secrets parce que convaincus qu'ils vont créer un monde nouveau, parfait, dont ils seront les maîtres tout puissants. Orgueil de domination, réalisation d'un Idéal, inversion radicale de la religion de Jésus-Christ.

Ces hommes choisis et cooptés le sont pour la vie. On ne peut retirer l'initiation à celui qui l'a reçue, on ne peut que l'assassiner s'il cherche à *échapper au système*. Par exemple : Mirabeau — Trotsky — Napoléon III. Ils se surveillent, chacun ayant le plus grand intérêt à ce que personne ne trahisse.

*
* *

Pourquoi avoir fondé la franc-maçonnerie ?

Cette fondation fut un travail laborieux, difficile. En valait-elle la peine ? Les fondateurs se heurtaient à une opinion hostile ; ils n'avaient pas la force pour imposer leurs buts. Quand on est fort, on ne ment pas, on ordonne. Au début, ils durent compter avec une mentalité chrétienne, mais divisée entre protestants et catholiques. Or la F.M. est traditionnelle et conservatrice dans les pays protestants ; elle est révolutionnaire et violente, anticléricale dans les pays catholiques. Elle dut corrompre, altérer, puis détruire la conscience catholique. Mais c'était difficile. Il fallait renverser l'obstacle de la Foi catholique sans l'avouer. Pour séduire une opinion, il faut lui faire absorber des *principes destructeurs*, en les lui présentant comme des *idées nourricières*.

Mais il existe un pouvoir politique ou religieux qui exerce une certaine vigilance, capable de réagir fortement. D'où la méthode du mensonge et du secret. Il fallait substituer à

l'opinion régnante une autre opinion patiemment fabriquée par *falsifications successives* et progressives de l'ancienne.

D'autre part, l'esprit chrétien est *absolument imperméable* aux méthodes des Sociétés secrètes. En particulier, le triomphe du Christianisme a éteint les sociétés antiques et leur initiation à des mystères.

1°) *Difficulté rencontrée* : rassembler des individus qui ne fussent pas hostiles aux buts des fondateurs, par exemple : les mécontents. Mais ils ne pouvaient pas déclarer publiquement leurs intentions sans provoquer le soulèvement de toute l'opinion publique. Il fallut *dissimuler* le but véritable tout en le *préparant*. Obtenir une tolérance officielle de la Société et un recrutement initial défectueux.

La déclaration initiale, la "*Constitution d'Anderson*" affirme les principes qu'elle veut détruire, mais en même temps, elle prépare les déformations et les *falsifications* suivantes. Elle proclame l'existence de Dieu, le respect de la religion de ses adhérents. Elle interdit toute discussion religieuse, mais elle est philosophique et *progressive* et elle a pour but la "recherche de la Vérité" et la "liberté de conscience". *Contradiction énorme* : comment rechercher la vérité, si l'on doit respecter toutes les religions ? Comment garder sa liberté de conscience, si l'on doit professer l'existence de Dieu, etc. Devant de telles contradictions possibles, les fondateurs pouvaient répondre n'importe quoi selon les circonstances et les résistances des esprits. On avait mêlé à cela de belles déclarations sur les Arts, la solidarité, la morale, la tolérance.

Apparence de société tolérante, pacifique, affirmant Liberté, Égalité, Fraternité. Puis on pousse les contradictions : la tolérance ne peut se combiner avec le respect de toutes les religions, parce que certaines sont intolérantes. La recherche de la Vérité suppose la *suppression de tous les dogmes religieux*, puisqu'ils sont immuables et qu'ils sont une Vérité *déjà acquise*.

Lorsque les Papes condamnèrent, dès les débuts, la F.M., les fondateurs les déclarèrent intolérants et provocateurs.

En passant d'une *première interprétation* de la Constitution qui permettait l'établissement au grand jour de la Société, à la deuxième interprétation, on préparait les esprits à la révolution.

L'antipathie des chrétiens à l'égard de la société secrète s'explique par l'éducation qui repose sur l'idée que Dieu voit tout, même ce qui est caché, et que notre vie actuelle n'est qu'un moyen de parvenir à une vie supérieure, conquise par des sacrifices. Voilà qui engendre le sentiment de la responsabilité personnelle. La société secrète au contraire anihile toute responsabilité.

Il fallait aussi *aveugler* les gouvernements sur les vrais buts pour obtenir *l'autorisation d'exister* et pouvoir *agir efficacement* sur toute une population. Sinon impuissance.

Comment refuser une association *plaisante*, avec rites d'initiation égyptiens, antiques, singeries philosophiques, attrait de *l'amusement mondain* (cf. Cagliostro) ? Attrait du secret, dans la mesure où il ne recouvre aucun secret réel, un appât pour les badauds. Appréhension des gouvernements. Pourquoi se cacher s'il n'y a pas de secret ?

2°) *Difficulté* : le grand nombre des adhérents et leur extrême hétérogénéité.

a) *Les bonnes âmes naïves* servaient à fortifier la confiance dans l'association : une garantie *d'honnêteté* morale, de *respectabilité* sociale.

Parmi les plus vaniteux, on les flatte d'être les plus intelligents, les plus "*éclairés*", pour les détourner insensiblement de la Foi.

b) les intrigants et les besogneux attirés par l'ambition, prêts à tout pour tirer un profit : les futurs politiciens.

c) les imaginatifs idéalistes, sincères, bavards, futurs orateurs de loges, prédicateurs illuminés, futurs hauts grades, passionnés d'occultisme, se croient au sommet de la hiérarchie et méprisent les politiciens.

Enfin le caractère *stupide et enfantin* des rites détourne les

âmes les plus droites et les plus sensées de rester dans la société.

3°) *Difficulté* : Impossibilité de commander par ordres directs

La F.M. n'est pas un organe d'action, mais d'éducation, dont les éducateurs doivent rester inconnus. Aussi impossible de transmettre des ordres. En ordonnant on dévoile la source de l'ordre, la personne qui commande. Or, on peut faire exécuter sa volonté sans donner d'ordre. On la dissimule sous des idées bien choisies, destinées à saper indirectement l'autorité religieuse ou politique que l'on veut détruire pour y substituer une opinion nouvelle par suggestion.

La franc-maçonnerie est une société d'éducation

1°) Sélectionner des sujets aptes à recevoir certaines suggestions, les nourrir de celles-ci, opérer parmi eux une nouvelle sélection en vue d'autres suggestions en imprégnant des idées qui doivent régner dans les esprits, éliminer les adeptes impropres ou ne pas leur faire dépasser le degré où ils sont arrivés. Il faut 50 ans pour préparer une révolution. On enfonce les suggestions dans les esprits, on profite des *contradictions inscrites dans les principes* pour accentuer les uns et taire les autres. Peu à peu, on rend ces suggestions plus violentes, plus despotiques sur les esprits, jusqu'au fanatisme. La F.M. n'est pas une ligue d'action, mais son enseignement prépare des apôtres et des hommes d'action.

La F.M., au début, reçoit toutes sortes d'esprits, hommes paisibles et honnêtes, incapables de penser à un assassinat politique par exemple, des inquiets, des aigris, des ambitieux, capables de tout. Il faut donc éliminer progressivement les premiers. Ils quittent la loge spontanément, soit dégoûtés, soit indifférents. La porte de sortie est largement ouverte. Pour éliminer, il suffit d'accentuer l'enseignement dans un sens qui déplaira à beaucoup. Il y eut ainsi de nombreuses défections retentissantes, dûes à un sentiment d'honnêteté qui fait claquer les portes, par exemple : le préfet de police Andrieux. Ce fait

se produit lorsque le pouvoir occulte veut obtenir une *action révolutionnaire plus intense*. Le nombre des adeptes varie peu, les départs sont compensés par de nouvelles recrues.

b) Suggestion.

Transformer les ambitieux, les mécontents, en apôtres d'un "esprit philosophique et progressif *éclairé*". Voilà comment masquer les passions humaines, leur permettre de se ruer en se glorifiant, de se croire *champion du progrès*, supérieur aux pratiquants des *vieilles vertus routinières*.

Le succès de la faction philosophique au XVIII^e siècle est due non à la qualité des écrivains, ni à un mouvement spontané des esprits, mais à la force de l'organisation maçonnique, d'après la correspondance de Voltaire, entreprises de colportage, etc.

c) Conditions pour une dynamique de groupe :

Petit nombre d'adhérents par atelier, moins de vingt, circulation libre et fréquente des hauts grades dans les ateliers, surveillance facile des apprentis et compagnons. Plusieurs loges, même dans les grandes villes, pour éviter l'excès du nombre, mise en condition par le rite d'ouverture et de fermeture des travaux, "rites et mystères accoutumés" ; le frère exerce à ce moment un véritable sacerdoce religieux. Ces rites qui prêtent à rire au début deviennent sérieux, intimidants. Les sceptiques abandonnent les loges.

La franc-maçonnerie est une contre-église

Deux grands enseignements de la F.M.

1°) La F.M. est *sainte et sacrée* ; son origine "se perd dans la nuit des temps". Origine lointaine, mystérieuse, obscure des rituels "nuageux" avec un symbolisme compliqué, équivoque, des Légendes : Mort d'Hiram et résurrection...

La légende d'Hiram remonte à celle de *Caïn*, odieusement calomnié par la Bible, victime de la jalousie d'Abel, ancêtre de tous les grands inventeurs de l'histoire. La F.M. est "mère de la Civilisation, du progrès et des Lumières."

2°) *La Tolérance*

Pour attirer les chrétiens, on la proclame respectueuse de toutes les religions. On a supprimé l'article du "Grand architecte de l'Univers" pour ne pas blesser la conscience de ceux qui ne croient pas à l'existence de Dieu. On n'a pas supprimé "le respect de toute foi religieuse, solidarité étendue à tous les membres de la Famille humaine, *sans distinction de religion*. Parmi toutes les opinions qui se heurtent, le frère peut défendre les unes, mais doit accepter le voisinage des autres et les respecter." Mais, dans les loges, ce sont les violents, les "avancés" qui prêchent les idées dont la diffusion est nécessaire à la F.M.

La tolérance y est prêchée avec *fanatisme* par ces derniers contre les modérés. Ils reprochent aux modérés leur mollesse devant les ravages de *l'Intolérance*, leur manque d'ardeur pour prêcher la Tolérance. "La F.M. doit être *l'apôtre de la Religion de la Tolérance*."

Ils affirment leur respect pour un catholique "tolérant", mais leur colère contre le catholique "intolérant". Puis au nom de cette tolérance, on ameute les frères ; les Jésuites sont intolérants, il faut protéger les "bons" catholiques contre les autres, les croyants "sincères" contre les fanatiques, puis contre *l'absolutisme du Dogme*. "Les hommes les plus doux sont fatalement condamnés à devenir *fanatiques* dès lors qu'ils croient à un dogme." En effet, si un dogme affirme que ceci est vérité, il déclare par là-même que cela est erreur. Il faut donc défendre les âmes sincères contre le dogme.

Voilà la *vraie guerre antireligieuse* ; la "vraie tolérance" du F.M. est toujours armée, ne tolérant plus aucune religion positive.

"Le Cléricalisme, voilà l'ennemi", dit la F.M. Elle prétend s'attaquer seulement à l'intrusion du Catholicisme dans la politique, "le prêtre à la sacristie !"

Si, devant les attaques des frères, les catholiques outragés s'efforcent de se défendre, ils sont accusés d'attaquer, de manquer de tolérance. Ils sont des *provocateurs*. C'est le loup de la fable qui accuse l'agneau qu'il veut dévorer.

Puis lorsque l'heure semble mûre pour l'action, on laisse tomber les initiés qui "ne suivent pas le train". On ne respecte plus la tolérance contenue dans les statuts, on crie fortement la vérité :

"La distinction entre le cléricalisme et le Catholicisme est purement officielle, subtile, pour *les besoins de la tribune*. Mais ici en loge, disons le hautement, pour la Vérité, le cléricalisme et le Catholicisme ne font qu'un". Ce qu'ils appellent "vérité" est un mensonge. Ils disent "hautement" alors qu'ils parlent en loges, dans le secret, sans risques.

Les franc-maçonneries extérieures

L'action maçonnique dans le monde profane

Journalistes, publicistes, auteurs dramatiques, chansonniers, professeurs, instituteurs, tous les maçons diffusent dans la Société profane les idées reçues en loge. Même le journal catholique subit un frère qui n'y écrit que ce qu'il peut y faire passer, mais qui se retrouve en loge avec l'enragé anticlérical.

Les sectes ésotériques : Roses-Croix, Illuminés, Martinistes, Kabbalistes, Occultistes, Spirites, etc. Associations variées, très antichrétiennes destinées à détacher les âmes de la morale et de la vérité chrétienne. Les représentants du pouvoir occulte se retrouvent dans ces sociétés ésotériques et se retrouvent entre-eux avant et après.

La franc-maçonnerie est une école de préparation à l'action

Longue période de propagande, de création de l'esprit nouveau pour préparer quelques heures d'une *action brutale et rapide*. La F.M. prépare l'action et *s'efface* lorsque l'heure à

sonné. Elle dresse les hommes et, au moment de l'action, elle se "*met en sommeil*". Elle échappe ainsi aux conséquences des échecs. En cas de besoin, elle pourra recommencer. A ce moment les frères se font appeler Jacobins, théophilanthropes, communards, radicaux, etc.

A la place d'ordres, des "*influences individuelles soigneusement couvertes*" ou des circulaires confidentielles, mais non officielles.

Les frères doivent comprendre ce qu'on attend d'eux, sans qu'il soit besoin de peser ou de préciser la ligne à suivre.

Brusquement naissent les "*clubs révolutionnaires*", les Sociétés de Jacobins et autres, des groupes de jeunes armés, selon une *apparence de génération spontanée* ("l'anarchie spontanée" de Taine), avec méthodes d'action, organisations très savantes douées pour l'action. La France *devient une vaste loge*. Toute la vie publique s'y déroule maçonniquement : Conventions, Président, Secrétaire, Orateur, Assemblée, Symboles, Formules ("Liberté, Égalité, Fraternité"), etc. Puis les loges se sabordent. Elles sont devenues inutiles. Les clubs font le travail : "*Le Grand Œuvre*". Émeutes, pillages, assassinats, rassemblements. Par exemple : Barnave, le 16 juillet 1789 : "Nous comptons sur vous pour *lancer le mouvement*. Le même existe de partout. Il est concerté d'ici."

Il n'est plus question de laisser fonctionner un *organisme à vide*. Le pouvoir occulte ou noyau dirigeant est maître de la place.

Le 23 juillet 1789, le frère Corbin de Pontbriand dans la loge de la "Parfaite Union" de St. Brieux fait sonner une triple salve en l'honneur du Frère Le Chapelier, président de l'Assemblée Nationale : "Mes très chers Frères, le triomphe de la Liberté et du Patriotisme est le triomphe le plus complet du véritable maçon. C'est de vos temples et de ceux de la véritable philosophie que sont parties les premières étincelles du *feu sacré* qui, s'étendant rapidement de l'Orient à l'Occident, du midi au septentrion de la France, a embrasé les cœurs de tous ses citoyens. La magique révolution qui, sous nos yeux, s'opère

en si peu de jours, doit être célébrée par les disciples du véritable maître, avec un saint enthousiasme, dont les profanes ne peuvent partager les douceurs. Les cantiques que les seuls enfants de la Veuve chantent maintenant sur la montagne sacrée, à l'ombre de l'Acacia, retentissent au fond de nos cœurs et les mains levées vers le Grand Architecte de l'Univers, nous devons tous conjurer notre maître de porter à l'autel de tout Bien, l'hommage de notre vive gratitude... Aucun de nous, mes très chers frères, n'ignore que notre respectable Grand Maître, le duc d'Orléans, a concouru plus que personne à l'heureuse révolution qui vient de s'opérer..."

Évidemment, la plupart des Frères imbéciles n'avaient pas voulu cela. Les révélations de F.M. *désabusés* sont lamentables. Voici, dans les Mémoires de Dufort de Cheverny : "Je me souviens que, dans les commencements du club des Jacobins, pendant les six premières semaines de son établissement, quand j'y étais entraîné par Beauharnais, l'abbé d'Espagnac et beaucoup d'autres gens que je croyais et que je crois encore très honnêtes et qui ne devinaient pas plus que moi où l'on voulait en venir, quelqu'un, dans cet antre affreux, lança un propos tellement révoltant, appuyé par Lameth, d'Aiguillon, et Rœderer que quelqu'un s'écria : "Où veut-on donc nous mener ; Qu'on le dise, qu'on s'explique ! Serait-ce possible qu'on voulût convertir le royaume en république ?" Des rires sardoniques furent la réponse. Sedaine, qui était avec nous, le remarqua avec le même effroi".

Les sources

Barruel : *Mémoires pour servir à l'Histoire du Jacobinisme*, 5 vol. Réédition en 2 vol. Éditions de Chiré. 86 190 — Chiré en Montreuil.

Crétineau-Joly : *L'église Romaine en face de la Révolution*

P. Deschamp et Claudio Jannet : *Les Sociétés secrètes et la Société*, 3 vol.

Mgr Jouin et la *R.I.S.S.* de 1912 à 1939.

D'anciens maçons repentis : Copin-Albancelli et Marques-Rivière.

Les documents maçonniques publiés par Bernard Fäy de 1940 à 1944 sur les Archives confisquées par le gouvernement de Vichy.

Œuvres de vulgarisation : Léon de Poncin : ses livres sont composés d'extraits authentique d'auteurs franc-maçons et autres regroupés avec méthode. Réédités par D.P.F. 86 190 — Chiré en Montreuil.

Chapitre IV

Henri Hours

ÉGLISE ET RÉVOLUTION : L'ARTICLE 3 DE LA DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME

Le constat est unanime, et les oppositions qui le contredisent ne font que mettre en valeur la généralité du fait : entre catholicisme et Révolution, tout avait bien, et même très bien commencé. Discours émouvants, bénédictions de drapeaux, *Te Deum*, messes joyeuses jalonnèrent la première année de l'ordre nouveau, jusqu'à la fête de la Fédération. Mais déjà les dissentiments se faisaient jour depuis octobre 1789, que la Constitution civile, votée le 12 juillet suivant, radicalisa définitivement. On connaît la suite.

Pour les historiens catholiques du siècle dernier, c'était là l'œuvre satanique des révolutionnaires héritiers des Lumières, qui réalisaient leur dessein exprès de détruire l'église. A condition de n'y regarder pas de trop près, ils pouvaient trouver une confirmation chez les fils de la Révolution, Michelet, Quinet, Aulard, Mathiez qui, tout en se divisant entre eux, célébraient la religion révolutionnaire. Conflit inévitable..., et repos intellectuel.

Ce n'est plus le cas. L'évidence est maintenant pratiquement admise que les constituants pour la plupart, n'avaient pas d'intentions hostiles, qu'ils ne voulaient pas détruire l'église et qu'ils furent les premiers surpris du cours des événements. Tandis que les historiens "non-confessionnels" gardent en général — par scrupule méthodique, ou par politesse ? — une

prudente réserve, le courant dominant chez les catholiques, cherchant à se dédouaner d'un passé qui le gêne, fait peser sur l'Église toute la responsabilité : tous les espoirs étaient permis de concilier l'Église et le monde moderne en gestation, mais le Pape et les évêques, par leur entêtement borné à ne rien comprendre à ce qui se passait, créèrent la rupture.

Voire. Même si cela était vrai et sans préjuger de la sottise ou de l'incompréhension, réalités solides sur lesquelles on peut toujours faire fond de tous côtés, resterait à expliquer l'incroyable violence de la réaction révolutionnaire, succédant à d'aussi bienveillants sentiments.

Certains pressentent quand même que les choses furent moins simples. Tous chargeant l'Église des torts principaux, ils ont pensé que les principes fondamentaux dont s'inspira le législateur pouvaient n'être pas chrétiens, et ils en ont fort logiquement cherché la trace dans la Déclaration des droits de l'homme¹. Mais leurs explications laissent à désirer, trop elliptiques, ou embarrassées dans l'épineuse question de la liberté.

On peut s'étonner qu'aucun des historiens les plus lus et les plus accessibles aujourd'hui ne se soit arrêté à l'article le plus lourd de conséquences politiques, l'article 3 :

“Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu, ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.”

A ma connaissance, seul récemment M. Jean Madiran a analysé les principes qui fondent cet article et les conséquences qui en découlent, mais il a voulu le faire en penseur politique, et non en historien².

Par cet article 3, dont chaque mot — “principe”, “essentiellement” — doit être pris en son sens le plus fort, se trouvaient en effet renversés les fondements les plus antiques de la souveraineté et de la loi. Depuis 400 avant Jésus-Christ, depuis Sophocle qui proclamait la supériorité absolue des “lois non écrites, inébranlables des Dieux” sur celles des hommes ; depuis Cicéron qui lui faisait écho ; depuis la réponse de Jésus à Pilate : “Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi s'il ne t'avait été donné d'en haut” ; depuis Saint Paul : “il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu” ; depuis toujours, on savait que, si

l'autorité légitime a droit au respect et à l'obéissance, elle ne doit exercer son pouvoir qu'en respectant les lois de Dieu à qui elle devra rendre des comptes³. A Louis XIV lui-même, Bossuet avait bien su le rappeler et voici que la nation, nouveau souverain, se déclarait source et mesure de son propre pouvoir, ce qui, jusqu'alors, caractérisait les tyrans ! Il est clair que tous les totalitarismes modernes qui le voudraient pourraient trouver là leur justification. En attendant, de même que la suppression des corps constitués par la célèbre loi Le Chapelier, la Constitution civile du clergé, et par conséquent la rupture avec l'Église, étaient contenues en germe dans l'article 3 comme la plante dans la graine par une logique inéluctable, puisque toute autorité sans exception, et donc celle du clergé, devait émaner expressément de la nation.

Deux questions se posent, liées l'une à l'autre. Ce texte eut-il, dans l'esprit de ses auteurs et des législateurs, la portée philosophique qu'il possède de façon obvie ? Comment se fait-il qu'il n'ait suscité aucune objection ?

Son histoire est simple. C'est le 10 juillet 1789 que Mounier, en rapportant à l'Assemblée nationale le plan de travail envisagé par le Comité de la Constitution, avait fait adopter le principe d'une "déclaration des droits de l'homme" qui formerait un préambule à la future constitution. Dès le lendemain, Lafayette présenta un projet tout prêt, où se trouvait ce passage : "Le principe de toute souveraineté réside dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut avoir d'autorité qui n'en émane expressément"⁴. L'idée ayant plu, un comité fut chargé d'étudier les projets qui se succédèrent à partir du 21 juillet, et d'établir le texte définitif. Les trois premiers articles furent présentés le 20 août par Mounier et adoptés sans discussion⁵. Lafayette n'avait pas le cerveau d'un philosophe ; rien ne sous dit ce qu'il voyait dans son texte, ni d'ailleurs de qui il le tenait, préparé à l'avance. Mais le fait que le Comité ait ajouté le mot "essentiellement" ("réside essentiellement dans la nation") montre que ses membres, eux au moins, étaient conscients de l'enjeu des principes qu'ils posaient.

Pourrait-on proposer que l'expression dépassa la pensée ? Après tout, un texte politique peut-il avoir une portée autre que

politique ? D'ailleurs, la presque totalité des projets soumis à l'Assemblée n'envisageait que l'exercice de la souveraineté, en droit positif, et non sa justification philosophique. Grégoire, Lally-Tollendal avaient bien demandé que la déclaration fît référence explicite à la source divine de la loi humaine⁶, sur le modèle de la déclaration américaine de 1776, et comme l'avaient fait les projets de Durand de Maillane, Antraigues, Pison du Galland⁷. Tout ce qu'on accorda, en dernière minute, fut, dans le préambule, une petite allusion à l'Être suprême, dépourvue de signification⁸.

Tout cela est vrai. Mais il ne l'est pas moins que l'article 3, comme les précédents et les trois suivants, constituent ou contiennent des affirmations de principe capitales. Alors : parlait-on de droit naturel, ou de droits civils ? Faisait-on de la politique, ou de la philosophie ? Dès le premier jour, le 10 juillet, Mounier avait bien annoncé qu'on définirait les droits conférés par "la justice naturelle" ; mais pouvait-on considérer la cause comme entendue, sur ces deux simples mots perdus dans un long développement ?

Delandine, député du Forez, attacha le grelot, le 1^{er} août, en demandant qu'on ne fît pas une déclaration abstraite sur les droits naturels de l'homme, sujets à interprétations et discussions, sources d'illusions pour le peuple et de désordres ; mais qu'on restât plutôt sur le terrain positif en désignant des droits civils concrets, applicables sans équivoque et susceptibles, mieux que les belles phrases, d'apprendre aux citoyens incultes ce qu'ils sont et à quoi ils peuvent prétendre. Mais l'Assemblée, ce soir là, était trop lasse de paroles pour discuter encore, on remit à plus tard, et plus n'en fut question⁹.

Trois semaines après, le 21 août, Mgr de la Luzerne, évêque de Langres, revint sur le sujet, plus délimité, quand on s'occupait de dire ce qu'est la liberté. La veille, il avait présenté un timide projet où elle apparaissait comme "le plein et entier exercice" des facultés mises en l'homme par "l'auteur de la nature" pour atteindre au bonheur. Sa phrase, assez enveloppée, n'avait pas suscité de réaction¹⁰. Mais, ce jour-là, Alexandre Lameth précisa la définition qui allait passer sans changement dans l'article 4 : "La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne

ne nuit pas à autrui” ; parfaitement admissible pour un chrétien, si l'on parle de la liberté politique du citoyen, inacceptable en revanche s'il s'agit de la liberté naturelle de l'homme devant son créateur. L'évêque le sentit sur l'heure et demanda qu'on précisât : “la liberté civile consiste...”. En effet, disait-il, il ne peut être ici question de la liberté naturelle, mais de la liberté politique, un acte pouvant être “conforme à l'une et contraire à l'autre”. Plusieurs protestèrent, notamment Redon, avocat à Riom, dont l'intervention nous a été conservée et doit être citée :

“Jusqu'à présent, les articles ne peuvent être entendus que de l'homme qui n'est pas encore en état de société ; et là où il n'y a pas de société, il ne peut y avoir de loi. C'est quand la loi est faite que la société se forme et que l'homme est alors placé sous l'empire de la loi. De quoi s'agit-il, jusqu'ici, dans la déclaration des droits ? De la liberté naturelle, des droits que tout homme apporte en naissant. Ce n'est donc pas encore ici le moment de parler de la liberté [civile] ; il s'agit non pas de l'homme gêné dans l'exercice de ses droits, mais de l'homme avec la plénitude de ses droits. La liberté porte sur des droits naturels ou sur des conventions. Parlez-vous des premiers, alors vous ne pouvez prononcer que le seul mot de liberté. Parlez-vous de la liberté conventionnelle, alors vous parlez de la liberté civile.”¹¹ C'était on ne peut plus clair.

Convaincue, l'Assemblée rejeta l'amendement de La Luzerne et l'adjonction du mot “civile”, adoptant tel quel le texte de Lameth. C'étaient bien des principes philosophiques que l'on posait, sans ambiguïté.

Selon la conception de Redon et de l'Assemblée, se développait un système cohérent, traduit dans la Déclaration à partir des prémices : “Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit...”, art. 1. Cette liberté naturelle, étant antérieure à la société¹², est donc nécessairement individuelle : art. 4, déjà cité. Mais, la société se constituant, du coup les libertés naturelles se fondent dans la “volonté générale” par quoi se définit la loi : “la loi est l'expression de la volonté générale” article 6. La nation, corps où s'incarne la volonté générale, se voit ainsi conférer une liberté collective absolue et donc, selon notre

article 3, essentiellement souveraine dans son principe. La cohérence, de stricte orthodoxie rousseauiste, était parfaite. Elle se trouvait déjà, plus explicite mais en un style moins lapidaire, dans le projet de Gouges-Carton, négociant à Monsac en Quercy : "Chaque homme, dans l'état de nature, jouissant sur lui-même d'un droit absolu et universel, il faut bien que la société possède aussi sur elle-même le même droit, c'est-à-dire que la souveraineté réside dans tous les membres d'une société considérée collectivement."¹³

L'Assemblée ne s'était donc pas décidée par hasard, ni les yeux fermés. C'est en toute clarté qu'elle avait refusé de référer les droits de l'homme à son état de créature de Dieu. C'est en toute connaissance, même si tous n'en percevaient pas les suites prévisibles, qu'elle venait de fonder un nouvel absolutisme, celui de l'homme, de l'humanité, de la nation. Feu l'absolutisme royal était d'ordre politique, ne se concevant que par rapport aux autres pouvoirs humains : on ne pouvait avoir la religion du Roi qui n'était qu'un homme, objet seulement de dévouement, fût-il immense. La dévotion légitimiste n'est venue qu'après la Révolution. L'absolutisme de la nation, d'ordre naturel, s'établissait par rapport à toute autorité surnaturelle et prenait donc une caractère religieux, ne suscitant plus seulement dévouement, mais dévotion. Est-ce hasard si la présentation décorative de la Déclaration des droits de l'homme, dans la peinture et la gravure, emprunta la forme traditionnellement donnée aux tables de la Loi reçue par Moïse sur le Sinaï ? Qui peut nier que, depuis ce temps, une note de dévotion religieuse résonne en France au mot de "République" ? Ouvrons simplement les yeux et les oreilles, en cette année du Bicentenaire.

Ne nous étonnons donc pas que Pie VI ait rejeté si durement la proclamation de la liberté, quoiqu'on puisse penser des termes dont il usa. Moins obtus, moins aveugle que veulent bien le dire certains historiens catholiques d'aujourd'hui, il avait perçu ce que les constituants avaient en tête, et que l'Église ne pouvait que juger contradictoire avec la révélation de la Bible sur l'économie de la création et du salut.

Beaucoup de catholiques ne le virent pas tout de suite.

Manque de clairvoyance doctrinale par insuffisance de la formation ? Chez certains, sans doute. Crainte de se couper du siècle et de paraître ignorer l'enthousiasme exaltant qui entraînait les esprits dans la construction d'un ordre nouveau ? Chez beaucoup, sûrement. Séquelles et poids psychologique de l'opposition qui s'était étalée contre la hiérarchie épiscopale durant les mois de la rédaction des Cahiers, ou encore pressions exercées sur les esprits par les phénomènes de groupe au sein de l'Assemblée ? C'est possible. Inconscient et subtil dévoiement de la foi catholique, transférée de Dieu et du salut en Jésus-Christ vers l'homme et le bonheur terrestre ? On ne saurait non plus l'écarter, arrêtons-nous un instant sur ce point.

Ces constituants, qui fondaient la religion de l'humanité, étaient presque tous catholiques, et n'étaient pas seuls de leur opinion dans le pays. Une littérature avait commencé de populariser le type du "bon prêtre", ermite à l'accueil indulgent, ou curé travaillant en "citoyen utile" au bonheur des hommes, tous prêchant un christianisme humanisé, aimable, semblant annoncer certaines figures de prêtres du cinéma néoréaliste italien¹⁴. Certes, une partie seulement de la population catholique en était influencée, mais elle existait et ne pouvait offrir à la nouvelle religion une résistance très énergique.

Du reste, le propre des religions de l'humanité est d'entretenir une confusion que seule peut dissiper totalement une extrême finesse de discernement. Car celle de 1789 ne fut que la première en date, le XIX^e siècle les a vues fleurir : Saint-Simon, Auguste Comte, Tolstoï, mais il y en eut tant. Or, très souvent, moins brutalement sans doute que ne le fit la Constituante avec la Constitution civile, elles se sont tournées vers l'Église catholique, seule institution pourvue du prestige moral, du patrimoine spirituel, de l'expérience humaine, du rituel liturgique, de l'armature structurelle capables de soutenir une action durable sur les populations. Elles lui disent en substance : nous sommes vos amis, nous n'avons pour vous que sympathie, nous désirons votre prospérité car nous avons, vous et nous, le même but, le bonheur de l'homme. Travaillons ensemble. Nous ne nous demandons pas d'abandonner vos dogmes, du moins leur formulation — Résurrection,

Ascension, naissance virginal... — mais seulement d'adoucir l'abrupt de leur sens littéral ; relâchez la rigidité de votre anthropologie et de ses conséquences sur la morale ; en un mot, renoncez au "dogmatisme". Nous vous demandons bien peu, en regard de ce que vous conserverez : organisation ecclésiastique, formes du culte, langage de votre foi. Et votre influence s'étendra. Ensemble, nous établirons le bonheur et la paix.

Ces offres, qui aboutiraient à vider le christianisme de son essence, peuvent être faites de très bonne foi, et l'on comprend que beaucoup les accueillent favorablement, pour toutes sortes de raisons. Mais vient un jour où le malentendu se dévoile. La déception est à la mesure de l'illusion et peut, si les circonstances s'y prêtent, devenir furieuse. Aux espoirs du Christ républicain de 1848, succéda l'anticléricalisme croissant sous le second Empire. Après l'échec du mouvement "néo-chrétien" et de "l'esprit nouveau" des années 1890-95, la Séparation était inévitable. N'observe-t-on pas aujourd'hui semblable tension entre la "laïcité ouverte" et la virulence des réactions qui accueillent tout rappel par l'Église de sa morale et de sa doctrine ?

Ainsi, sous la Révolution. Si la Constitution civile fut introduite si brutalement et si, devant son échec, la Révolution s'obstina jusqu'au fanatisme sanguinaire avant, pendant et bien après la Terreur, c'est qu'elle ne voulut pas démordre des principes qu'elle avait posés en croyant qu'ils permettraient à l'Église de collaborer avec elle. Ce qui était en cause, ce n'était pas la pratique du culte, ni l'existence de l'institution ecclésiastique, ni même la situation prééminente du catholicisme en France, mais bien le caractère transcendant de l'ordre surnaturel, la nature du christianisme comme religion révélée, la constitution divine de l'Église fondée par le Christ. La rupture, inévitable, ne provenait pas d'une agression préméditée par une volonté destructrice, mais d'une différence de foi.

Différence de foi déjà clairement perceptible dans la Déclaration des Droits de l'Homme.

Notes du Chapitre IV

- 1 Par exemple : L.-J. Rogier, dans *Nouvelles histoire de l'église*, Paris, Seuil, T. IV, 1966, p. 171. B. Cousin et autres, *La Pique et la Croix*, Paris, Centurion, 1989, p. 73-76.
- 2 Jean Madiran, *Les Droits de l'Homme D.H.S.D.*, Paris, éd. de "Présent", 1988.
- 3 Sophocle, *Antigone*, 449-460 ; Cicéron, *De Legibus*, I, 7 ; *Evangile de St Jean*, XIX, 11 ; *Epître aux Romains*, XIII, 1.
- 4 *Archives parlementaires*, 1^{re} Série, T. 8, Paris, P. Dupont, 1875, p. 216 et 222.
- 5 *Ibidem*, p. 463.
- 6 *Ibidem*, p. 452 et 458.
- 7 C. Fauré, *Les déclarations des Droits de l'Homme de 1789*, Paris, Payot, 1988, p. 149, 171, 237.
- 8 *Archives parlementaires*, *op. cit.*, p. 463.
- 9 *Ibidem*, p. 323-325.
- 10 *Ibidem*, p. 463.
- 11 *Ibidem*, p. 464. J'ai ajouté entre crochets le mot "civile", sans lequel la phrase est absurde.
- 12 Comme si l'homme, né au sein de la Société, pouvait lui être antérieur ! Ici se construit un homme abstrait, dépourvu de toute existence réelle. Vieux problème, vu sous un aspect particulier, de "l'état de nature".
- 13 *Ibidem*, p. 429. Souligné dans le texte.
- 14 P. Sage, *Le bon "prêtre" dans la littérature française*, Genève-Lille, Droz, 1951. Dans sa contribution au présent colloque, M^{me} Miglietti a mis en lumière la pente qui, au XVIII^e siècle, menait à réduire le christianisme à une morale humaine.

Chapitre V

Yannick Essertel

LA SAINTE GUILLOTINE

Naissance et règne de la Guillotine.

Le 9 octobre 1789, après une longue discussion, l'Assemblée Nationale décide de maintenir la peine de mort sans toutefois préciser le mode d'exécution ; or le 1^{er} décembre, le docteur Guillotin, député de Paris, propose une machine à couper les têtes sans souffrance. Ce supplice, fait-il remarquer, remplacera les anciens jugés barbares et mettra tous les condamnés à égalité devant la mort. L'Assemblée retient au moins le principe de l'égalité si cher à son cœur : elle déclare le 21 janvier 1790 l'égalité du supplice pour les mêmes crimes sans considération de rang ou qualité des coupables ¹. Elle décrète aussi que "Les délits et les crimes étant personnels, le supplice d'un coupable et les condamnations infamantes quelconques n'impriment aucune flétrissure à sa famille."² Ainsi, sont consacrés le même jour, deux principes importants en matière criminelle : l'égalité et l'individualité des peines.

Tout n'est cependant pas résolu : quels seront les supplices à appliquer pour les condamnés à mort ?

En définitive, l'idée du docteur Guillotin fit son chemin et est adoptée le 3 juin 1791 : l'Assemblée déclare que "Tout condamné à mort aura la tête tranchée". Petion ³, quelque temps avant son suicide, commente ainsi cette évolution : "La guillotine a remplacé la décolation avec le damas pour les nobles ; la potence, les échafauds, la roue et le feu pour les roturiers. Il n'est plus qu'un genre de supplice en France pour donner la

mort ; il est uniforme pour les citoyens, et toute distinction injurieuse à cet égard est effacée.”⁴. A partir du 20 mars 1792 le nouveau mode d'exécution devient "... uniforme dans tout le royaume". La Révolution a trouvé son supplice égalitaire : la guillotine, fille des Lumières, triomphe de la Raison et de la justice sur la barbarie. Dorénavant le peuple ne sera plus "roué", on lui coupera simplement la tête.

La guillotine entre en action à Paris le 25 avril 1792 et commence à se répandre en province. Elle fonctionne surtout pour les criminels de droit commun. Le 21 janvier 1793, la guillotine reçoit sa première grande victime aristocrate : le ci-devant Louis Capet. Cependant, la période d'activité intense s'étend d'avril 1793 à la fin 1794 ; elle correspond à la Convention montagnarde et au début du Directoire. Dès cet instant "...la guillotine fut comme le soleil, elle se leva pour tout le monde..."⁵, elle bourgeonne des arbres de la liberté⁵. La machine exerce son infernale dictature : "La guillotine fait tout, c'est elle qui gouverne", selon Barère⁶. Non seulement elle sert la loi mais elle l'incarne : "...La loi frappe et veille"⁷, déclare l'ex-marquis Descorches.

Elle se situe au centre d'une nouvelle croisade : celle de la Liberté contre le "fanatisme". Elle purifie en versant "le sang impur". Logique qui en fin de compte inquiète Herault de Sechelles. Une fois en pleine méditation il lâche ces mots "Faut-il qu'une nation ne se régénère, comme a dit Raynal, que dans un bain de sang ?", "Qu'est-ce que la génération actuelle, lui répond cyniquement Barère, devant l'immensité des siècles à venir ?"⁸ Trop lucide, Herault finira sur l'échafaud et contribuera à la régénération.

Il existe un autre aspect qu'il ne faut pas négliger : une situation de surenchère se crée autour de la guillotine. En effet, le système s'emballe et il faut aller toujours plus loin au risque d'être avalé par la machine : "Il faut guillotiner ou s'attendre à l'être", avoue Barras. Entraînés dans un cercle infernal, les acteurs ne semblent plus maîtres du jeu. La guillotine réclame toujours ; aussi la terrible loi des suspects, adoptée le 17 septembre 1793, lui assure un fonctionnement permanent. "Le pays entier semblait destiné à l'échafaud."⁹

Le rasoir national fonctionnera alors sans relâche : “Les esprits étaient en délire”, remarquera Barère. Il n'y a pas de doute. A Lyon, Chalier, le président du Tribunal du district de la ville, fera jurer à ses affidés “d'exterminer les aristocrates, les feuillantins, les modérés, les égoïstes, les agioteurs, les accapareurs, les usuriers et la caste sacerdotale fanatique”.¹⁰ Le 27 mars 1793, au Club central des Jacobins, Chalier prononcera un discours dans lequel il dira “qu'il faut s'emparer des présidents et secrétaires de chaque assemblée de section, en faire un faisceau, les mettre à la guillotine et de leur sang se laver les doigts.”¹⁰ Piorry, arrivé à Poitiers le 15 mars 1793 pour le recrutement, va assurer la répression. A son tour il entre dans le cycle infernal de la Terreur, il finit par se complaire à la vue des supplices : “non, je ne connais pas de spectacle plus ravissant que celui de contempler le sang qui sort à gros bouillon d'un corps séparé de sa tête.”¹¹ De son côté, Javogue qui officie à Feurs¹² déclare qu'il ne reconnaît comme patriote que ceux qui, comme lui “... dénonceraient au besoin leur père, leur mère, leur sœur, et boiraient sur l'échafaud un verre de sang.”¹³ Est-il conscient de ses propos ? Il est difficile de se prononcer, mais il est certain que lui aussi se trouve entraîné dans le cycle infernal de la Terreur.

A Lyon, un journal imagine de faire parler la guillotine : “Je taille, je rogne, je découpe les scélérats ! Depuis le 12 octobre jusqu'au 2 nivose (22 décembre), j'en ai déjà envoyé au diable 777, exception faite de quelques-uns qui se sont échappés par la fusillade ! Combien de curés, de vicaires, de porte-Dieu, de sacristains, de bedeaux et de mandeurs de pain béni à qui j'ai donné un bon *peccavi* avec le tranchant de mon fer résolutif !”¹⁴

Ces flots de sang inquiètent Camille Desmoulins — il n'est pas le seul — qui déclare dans “Le Vieux Cordelier” du 5 frimaire an II, que “pour rendre la France républicaine, heureuse et florissante, il eût suffi d'un peu d'encre et d'une seule guillotine.”¹⁵

Cet appel à la modération lui coûtera la vie puisqu'à son tour il finira sur l'échafaud.¹⁶ D'ailleurs Saint-Just rappellera le 26 février 1794 à la Convention Nationale le principe de base :

“Ce qui constitue une république c'est la destruction totale de ce qui lui est opposé”. Pas de clémence coupable !

Ainsi, la guillotine ne chômera pas jusqu'au 9 thermidor, et l'après thermidor est encore marqué par quelques exécutions, le délire semble pourtant s'être calmé.

Cette période a marqué très vivement les contemporains et la guillotine est à l'origine de comportements bien étranges : cruels et héroïques, burlesques et dramatiques.

La guillotine : vaudeville, spectacles et culte.

A peine née, la guillotine suscite plaisanteries et sarcasmes. Vers cruels et chansons macabres fusent. Sur l'air du menuet d'exaudet, le Marquis de Bonnai ¹⁷ se raille de l'échafaud et de son inventeur :

Guillotin,
Médecin
Politique,
Imagine un beau matin,
Que pendre est inhumain,
Et peu patriotique.
Aussitôt
Il lui faut
Un supplice,
Qui, sans corde ni poteau,
Remplace du bourreau
L'office.

C'est en vain que l'on publie,
Que c'est pure jalousie
D'un suppôt
Du tripot
d'hyppocrate,
Qui, d'occire impunément
Même exclusivement
Se flatte.

Le Romain
Guillotin
Qui s'apprête,
Consulte gens du métier,
barnave et chapelier,

Même le Coupe-tête ;
Et sa main
Fait soudain
La machine
Qui simplement nous tuera
Qu'ensuite on nommera guillotine. ¹⁸

Etienne Garneau, quant à lui parodie la Marseillaise :

Le jour de deuil pour la patrie
Le jour de honte est arrivé
Au peuple aveugle en sa furie
Le couteau sanglant est levé. ¹⁹

Une telle audace réclamait un juste châtiment : le 3 décembre 1793, "Le couteau sanglant" lui inflige une ultime leçon.

Ce sont là des vers de "contre-révolutionnaires" qui s'amuse, mais il existe des compositions féroces et cruelles qui révèlent un délire morbide. Voici des vers extraits de recueils, d'hymnes et chansons de la Révolution :

Fuyez, fuyez, il en est temps
La Guillotine vous attend,
Nous vous raccourcirons,
Vos têtes tomberont. ²⁰

Voici encore plus sinistre :

J'achèterais des têtes
Si j'avais les moyens,
J'en porterais en fête
Une dans chaque main

Vive la Guillotine
Qui fait si bonne mine
Et qui coupe si bien
Le cou à tous ces chiens. ²¹

Toutes les chansons — et elles furent nombreuses — montrent la place prise par l'échafaud dans la vie de tous les jours. Mais il n'est pas l'apanage des chansonniers et versificateurs car les révolutionnaires et l'homme de la rue émaillent leurs discours de références à l'odieuse machine.

Avec Hebert la victime part "jouer à la guillotine", "jouer à la lanterne" ou "jouer à la main chaude". Quand vient son tour de "jouer" il fallut le traîner tellement il tremblait ! Le peuple ne se leurre pas d'euphémismes, il utilise l'expression plus réalistes de "rasoir national". L'échafaud devient aussi "la planche à assignats", métaphore qui met en lumière l'aspect industriel de la mort. Il est exact que la rapidité avec laquelle la guillotine coupe les têtes, permet d'envoyer les victimes par fournées entières, par charrettes entières. La Révolution et plus particulièrement la Terreur invente la mort en série.

La machine existe pour assurer le triomphe des principes.

Aussi les individus hors norme sont envoyés au "raccourcissement patriotique" ou à "la faux de l'égalité".

A Lyon, pour les citoyens Roulot et Gaillard la guillotine est "l'arbre de la liberté" ²² et Laussel préfère installer la guillotine place des Terreaux car "...en arrosant du sang des victimes l'arbre de la Liberté... on lui ferait prendre racine." ²³ La Liberté ne peut-elle exister qu'en versant le sang ? Certains le pensent.

Analyser toutes les expressions ici serait fastidieux mais on peut citer encore les plus caractéristiques comme "Dame guillotine", ou "baiser la veuve", Vadier l'appelle "Le vasistas", d'autres "la lucarne" ou encore "la chatière".

La mort, sous la Terreur, est aussi un spectacle. Les exécutions deviennent prétexte à de grandes manifestations de patriotisme. Le peuple se déplace : le sang fascine. Dans la notion de spectacle il faut distinguer deux aspects : l'aspect sadique et l'aspect festif.

Pris dans le cycle infernal de la Terreur, certains passent du délire au sadisme. Guillotiner devient un plaisir et un spectacle patriotique. A Poitiers, Piorry affirme qu'il quitterait la table

pour suivre "une charrette de guillotinés" ²⁴ et il avoue ne pas connaître "de spectacle plus ravissant que celui de contempler le sang qui sort à gros bouillon d'un corps séparé de sa tête". Jean Chauveau qui désire sauver son frère, multiplie les démarches auprès de Piorry. Jean le rencontre un jour... mais laissons le parler : "Je le vis un jour, il sortait de la maison, l'air éclatant de joie : Viens, me dit-il, voir guillotiner du Bellay, de Poitiers et Ferriaud qui a été mon camarade de classe". J'hésitais. Viens, il n'y a que les aristocrates qui ne veulent pas voir guillotiner. Il fallut le suivre. Il me força à voir défiler les chariots ; il me fit avancer auprès de la guillotine... il tire sa montre, compte les minutes, plaisante sur le maintien ou l'air de chaque malheureux. L'exécution finie : "M. Samson, dit-il, est expéditif." Les cheveux se dressent encore d'horreur !... ²⁵

A Arras, pendant la Terreur, les juges appellent l'échafaud "le théâtre rouge". D'ailleurs le proconsul Joseph Lebon en fait un spectacle, à Cambrai il adjoint un orchestre. Mourir en musique, quelle aubaine ! Il assiste avec sa femme aux exécutions, du haut du balcon du théâtre d'Arras. Madame peut ainsi se délecter et voir tomber les "abricots". ²⁶

Des fêtes patriotiques, à vocation pédagogique, sont organisées dans les grandes villes. Désirant en célébrer une à St. Etienne, Javogue fait venir la guillotine de Feurs.²⁷ La fête a lieu le 10 nivôse an II, avec cortège, musique, puis... "pour terminer, sur la grand'place où la guillotine avait été installée, on exécuta, devant la populace, un peu indifférente, des mannequins bourrés de son, représentant Pitt, Cobourg, le Roi de Prusse, celui d'Angleterre, d'Espagne, le Pape et tous les chefs de la canaille antipopulaire." ²⁸

Célébrer une fête patriotique, avec la guillotine comme vedette, ne serait-ce pas l'apparition d'un nouveau culte rendu à une divinité ? Un certain nombre de faits nous autorise à poser la question. Les historiens qui ont abordé la Terreur ont noté, très justement, l'apparition d'un culte.²⁹ A Lyon, la guillotine devient "l'autel de la Patrie" et Amar s'écrie en pleine Convention : "Allons au pied du grand autel voir célébrer la messe rouge." ³⁰ Sur cet autel, Javogue sacrifie à sa divinité.

Les plus enragés en font leur idole, d'autres la canonisent, Perrieres donne son sentiment : "On a bien raison de dire qu'il n'y a que cette sainte-là qui peut nous sauver." ³¹

Et dans une lettre célèbre, Gateau, administrateur des subsistances militaires à Strasbourg, écrit à Daubigny, adjoint au ministère de la guerre : "...Sainte Guillotine est dans la plus brillante activité et la bienfaisante terreur produit ici, d'une manière miraculeuse, ce qu'on ne devait espérer d'un siècle au moins, par la Raison et la philosophie. Le moment de la justice terrible est arrivé, et toutes les têtes coupables doivent passer sous le niveau national." ³²

On trouve même une litanie à la guillotine. Le résultat serait comique si le sujet n'était macabre. En voici un extrait :

Sainte Guillotine, protectrice des patriotes, priez pour nous !

Sainte Guillotine, effroi des aristocrates, protégez-nous

Machine aimable, ayez pitié de nous !

Machine admirable, ayez pitié de nous !

Sainte Guillotine, délivrez-nous des tyrans !

Certains hymnes en son honneur parlent de son "influence divine" (sic) ³³

Si les révolutionnaires lui rendent un culte assez particulier et même grotesque nous allons voir que des victimes, condamnées pour des motifs religieux font à leur tour de la guillotine une nouvelle Croix.

Les condamnés : de la prison au pied de l'échafaud.

Intéressons nous, pour cette partie de notre étude, à un certain type de condamnés, hommes et femmes, consacrés ou laïcs, guillotins pour des raisons religieuses. En effet, leurs derniers moments de vie, de la prison à l'échafaud, n'est pas sans une certaine analogie avec la mort du Christ. Beaucoup se modèlent sur leur divin Maître. Ces derniers moments se subdivisent en trois étapes : la prison, la marche au supplice et enfin la guillotine.

La prison est l'isolement. Les condamnés attendent la mort et emploient le temps qui leur reste pour se préparer : lettres aux êtres chers, confessions, dernières prières. Pendant les six jours d'incarcération précédant son exécution, Pierre Aurouge, prêtre, se rend "très utile aux prisonniers destinés à périr avec lui." ³⁴ Il les prépare à mourir et convertit deux schismatiques. La présence d'un prêtre parmi les détenus en réconforte un grand nombre. Chez les femmes, ce sont aux religieuses que revient la palme du courage. En prison et condamnées à avoir la tête tranchée, elles n'ont pas leurs pareilles pour se préparer à la mort. Témoins les propos entre quelques-unes des trente-deux religieuses d'Orange : "Nous n'avons pu dire nos vêpres", observent quelques unes, "...nous les chanterons au ciel. Oh ! c'est trop beau s'écriait la Sœur des Anges Rocher, peut-être que ce ne sera pas vrai". Quant à Sœur Andrée Sage elle fait cette triste remarque à l'une de ses compagnes : "Je crains que Dieu ne me juge pas digne du martyre" et Sœur Sainte Françoise, Ursuline de Carpentras exprime sa joie : "Quel bonheur, nous allons voir notre Époux." ³⁵

C'est l'heure. Les condamnés sortent de leur prison et sont invités à monter dans une charrette. Certains refusent et préfèrent aller à pied. Le père François Bergon pousse l'héroïsme plus loin, il va jusqu'à ôter sa chaussure et l'offre à une femme en lui disant : "Donnez la à un pauvre ; Jésus-Christ étant allé nu-pieds au Calvaire, je veux en agir de même..." ³⁶ Cette marche au supplice est la plupart du temps un véritable "Chemin de Croix". En effet, les curieux n'épargnent ni les insultes, ni les crachats, ni la boue et encore moins les pierres. A ces souffrances, les condamnés répondent par des chants religieux. Reviennent assez souvent le *Te Deum* ³⁷, le *Miserere*, le *Veni Créator* et le *Salve Regina*. Certains entonnent la *Messe des Morts* pendant que d'autres récitent la litanie des Saints, saints dont ils feront partie dans quelques instants.

Enfin, les condamnés arrivent au pied de la guillotine. C'est le moment d'une dernière prière pour quelques-uns. Marie-Louise d'Argicourt se met à genoux "...pour s'offrir en holocauste à Dieu..." ³⁸ (exécutée le 1^{er} février 1794). Sœur de Jésus Crucifié, Carmélite de Compiègne, s'adresse au

bourreau : "Je vous pardonne de tout le cœur dont je désire que Dieu me pardonne." ³⁹ L'instant de monter à l'échafaud arrive. Le père, Noël Pinot revêtu des ornements sacerdotaux, gravit les marches en récitant la prière au bas de l'autel : *introibo ad altäre Dei*. L'échafaud devient l'autel du sacrifice. Sacrifice par lequel Noël Pinot va racheter sa vie et s'offrir comme victime expiatoire. Amar parle de "Messe Rouge". L'Abbé Turpin du Cormier, le Chanoine Gigot, Sœur Gertrude d'Alausier et bien d'autres encore embrassent la guillotine avant de s'abandonner au bourreau. Par ce dernier baiser, à l'instrument de leur supplice, ils manifestent leur reconnaissance à Dieu qui leur fait la grâce du martyre. La guillotine peut s'identifier aussi à la Croix, ce qui rapproche bien évidemment du Christ, et les condamnés en ont, plus qu'aucun, conscience. L'échafaud est à la fois, autel pour la dernière messe et la Croix de l'ultime supplice.

La guillotine est surtout la porte qui s'ouvre sur le Ciel et pour la palme du martyre. Qui oserait refuser le bonheur éternel ? Certainement pas le Chanoine Pierre Bruyère qui s'adressant au bourreau lui dit : "Mon ami c'est le plus beau jour de ma vie." ⁴⁰ (guillotiné le 3 décembre 1793 dans la Loire).

La tête sous le couteau, on demande à Sœur Monique si elle veut se rétracter. Elle lève alors les yeux au ciel et dit : "O Dieu ! préférer une vie périssable et passagère à une vie glorieuse et immortelle ! Non, non, plutôt mourir !" ⁴¹ Ces saintes filles remercient même leurs juges qui leur procurent la vie éternelle : "Nous avons, affirme Sœur du Saint Sacrement, plus d'obligations à nos juges, qu'à nos pères et mères ; puisque ceux-ci ne nous ont donné qu'une vie temporelle au lieu que nos juges nous procurent une vie éternelle." ⁴²

On peut terminer en disant que les victimes ont certainement rendu un culte à la guillotine. N'ouvrait-elle pas la voie du Ciel aux martyrs, comme la Croix du Christ l'ouvrait à toute l'humanité ?

"Dame guillotine", serviteur de la loi, ou "glaive des lois" selon la Convention "est l'instrument du partage entre les bons et les méchants." ⁴³ Elle incarne l'idéologie manichéenne de la Terreur.

Censée sauver la Liberté, l'Égalité, la Fraternité, elle a surtout banalisé la mort, aidée en cela par la "loi des suspects", grande pourvoyeuse de victimes.

Avec la guillotine, la mort prend une allure industrielle. Les têtes tombent durant la Terreur aussi facilement que la planche à billets fabrique des assignats.

La guillotine devait jouer un rôle dissuasif. En terrorisant elle permettait une plus stricte obéissance à la loi. Et pourtant des milliers d'hommes et de femmes, morts pour leur foi, sont allés au supplice avec joie. A Paris, Rosalie Dalbert se présente au comité de surveillance de la section des Piques, elle affirme "qu'elle ne pouvait survivre au supplice de la reine, qu'elle venait dans l'intention de se faire guillotiner." ⁴⁴ De manière générale la guillotine a engendré plus de martyrs qu'elle n'a été dissuasive.

Reste une question qu'il faut enfin poser : qu'est-ce qui justifie la guillotine et ses massacres ?

Certains historiens ont invoqué la thèse des circonstances. Il semble que dans bien des cas les circonstances (guerres étrangères ou guerres civiles) n'ont rien à voir avec le régime de la Terreur et le "règne" de la guillotine. En réalité cette dernière devait assurer le triomphe de la vertu en éduquant le peuple par la peur.

Notes du chapitre V

- 1 Article 1^{er} du Décret concernant les condamnations pour des délits et des crimes (21 janvier 1790).
- 2 *Idem*, article 2^{ème}.
- 3 *Homme politique français* (Chartres 1756 - St Emilion 1794).
- 4 Hector Fleischmann : *La guillotine en 1793, d'après les documents inédits des archives nationales*. Paris 1908 p. 234.
- 5 Créteineau-Joly : *L'église Romaine face à la Révolution* T. 1 p. 166, Paris 1976, Réédition.
- 6 *op. cit.* note 4, p. 106.
- 7 Edmond et Jules de Goncourt : *Histoire de la société française pendant la révolution* Paris 1880, p. 435.
- 8 Émile Dard : *Un épicurien sous la Terreur*, Herault de Sechelles (1759-1794) d'après des documents inédits Paris 1907 p. 297.
- 9 Louis Madelin : *La Révolution dans l'Histoire de France racontée à tous* sous la direction de Funck-Brentano. Paris 1913, p. 362. Les réflexions de Mathieu Mole, alors âgé de 12 ans en 1793 sont significatives : " ...Nul espoir d'être ignoré... Les tyrans immolaient jusqu'à leurs complices ! J'admire jusqu'à quel point je m'étais familiarisé avec l'idée du dernier supplice ; il me paraissait la fin presque naturelle de l'homme vertueux. J'en vins à perdre totalement l'espérance et même le souvenir d'un temps meilleur, je croyais que pour mourir dans son lit il fallait du bonheur, et que pour y parvenir ce n'était pas trop des soins et des efforts de toute une vie." Mathieu Mole : *Souvenirs d'un témoin de la révolution et de l'Empire (1791-1803)* Présentés par la Marquise de Noailles. Genève 1943, p. 32.
- 10 Louis Vignon *Annales d'un village de France Charly Vernaison en Lyonnais* - Vol. IV, 1774-1789 p. 573.
- 11 Rapporté par Félix Faulcon, constituant et poitevin contemporain de Piorry, dans Marquis de Roux : *Histoire religieuse de la Révolution à Poitiers et dans la Vienne* Lyon 1952, p. 104.
- 12 A Feurs, la guillotine fut dressée sur la place de l'arbre de la liberté.
- 13 Lenôtre : *La guillotine et les exécuteurs des arrêts criminels pendant la révolution d'après les documents inédits tirés des archives de l'État* Paris, 1932 p. 97. Pierre Chamberet : *Lettre à mon Cousin - La vie religieuse*

- 14 *lyonnaise vue par un contemporain* Lyon 1898 p. 128-129, lettre du 6/4/1794.
- 15 Hector Fleischmann : *Les coulisses du Tribunal Révolutionnaire* Paris 1909 p. 97.
- 16 Le 5 avril 1794.
- 17 Vers attribués au Marquis par le Comte de Montlosier. Cf. *Mémoires sur la révolution française, le Consulat, l'Empire et la Restauration, 1775-1830* Paris 1830, T. II. p. 349-350.
- 18 *op. cit.*
- 19 J.F. Fayard : *La justice révolutionnaire, chronique de la Terreur* Paris, Laffont 1987, p. 129.
- 20 *op. cit.* note 13, p. 300.
- 21 *op. cit.* note 13, p. 304.
- 22 Georges Guigue *Procès verbaux des séances du Conseil Général du Département de Rhône et Loire 1790-1793*, Trévoux 1895, T II. p. 277.
- 23 Guillon de Monleon : *Mémoires sur la révolution et le siège de Lyon*. T. I. p. 167.
- 24 *Op. cit.* note 11.
- 25 *Op. cit.* note 11, p. 219.
- 26 *Op. cit.* note 19. p. 84.
- 27 E. Brossard : *Histoire du département de la Loire pendant la révolution française* Tome II Convention-Directoire, page 285-286, Fête de la guillotine à St Etienne.
- 28 François Gonon : *Claude Javogue, 1759-1796, biographie générale* p. 54. Le récit de la fête de la guillotine est rapporté par le commissaire national Dorfeuille.
- 29 Cf les historiens Lenôtre, Madelin et Fleischmann.
- 30 *Op. cit.* note 9 p. 327.
- 31 A.N.W. 112 26 Ventôse an II.
- 32 *Op. cit.* note 13 p. 307.
- 33 *Op. cit.* note 19 p. 209.
- 34 Antonin Portallier : *Etude historique et critique de la révolution française. Victimes et Martyrs de la révolution en Lyonnais, Forez et Beaujolais sous le régime de la Terreur, 1793-1794*. St Etienne 1911 p. 14.
- 35 *Les 32 religieuses guilloténées à Orange en haine de la foi au mois de juillet 1794*. Avignon 1906.
- 36 Guillon Aimé (Abbé) : *Les martyrs de la foi pendant la révolution française*. Paris 1821. p. 189.
- 37 Voir les Pères Picherit, Ponthion, Dubois, Du Cormier, Gosseau, Mabile, Auchin, Malaguin et bien d'autres.
- 38 *Op. cit.* note 36. p. 93
- 39 *Histoire des religieuses Carmélites de Compiègne, conduite à l'échaffaud le 17 juillet 1794*. Sens 1836.
- 40 *Op. cit.* note 34 - p. 66.
- 41 Théodore Perrin : *Les Martyrs du Maine* ; Paris, Le Mans 1830 p. 89 à 96. Il s'agit de Marie Lhuillier, religieuse sous le nom de Sœur Monique à l'hospice de la Miséricorde de Jésus, à Château-Gontier, et guillotine le 25

juin 1793, à Laval à l'âge de 50 ans environ.

42 *Op. cit.* note 35

43 F. Furet : *Penser la révolution française*, Gallimard 1978. p. 98.

44 *Op. cit.* note 19 p. 141

Chapitre VI

Pierre Vial

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET LE MODELE ANTIQUE

“Le drame des Français (...) ce sont les grands souvenirs. Il est nécessaire que les événements mettent fin une fois pour toutes à ce culte réactionnaire du passé”. Ainsi s'exprimait Karl Marx, en septembre 1870, dans une lettre à César de Paepe. Le moins que l'on puisse dire, c'est que les révolutionnaires français, anticipant sur l'injonction de Marx, en ont pris très exactement le contrepied. Car ces hommes, qui entendaient construire un ordre nouveau, sont allés chercher dans le passé tout à la fois des exemples, des modèles et, de ce fait, une justification — l'histoire étant perçue ici comme source de légitimité.

Mais l'histoire ainsi mise à contribution est mythifiée. Et cette mythification vient de loin. Elle est le fruit d'une culture classique véhiculée par les collèges jésuites puis entretenue, après l'expulsion de France des disciples d'Ignace de Loyola, par ces Oratoriens dont un certain Maximilien de Robespierre fut l'élève studieux, à Arras, avant de poursuivre ses études au collège de Clermont. Le jeune garçon s'y nourrit de Plutarque — comme le fit, quelques années plus tard, Bonaparte à Brienne — et l'histoire de l'Antiquité lui inspire une rhétorique si marquée d'une empreinte latine, et des symboles qu'elle véhicule, que l'un des maîtres de Robespierre, l'abbé Hérivaux, le surnomma “le Romain”¹.

A vrai dire, le modèle antique a marqué toute l'histoire de l'Europe et le XVIII^e siècle ne fait que prolonger une longue tradition. Déjà pour affirmer leur sens de l'État — d'un État digne de ce nom, c'est-à-dire à la romaine — les souverains du haut Moyen Age attachaient un grand prix à des titres romains. Le Franc Clovis tirait un bénéfice évident de la dignité de consul honoraire reçue de l'empereur byzantin², tandis que le Got Théodoric, maître de l'Italie, s'intitulait, sur l'inscription de Terracine, *Augustus Triumphator*³. Ce "label romain" a servi de manifeste idéologique à tous ceux qui, au cours du Moyen Age, ont voulu restaurer et incarner le concept impérial, de Charlemagne — ce Karl transformé en Carolus Magnus par les clercs de son entourage — à Frédéric II, qui frappe, au XIII^e siècle, des pièces d'or, les *Augustales*, où il est représenté en empereur romain, qui s'intitule *semper Augustus* et *semper Invictus*, et qui construit cet arc de triomphe de Capoue où Jacques-Benoît Méchin a vu, à juste titre, "un fragment du monde antique ressuscité en plein Moyen Age"⁴.

Cette fascination pour l'Antiquité, habite, bien sûr, les hommes de la Renaissance, qui vont chercher dans l'art, la littérature et les sciences du monde gréco-romain des principes de vie et une vision du monde permettant de se libérer du dogmatisme chrétien. C'est-à-dire que la Renaissance ne se contente pas, comme l'avait fait le Moyen Age, de faire appel à l'Antiquité pour y trouver le sens et la légitimation du politique — la notion de cité, de *Res Publica*, telle que les Gibelins et les légistes de Philippe le Bel l'avaient exaltée face aux prétentions théocratiques — ; elle y ajoute une vision plus ample, proprement culturelle : c'est une nouvelle définition de l'homme, de la nature et de leurs rapports mutuels qui est élaborée à travers la résurgence des mythes antiques, l'étude des Belles Lettres, les réalisations de la peinture, de la sculpture et de l'architecture.

Cet engouement se perpétue au XVII^e siècle et Jean-Pierre Néraudau a montré comment la mythologie antique fut mise au service de l'idéologie monarchique, sous Louis XIV, à travers la littérature, la peinture et les jardins, à Vaux-le-Vicomte,

Meudon, St. Cloud, Sceaux, Marly, St. Germain et Versailles⁵. Même si le thème proprement païen, apollinien, du Roi-Soleil était, en soi, parfaitement subversif au regard du conformisme chrétien...

Ainsi, les générations prérévolutionnaires et révolutionnaires n'ont pas innové en allant chercher des modèles politico-culturels dans l'Antiquité, puisqu'elles héritent en cela d'une tradition profondément enracinée. On voit bien le succès de cet appel à l'Antique à travers l'analyse des bibliothèques de la noblesse parisienne, telle que l'a effectuée Daniel Roche, pour la période 1750-1789 : "Au midi des Lumières, écrit-il, le constat impose la primauté de l'histoire, suivie de près par les livres de belles-lettres (...) la noblesse parisienne qui lit s'intéresse avant tout (...) à une histoire profane nourrie de l'exemple antique, l'*Histoire romaine* de Rollin traîne partout (...). Dans ces grands traits la bibliothèque nobiliaire montre une fidélité à la grande culture classique du début du XVIII^e siècle dont l'essentiel repose sur la connaissance historique et le savoir littéraire"⁶.

Dans les provinces, le modèle antique est largement mis en avant dans ces lieux de sociabilité consensuelle que sont les Académies ; l'Académie de Lyon affirme trouver ses modèles initiaux dans l'"Athenaeum" augustéen, tandis qu'à Marseille l'Académie des Belles Lettres se réclame du "Lycée phocéén" et fait de l'autocélébration par ces vers de mirliton : "Sœur de Rome, émule d'Athènes / Mère et tutrice des Beaux-Arts / Toi qui forme des Démosthène / Pour le tribunal des César / Lève les yeux sur tes portiques, / Et rends grâce au nouveau Lycée, / Qui seul de la gloire eclipsée / Fera revivre ta splendeur". Ainsi, l'Histoire reçoit une mission évidente : "Sa fonction dans le système culturel qui s'élabore devient fondamentale puisque, gardienne du passé, elle devient maîtresse de l'avenir."⁷

L'Histoire est maîtresse des vertus : c'est ce qu'enseigne un genre littéraire, l'éloge, qui a grand succès dans les décennies qui précèdent 1789. L'Histoire se fait édifiante — non plus, comme ce fut longtemps le cas, au service du message chrétien, mais pour colporter une édification à l'antique, une exaltation

de la *virtus*, où Plutarque est le pédagogue par excellence. Avec, cependant, une ambiguïté fondamentale, qui tient au contenu même de la référence au modèle antique. S'agit-il, en effet, de célébrer l'héroïsme de quelques grandes figures, personnages-phares qui donnent son impulsion au mouvement historique, ou d'affirmer la vocation à l'héroïsme de tout un chacun ? Les réponses sont totalement divergentes, selon que l'on considère l'éloge de Turgot, écrit par Bougainville, secrétaire de l'Académie des inscriptions et frère du célèbre navigateur, ou l'*Essai sur les Éloges* de Thomas, publié en 1773 ; dans le premier, Bougainville affirme : "Le but principal de l'Histoire n'est pas d'offrir à la curiosité ces pompeuses scènes où le vice joue presque toujours un rôle brillant. Plus utile lorsqu'elle nous présente le tableau des vertus de Fabricius et d'Aristide, elle nous instruit par leur exemple, elle nous montre une espèce d'héroïsme accessible à tous les états, et qui, sans dépendre des hasards de la fortune ou de l'éclat des exploits, a pour base l'humanité, pour traits essentiels le désintéressement et l'amour du devoir, pour récompense enfin une estime tendre et réfléchie inséparable de la reconnaissance..." Le message est clair, même s'il est enveloppé d'un sentimentalisme déjà romantique : il y a en tout homme l'étoffe d'un héros.

Thomas, lui, a une vision totalement différente ; pour lui, il y a ceux qui montrent la voie et ceux qui suivent, l'Histoire est faite par ce que l'on appellera, bien après lui, les minorités agissantes. Il écrit en effet : "En parcourant l'Histoire des Empires et des Arts, je vois partout quelques hommes sur des hauteurs, et en bas, le troupeau du genre humain qui suit de loin à pas lents, je vois la gloire qui guide les premiers et ils guident l'Univers..."

Cette contradiction idéologique n'est pas perçue, sur le moment, par ceux qui, nobles ou bourgeois, constituent les élites sociales de la France du XVIII^e siècle et qui, en se retrouvant côte à côte au sein des sociétés académiques et des loges maçonniques, semblent unis par un large consensus culturel. Tocqueville l'avait déjà constaté, dans son *Introduction à l'ancien régime et la révolution* : le noble et le bourgeois de la

période prérévolutionnaire, qui ne sont plus vraiment séparés par un genre de vie, sont guidés par les mêmes idées : "L'éducation et la manière de vivre, écrit Tocqueville, avaient déjà mis entre ces deux hommes mille autres ressemblances. Le bourgeois avait autant de lumières que le noble, et, ce qu'il faut bien remarquer, ces lumières avaient été puisées précisément au même foyer (...) Au fond, tous les hommes placés au-dessus du peuple se ressemblaient ; ils avaient les mêmes idées, les mêmes habitudes, suivaient les mêmes goûts, se livraient aux mêmes plaisirs, lisaient les mêmes livres, parlaient le même langage".

De ce fait il n'est pas surprenant de voir le modèle antique fournir, d'une part, à ce "conservateur éclairé" (J. J. Chevalier) qu'était Montesquieu, la matière de ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), d'autre part des références oratoires permanentes à un Saint-Just ou à un Robespierre.⁸ Certes, un Montesquieu cherche surtout dans l'étude de l'Antiquité une leçon de méthodologie ; il croit pouvoir trouver, dans l'expérience romaine, des lois de l'histoire, puisqu'il écrit dans les *Considérations* : "Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent ou la précipitent ; tous les accidents sont soumis à ces causes ; et, si le hasard d'une bataille , c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un État, il y avait une cause générale qui faisait que cet État devait périr par une seule bataille ; en un mot l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers." Un Saint-Just, lui, activement impliqué dans les luttes de son temps, nourrit sa réflexion et son action politique des images, des exemples puisés dans l'histoire grecque et romaine. Il n'est pas de page de ses œuvres les plus connues, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de la France* et les *Fragments sur les institutions républicaines*⁹, qui ne fasse référence à un épisode, à un personnage de l'histoire antique.

Ainsi, comment qualifier la prise de la Bastille sinon en la comparant au jour "où Tarquin fut chassé de Rome" ? Evoquant Necker, Saint-Just écrit : "comme il se l'était prédit, son retour fut celui d'Alexandre à Babylone ; le poids de sa gloire écrasa

ses erreurs et lui-même” ; pour célébrer les mérites de l'Assemblée Nationale, il rappelle “comment elle a tiré des lumières et des vanités de ce temps le même parti que tira Lycurgue des mœurs du sien.” Sur la nécessité et la légitimité de la Révolution : “Démosthène contribua à perdre la Grèce. Son influence déterminait l'opinion en sens contraire de ce qu'il fallait pour sauver la patrie. Il se contenta de donner des conseils qu'on ne suivit point. La Grèce était corrompue ; il y fallait une révolution et d'autres lois. Les anciennes n'avaient plus assez de force contre la force du génie de Philippe”. Cette dernière comparaison paraît étrangement prémonitoire, si on compare la figure de Philippe de Macédoine et celle de Bonaparte... Et voici, sous la plume de Saint-Just, un saisissant — et fort intelligent — raccourci de l'histoire romaine, des origines à l'empire : “Les rois, écrit-il, ne peuvent tenir contre la sévérité des lois de Rome naissante ; cette sévérité, quoiqu'excessivement émoussée, rétablit les rois dans Rome agrandie”. Ou bien encore cette notation, que ne désavouerait pas l'historiographie contemporaine : “Quand Rome perdit le goût du travail, et vécut des tributs du monde, elle perdit sa liberté”. Enfin, pour ne pas allonger excessivement les citations, cette analyse de la décadence comme fruit du recul de la vertu — prise ici, bien sûr, au sens de la *virtus* romaine : “Un État qui fut libre d'abord, dit Saint-Just, comme la Grèce avant Philippe de Macédoine, qui perd ensuite sa liberté, comme la Grèce la perdit sous ce prince, fera de vains efforts pour la reconquérir ; le principe n'est plus ; la lui rendit-on même comme la politique romaine la rendit aux Grecs, l'offrit à Cappadoce pour affaiblir Mithridate, et comme la politique de Sylla la voulut rendre à Rome elle-même, c'est inutilement ; les âmes ont perdu leur mœlle, si je puis ainsi parler, et ne sont plus assez vigoureuses pour se nourrir de liberté ; elles en aiment encore le nom, la souhaitent comme l'aisance et l'impunité, et n'en connaissent plus la vertu”.

L'historien américain Parker a pu relever 83 citations de Cicéron, 36 d'Horace, 25 de Tacite, 14 de Tite-Live, 13 de Sénèque et 8 de Salluste, pour 36 de Plutarque et 7 de Platon. Un des aspects majeurs de l'anticomanie révolutionnaire est le

phénomène d'identification, chacun s'identifiant aux héros positifs, les deux Brutus, Scævola, Camille, Cicéron ou Caton le jeune et identifiant ses adversaires à Tarquin, à Catilina, à César, à Clodius ou à Antoine.

S'il nourrit la réflexion politique d'un Saint-Just, le modèle antique sert aussi à susciter un cadre culturel qui se veut expression d'une idéologie. Prenons d'abord quelques exemples, simples, dans la vie quotidienne : certains symboles se veulent un rappel explicite, proclamatoire, d'une filiation spirituelle revendiquée par les révolutionnaires à l'égard de la matrice antique ; ainsi le bonnet phrygien au sujet duquel, en 1792, une gazette affirme, avec des accents très unanimistes, qu'on a expliqué au peuple que ce bonnet était, en Grèce et à Rome, emblème de l'affranchissement de toutes servitudes et que "de ce moment chaque citoyen veut avoir ce bonnet" ; dans la même logique uniformisatrice on songea, en l'an II, à imposer le même costume à tous les Français — comme quoi les maoïstes n'ont rien inventé... David fut chargé de présenter des projets qui devaient remplacer le vêtement moderne, dénoncé comme offensant la raison et le bon goût, par un uniforme révolutionnaire inspiré de la tenue antique... Même démarche avec l'adoption de prénoms comme Fabricius, Aristide, Pélopidas, Manlius, Scævola, Anacharsis — certains ayant valeur de manifeste idéologique à caractère provocateur : quand un père prénomme son fils Brutus, quand le citoyen Babeuf, qui avait reçu de ses parents les prénoms de François Noël, se rebaptise lui-même Gracchus, il y a là, pour utiliser le langage du temps, une proclamation de "guerre aux tyrans".

Le décor doit s'adapter à un tel culte de l'antique.

On sait quelle place tient l'antiquité dans l'œuvre d'un David : du *Serment des Horaces*, de 1785, aux *Sabines*, de 1799, l'inspiration suit une ligne continue ; David expliquait, au sujet des *Sabines* : "Je veux faire du grec pur. Je me nourris les yeux de statues antiques". Au salon de 1789, David présente deux toiles, *Paris et Hélène* et un *Brutus*. Ce dernier thème est en harmonie avec l'engagement politique d'un futur conventionnel, membre du comité de sûreté générale, qui votera la mort du roi... ce qui ne l'empêchera pas de célébrer, ensuite, les vertus

de l'empire napoléonien.

Pour David, l'artiste doit être — selon sa propre expression — “philosophe” ; c'est à dire que son œuvre doit véhiculer un message idéologique. On voit ici la claire désignation de ce que nous appelons “l'art engagé”.

Le goût de l'antique manifesté par David est le fait de plusieurs générations successives d'artistes français. Dans les collections de dessins néo-classiques conservés au cabinet des dessins du Louvre, l'antiquité grecque et romaine est omniprésente. La liste des personnages le plus fréquemment représentés est éloquente : en tête vient Hector, suivi des Horaces, d'Achille, de Brutus, d'Enée, de Priam ; mais sont aussi en bonne place Alexandre, Patrocle, Marius, Léonidas, Coriolan, Romulus et Rémus, Paul-Émile, Solon et Lycurgue, Socrate et Homère... Par un jeu de correspondance il s'agit, pour certains artistes, de faire un parallèle entre des situations tirées de l'histoire antique et les événements révolutionnaires ; par exemple, le tableau du babouviste Topino-Lebrun, sur la mort de Caius Gracchus, est une transparente allégorie de la répression anti-babouviste ; par ailleurs, les scènes de suicide illustrent la tragique nécessité où se trouvent certains acteurs du drame révolutionnaire, emportés par le flot qu'ils ont contribué à déclencher, s'ils veulent mettre en pratique l'aspiration stoïcienne à rester maître de soi jusque dans la mort.

Si l'on quitte la peinture pour l'architecture, on constate qu'en ce domaine aussi le répertoire des formes néo-classiques, tel qu'on le trouve dans les œuvres de Chalgrin, Brongniart, Cellerier, de Wailly, Gisors, illustre à la fois la continuité de l'inspiration, des dernières décennies de l'Ancien régime aux années révolutionnaires, et l'importance de la thématique antique. Certes, il faut prendre en compte le fait que “les architectes ne firent rien d'autre, ou presque, que les constructions éphémères ou des projets”¹⁰, destinés essentiellement à créer le décor des fêtes révolutionnaires. Mais “à plusieurs reprises le décor de la fête fut conçu comme une maquette grandeur nature d'un projet architectural arrêté”. De plus cette architecture de décor est, de par sa nature, accordée à cette Cité rêvée, idéalisée, que prétendaient construire les révolutionnaires.

Elle correspond à un projet politique : "La mise en scène de la fête jaillit d'une imagination créatrice à laquelle l'obsession de l'antiquité gréco-romaine et du retour à la Nature donne son unité (...) Temples de la Liberté, de la Patrie, de la Victoire " : les colonnades reflètent sur l'aire de la fête, et aux limites de la ville, l'image des portiques d'une cité idéale régénérée qui possède en outre son temple de pierre dédié à l'Immortalité, le Panthéon". Déjà les aménagements festifs des villes, à la fin de l'Ancien Régime, selon un répertoire de formes dont l'élément central était les arcs de triomphe, devaient donner l'image d'une ville à l'antique. La façon même de désigner certains lieux allait dans ce sens, puisque le jardin du Palais-Royal était volontiers comparé à un forum, et les barrières de Paris aux propylées — avant que l'on en vînt à appeler Odéon l'ex-théâtre des comédiens français et Panthéon l'église Sainte-Genève. En 1765, un mémoire décrit le projet grandiose d'une place Louis XV, dont l'auteur est l'architecte Servandoni, et il est précisé que "plein des beautés de l'antique, cet artiste se rappela l'usage des Romains qui bâtissaient, à l'extrémité de leurs villes, des cirques et des amphithéâtres pour les jeux et les spectacles publics".

Sous la Révolution, de nombreux projets architecturaux visent à réaliser à Paris des bâtiments publics directement inspirés du temple, de l'amphithéâtre, du cirque ; ainsi, par exemple, un amphithéâtre accueillant l'Assemblée Nationale voisinerait avec un cirque où s'assemblerait le peuple lors de la Fête de la Fédération. En 1794, alors que David est le conseiller artistique des autorités, le Comité de salut public lance un appel à tous les artistes de la République pour la construction d'arènes : "Ces arènes, explique-t-il, seront destinées à célébrer les triomphes de la République, par des chants civiques et guerriers, et aux fêtes nationales pendant l'hiver". Le Paris révolutionnaire doit être, jusque dans la pierre, la nouvelle Rome... Et chaque élément architectural doit jouer un rôle de pédagogie politique. Ainsi l'architecte Mouillefarine, auteur d'un projet circulaire fermé par trois portiques concentriques rappelle que le cercle est, aussi, un symbole de l'unité. Unité du peuple, bien sûr, groupé autour de l'idéal révolutionnaire... Ce qui suppose une

fonction participative du public, par rapport à des monuments qui sont là pour lui enseigner une vérité : "L'arc de triomphe, le portique, la colonne ne sont plus seulement des éléments décoratifs plus ou moins autonomes utilisés pour la fête et qui, parfois, en gardent le souvenir : ils sont aussi un moyen d'associer étroitement l'édifice public au cortège. Le procédé n'est pas nouveau, certes, mais il prend une nouvelle signification quand le peuple, de spectateur, devient acteur. Les "stations" des cortèges des fêtes révolutionnaires sont autant d'affirmations d'une prise de conscience collective de la valeur du paysage urbain, à tel point que le gouvernement est attentif à en contrôler de très près les effets, suivant en cela les préceptes des théoriciens de l'architecture néo-classiques"¹².

Au décor créé par les œuvres d'art, l'architecture, le mobilier — qui sacrifie lui aussi au goût de l'antique, la majesté d'une chaise curule faisant oublier son inconfort ! — il faut ajouter la fête. Il n'est pas sans signification que le modèle antique se trouve au cœur de ce festival de l'illusoire qu'est souvent la fête révolutionnaire, telle que l'a étudiée Mona Ozouf¹³. La fête est même l'emprunt le plus spectaculaire fait à l'Antiquité par les hommes de la Révolution, avec ces cortèges-processions où l'on promène les bustes des héros de l'Antiquité et où des orateurs-prédicateurs prononcent d'interminables discours truffés de références antiques. C'est donc une question-clef, pour la compréhension du phénomène révolutionnaire, que celle de la signification de ces fêtes, du sens que leurs organisateurs voulaient leur donner. Des historiens comme Albert Mathiez ou Georges Lefebvre y ont vu l'expression et la conséquence de cette culture classique, héritée des années de collège, qui est le bien commun des couches "éclairées" de la population et que j'évoquais tout à l'heure.

Les devises, les objets, les emblèmes des fêtes révolutionnaires sont le fruit d'une formation scolaire, à la fois esthétique et littéraire, et correspondent donc, selon la formule de Lefebvre, à "l'imprégnation d'un décor." Cependant cette explication met l'accent non sur l'originalité idéologique de la fête révolutionnaire, mais sur la continuité culturelle qui unit les générations prérévolutionnaires et révolutionnaires : si Camille

Desmoulins et Madame Roland sont en larmes à la lecture de Plutarque, Vauvenargues écrivait déjà, en 1740, au marquis de Mirabeau : "Je pleurais de joie en lisant ces vies ; je ne passais pas de nuit sans parler à Alcibiade, Agésilas et autres".

Donc, si "la Révolution n'invente pas les Romains" (Mona Ozouf), il faut voir si elle n'en fait pas un usage original. Parker faisait déjà remarquer, en 1937, que des personnages comme Brissot ou Madame Roland avaient pu compenser, par la vénération de héros antiques liés à leur enfance, les désenchantements dûs à une actualité politique souvent sordide, qui trahissait leurs rêves de pureté¹⁴. Et c'est vrai que pour des êtres idéalistes, confrontés aux réalités des luttes de clans, l'Antiquité est un refuge, un réservoir de modèles de grandeur, de hautes figures à l'évocation desquelles on s'exalte d'autant plus facilement qu'il faut, pour la paix de l'âme, essayer de donner une cohérence aux événements que l'on vit et qui en ont souvent bien peu.

D'où la raison profonde de la promotion du modèle antique par les hommes de la Révolution. Comme l'a bien vu Mona Ozouf, il s'agit de mettre en avant une République rêvée, ce qui implique "la déshistorisation de l'Histoire ancienne primitive, utopisée comme vie simple, frugale et équitable (...) L'Antiquité paraît aux hommes de la Révolution une société toute neuve, innocente, où l'adéquation des paroles et des actes est entière ; quand ils doivent aborder le thème de la décadence de la société antique, ils le désamorcent en le moralisant, en attribuant l'altération de l'histoire au goût des richesses et à la perte de la vertu". C'est ce qu'exprime avec éclat Billaud-Varenne, lorsqu'il écrit : "Chez les Anciens, et dans ces temps qu'on peut appeler le véritable âge d'or, où chaque nation réglait elle-même ses droits et ses devoirs (...) le peuple, réuni dans un cercle souvent très resserré et partageant à peu près également les avantages d'une administration collective, paraissait au même niveau pour le génie, pour les goûts, pour le ton, pour l'idiome". Tout y est : l'Antiquité est l'âge d'or d'une mythique égalité, l'image d'une République idéale purgée du despotisme. Il n'est, du coup, même pas besoin de savoir si le modèle est à chercher plutôt du côté de Sparte ou plutôt du côté d'Athènes. Il

s'agit de faire appel à une Antiquité qui, comme la Révolution, est commencement absolu, libéré, en tant que symbole, des contingences historiques — et il n'est plus question ici de continuité mais, tout au contraire, de rupture, de rupture absolue, de rupture fondatrice. La fête révolutionnaire fait appel à l'Antiquité pour apporter aux citoyens la conscience de la nécessité de la rupture ; c'est une pédagogie idéologique et Saint-Just, quand il veut copier Sparte dans ses *Fragments sur les Institutions républicaines*, "lui fait deux emprunts : c'est l'école et c'est la fête, c'est à dire les deux institutrices de la nation"¹⁵.

Le modèle antique est fondateur, car il permet à la fête révolutionnaire d'opérer un transfert de sacralité.

Pour répondre au besoin de sacré, le système révolutionnaire cherche à se sacraliser en se définissant lui-même comme mythe originel, c'est à dire en s'octroyant, précisément, le statut qui est donné à l'Antiquité par les hommes de la Révolution.

Pour concrétiser cette volonté de célébrer un commencement — et convaincus qu'il faut des rites pour marquer la vie sociale — les Révolutionnaires forgent un rituel spécifique, qui se veut inspiré de l'Antiquité, pour accompagner certaines cérémonies familiales ; par exemple, pour des funérailles républicaines, un officier public doit prononcer l'éloge funèbre du défunt, devant le corps étendu ; "puis on verse autour du cercueil le miel, en hommage à la douceur du caractère, le lait, en mémoire de la candeur de l'âme, du vin, en souvenir de la force, de l'encens enfin pour que comme la fumée l'étendue de ses bonnes actions remplissent le tableau de sa vie".

Quelle valeur attribuer à de telles mises en scène ? Il y a, à l'évidence, une dimension involontairement parodique, due à une incohérence entre la forme et le fond : des rites ne trouvent une signification profonde qu'en exprimant une conception idéologique précise. Or les rites révolutionnaires se greffent sur des contradictions internes idéologiques, que j'évoquais brièvement tout à l'heure. Quelle cohérence possible lorsqu'il faudrait concilier un culte de l'héroïsme affiché à satiété et l'idéologie du nivellement telle que l'exprime crûment la Carmagnole :

"Il faut raccourcir les géants,

*Et rendre les petits plus grands
Tous à la même hauteur
Voilà le vrai bonheur".*

La seule façon de dépasser — de se donner l'illusion de dépasser — ces contradictions, c'est de se réfugier en République d'utopie avec une vie publique qui est une scène et les hommes politiques des acteurs en représentation permanente. Même un Michel Vovelle, dont la ferveur robespierriste a quelque chose de rétro, le reconnaît : "Il y a incontestablement un théâtral, un verbalisme révolutionnaires qui jouent dans l'éphémère"¹⁶. La fête elle-même, si sollicitée, est un montage en trompe l'œil. D'où son échec : elle "tourne en parodie, constate Mona Ozouf, s'achève en solitude. La festomanie révolutionnaire est l'histoire d'une immense déception". Car, confrontées à une réalité quotidienne marquée par des violences sanglantes, "les fêtes ne célèbrent plus que faussement la paix et l'unanimité du cœur et deviennent un camouflage : façade plaquée sur une réalité lugubre qu'elles ont mission de dissimuler".

Camouflage... façade... C'est aussi la fonction du modèle antique. Car il s'agit, en fait, comme le constate Jacques Solé, d'une "représentation de l'utopie", où l'on veut "imiter un passé embelli, reconstitué par la fiction"¹⁷. La Révolution, ajoute Jacques Solé, à travers ses liturgies, "imaginait recréer le monde sur le modèle passéiste de l'âge d'or égalitaire des républiques antiques". C'était, bien sûr, méconnaître — ou vouloir ignorer — la réalité historique des sociétés antiques. L'Antiquité des hommes de la Révolution est une Antiquité rêvée, fantasmée.

Il y a à cela une raison profonde, comme l'a fait remarquer Myriam Revault d'Allonnes, en étudiant la place tenue par Tacite — et sa signification — dans les références révolutionnaires.¹⁸ Robespierre, dans son discours du 17 pluviôse an II, affirme : "Le plan de la Révolution française était écrit en toutes lettres dans les livres de Tacite" ; Camille Desmoulins, de son côté, veut donner à ses collègues montagnards "les conseils que leur donnerait Tacite" ; ce même Desmoulins qui

proclame que le peuple français "a créé une nouvelle ère de laquelle seule il date sa naissance et ses souvenirs". Cette phrase est très éclairante : il s'agit, en effet, en faisant appel au modèle romain, d'utiliser une mémoire instituante, c'est à dire d'affirmer la Révolution comme une rupture inaugurale, permettant de réaliser une seconde naissance de la liberté — ce qui suppose qu'il n'y a eu dans l'histoire de l'humanité, entre la lumière antique et la lumière révolutionnaire, qu'un interminable âge sombre : "Le monde est vide depuis les Romains, assure Saint-Just, mais leur mémoire le remplit et prophétise encore la liberté".

Il y a, chez nombre de révolutionnaires, un culte sincère voué à l'héroïsme politique. Mais ces hommes sont pris dans une tourmente dont l'un d'eux, Billaud-Varenne, a compris le mécanisme tragique : la Révolution, qui affirme vouloir construire une humanité nouvelle, est prise dans un vertige de destruction. Et, le monde ancien anéanti, le monde nouveau encore en gestation, l'homme révolutionnaire est pris d'angoisse devant le hiatus qui, pour utiliser le vocabulaire d'Hanna Arendt, sépare le "ne-plus" et le "pas-encore". Placés devant "les précipices de la révolution", comme l'écrit Camille Desmoulins dans sa dernière lettre à Lucile, alors qu'il n'est plus temps de savoir comment vivre, les révolutionnaires demandent à Tacite de leur apprendre comment savoir mourir.

Et c'est sans doute par leur mort que ces hommes, qui ont beaucoup triché avec l'histoire, en habillant leurs rêves d'oripeaux antiques, de défroques théâtrales, savent se hisser au niveau du mythe qui a exalté leur studieuse jeunesse. En faisant face au soleil noir, selon le principe qu'énoncera Nietzsche dans la deuxième de ses *Considérations intempestives* : "Se tenir debout sans vertige et sans peur".

Notes du chapitre VI

- 1 Marc Bouloiseau, *Robespierre*, PUF, 1961.
- 2 Georges Tessier, *Le baptême de Clovis*, Gallimard, 1964.
- 3 Lucien Musset, *Les invasions, les vagues germaniques*. PUF, 1969.
- 4 Jacques Benoist-Méchin, *Frédéric de Hohenstauffen*, Librairie Académique Perrin, 1980.
- 5 Jean-Pierre Néraudau, *L'Olympe du Roi-Soleil*, Belles Lettres, 1986.
- 6 Daniel Roche, *Les républicains des lettres. Gens de culture et Lumières du XVIII^e siècle*, Fayard, 1988.
- 7 *Ibid.*
- 8 On notera que l'œuvre de Montesquieu a exercé une profonde influence sur Saint-Just, tandis qu'elle enthousiasmait Marat, qui n'hésitait pas à désigner, dans son projet de constitution, Montesquieu comme le plus grand homme du siècle.
- 9 Ed. UGE. 1963.
- 10 Daniel Rabreau, *Architecture et fête dans la nouvelle Rome*, in *Les fêtes de la Révolution*, colloque de Clermont-Ferrand, Société des études robespierristes, 1977.
- 11 Edifiés pour la fête de l'Unité du 10 août 1793 et la fête de l'Etre suprême du 8 juin 1794.
- 12 Daniel Rabreau, *op. cit.*
- 13 Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Gallimard, 1976.
- 14 H. T. Parker, *The cult of antiquity and the french revolutionaries*, The university of chicago Press, 1937.
- 15 Mona Ozouf, *op. cit.*
- 16 Michel Vovelle, *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la révolution française*, Editions sociales, 1985.
- 17 Jacques Solé, *La révolution en questions*, Seuil, 1988
- 18 Myriam Revault d'Allonnes, *Tacite et la révolution française* in *Esprit*, décembre 1987.

Chapitre VII

Bernard Notin

DES HOMMES AU MILIEU DES RUINES ?

Au milieu du XVIII^e siècle, dans toute l'Europe, l'initiative des réformes vient des souverains. Les masses, passives, n'approuvent pas mais ne réprouvent pas. Les privilégiés résistent. La philosophie des Lumières, avant la Révolution, a un statut ambigu : à la fois danger public et inspiratrice des réformes, elle va accréditer l'idée que l'on peut changer la vie dans un contexte social donné. La volonté de soumettre l'ensemble des phénomènes à l'obéissance d'une norme unitaire, la raison, consacrera une mutation dans le sens des mots et entraînera la déconstruction de l'ordre social ancien. Mais la construction volontaire d'un ordre nouveau sera impossible, car les schémas rationalistes de la pensée révolutionnaire refusent de reconnaître la consistance du social assimilé, en bloc, à l'obscurantisme.

La Révolution laissera donc des hommes au milieu de ruines. Ruines financières tout d'abord après une réforme fiscale mal préparée qui débouche sur la finance inflationniste : les assignats ; socio-économiques ensuite, à travers les redistributions de gains et de coûts entre groupes, entre secteurs, entre régions. La civilisation change définitivement de direction.

I — La fin des privilèges fiscaux et la finance inflationniste

Les penseurs français du XVIII^e siècle ne peuvent être directement rangés parmi les inspireurs des décisions

révolutionnaires en matière de fiscalité et de finance, pour une raison triviale : soit ils n'accordaient aucune confiance aux capacités réformistes des masses populaires, s'étant convertis au despotisme éclairé ; soit ils auraient reculé devant l'usage de la violence pour appliquer leurs idéaux. La critique des privilèges fiscaux a reposé sur un décor mythique sans référence à la société du temps et que la rhétorique de Siéyès utilisa pour justifier la table rase, réalisée une nuit d'ivresse. La disharmonie entre souhaits politiques et arguments économiques débouchera sur la finance inflationniste.

Dans le décor

Le Roi et les grands commis de l'état cherchaient depuis des années, sans succès, à améliorer les recettes fiscales. Depuis l'avènement de Louis XVI la volonté de réformes suivait le cours des modes anglaises : Montesquieu décrivait la Grande-Bretagne comme le pays le plus libre du monde, Voltaire présentait l'amour de cette île comme une nécessité et l'ambassadeur britannique Dorset, se félicitait des affaires fructueuses qu'il en résultait pour son pays. Pendant ce temps, rappelle J.Serrus ¹ "en France, le chômage s'installait..." Bonaparte traversant Lyon après le traité de commerce de 1786 vit la moitié des métiers arrêtés et en garda un souvenir qui est sans doute pour quelque chose dans le blocus continental. Pour comprendre cet immobilisme, il faut connaître le fonctionnement de la société de cour. Elias l'a excellemment exposé ² Autour des trois principaux centres de forces : Roi, parlements, noblesse d'épée, "jaillissent les étincelles d'autres tensions, en partie permanentes et structurelles en partie passagères et personnelles".³ La pyramide des propriétaires de charges civiles héréditaires s'oppose à celle des nobles. Mais d'autres tensions plus ou moins importantes se groupent autour de ces axes principaux. Les fermiers généraux, le clergé, d'autres cadres spéciaux sont des forces qui comptent plus ou moins selon les conflits. Au total, des groupes sociaux s'affrontent le long de deux axes : horizontal, par exemple, entre noblesse de robe et noblesse d'épée et vertical pour les privilèges. Les tentatives de

réforme buttent sur la défense normale des droits acquis (des privilèges) car y renoncer abaisse au profit soit du réseau royal, soit des rivaux. Le système social est autorégulé ainsi que l'atteste le feuilleton de la dîme royale qui, proposée par Vauban en 1706, joua le rôle de repoussoir pendant quarante ans. Il en naquit le "dixième" en 1710, escamoté en 1717, renaissant en 1733, évincé en 1737, remis en selle en 1741, passé à la trappe en 1749 et métamorphosé l'année même en "vingtième" avec les intentions suivantes exposées dans l'édit de Marly (mai 1749) "l'imposition se répartit sur tous et sur chacun de nos sujets dans la proportion de leurs biens et facultés".⁴ Les nobles qui possédaient une bonne partie de la terre, ne payaient pas l'impôt car jadis, au temps des seigneurs du moyen-âge, ils étaient les seuls à payer l'impôt du sang. L'église, propriétaire d'un cinquième des terres, échappait à la fiscalité et percevait la dîme pour financer le culte. Après de multiples luttes, l'impôt fut accepté par tous, sauf le clergé qui obtint une suspension définitive. Si depuis 1747, la fortune de ce corps retenait l'attention, sa puissance avait interdit jusqu'alors toute fiscalisation.

Nul n'a sans doute exprimé plus clairement les mouvements qui traversent la société "éclairée" que Siéyès dans le célèbre opusculé "Qu'est ce que le tiers-État" œuvre rééditée quatre fois en 1789 et dont on peut retenir, avec A. Jardin⁵, deux aspects. Le tiers est une nation complète qui prend en charge le travail pénible, alors que la noblesse en retire honneur et argent. Le principe de l'égalité entre citoyens impose une représentation nationale qui reflète la majorité arithmétique. Au total, l'absurdité des traditions doit céder le pas à un ordre cohérent. La déclaration des droits de l'homme et du citoyen est la charte de cet ordre nouveau dont l'article 13 proclame la fin des privilèges fiscaux : "La contribution commune doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés." La création de nouvelles structures fiscales aurait pu se réaliser parallèlement au déclin des anciennes si l'architecture sociale d'ensemble n'avait pas été autorégulée. Les exemples du Portugal et de l'Autriche montrent qu'il eût été possible d'obtenir une contribution de l'église. Un craquement violent, une

nuît de folie, trancha. La réforme du système fiscal fut guillotinée au profit de la table rase.

Nuit d'Ivresse

Dans la nuit du 4 août, la dynamique larmoyante et sentimentale du sacrifice rase l'ordre traditionnel. Etienne Dumont, dans ses souvenirs sur Mirabeau, raconte cette nuit à laquelle ne participaient ni Siéyès, ni Mirabeau, ni d'autres députés marquants⁶ : "On eût dit que l'assemblée était comme un mourant qui fait son testament à la hâte, ou pour mieux dire, chacun donnait libéralement ce qui ne lui appartenait pas, et se faisait honneur de se montrer généreux aux dépens d'autrui... J'ai vu dans cette nuit de bons et braves députés qui pleuraient de joie... Il est vrai que tout le monde n'était pas entraîné par le même sentiment. Tel qui se sentait miné par une proposition qui venait d'être adoptée unanimement en faisait une autre par vengeance pour ne pas souffrir seul." Au milieu de grandes effusions sentimentales, députés de la noblesse et du clergé vinrent proclamer, cette nuit là, qu'ils immolaient tous les droits féodaux et tous leurs privilèges sur l'autel de la patrie. Comme les états Généraux avaient revêtu la robe d'une Assemblée Nationale depuis le 17 juin, en déclarant alors "à l'unanimité des suffrages, consentir provisoirement pour la Nation, que les impôts et contributions quoique illégalement établis et perçus, continuent d'être levés de la même manière qu'ils l'ont été précédemment", les impôts existants n'avaient plus de fondement légal mais l'Assemblée en autorisait la perception jusqu'au jour où elle serait dissoute. "Politiquement habile, cette attitude n'était pas faite pour encourager des contribuables à respecter les contrôles et à payer les impôts".⁷

En 1789, le système fiscal n'était pas des plus simples ni, des plus légers selon les catégories sociales. Les prélèvements s'accumulaient : état, provinces, villes, communautés diverses. Plus les droits féodaux et seigneuriaux. La difficulté est accrue aussi par la technique de prélèvement : l'affermage ouvre une brèche qui, en 1760 par exemple s'élargit à 40% de différences entre recettes brutes (sommes acquittées par les gouvernés) et

recettes nettes (dont les gouvernements disposeront) ⁸. La déconstruction fut totale, puisque cette nuit détruisit les contenus de trois domaines ⁹. Fin des Chambres des comptes, des Cours des aides et des monnaies, sans instances supplétives statuant sur les contentieux fiscaux. Décisions de confier l'assiette et la perception des contributions aux représentants localement désignés des contribuables eux-mêmes et suppression de la gabelle et de l'essentiel des droits indirects. Le troisième domaine, celui du personnel, ne connut pas de profonde métamorphose. Le poids réel de cette fiscalité est difficile à apprécier. Certains le font à partir du rapport impôt total / population, moyenne à propos de laquelle on se demande combien elle représente de journées de travail d'un salarié moyen (l'aide-maçon parisien) qui acquitterait effectivement l'impôt moyen. Réponse : 17 ou 18 jours en 1789 ¹⁰. Comme les impôts sont payés par des adultes actifs, le rapport impôt / population en sous estime le poids pour les payeurs. Puis, il faut se méfier de toute généralisation "nationale" : les conjonctures régionales diffèrent significativement et la fiscalité touche les catégories de population et les types d'activité avec d'amples dispersions ¹¹. Néanmoins, il fallait combler le déficit qui, en 1788, équivalait à 25% des dépenses. Et, une fois passée la nuit du long couteau durant laquelle on dépeça l'ordre social, les idées n'émergeaient qu'au compte goutte. La contribution foncière ne fut prête qu'en novembre 1790 ; la patente, en mars 1791. Les questions de trésorerie et le sort à réserver au déficit public n'ont pas plus mobilisé cette l'Assemblée que ne l'avaient été les responsables précédents. La seule discussion d'importance remontait à 1776 : création de la caisse d'es-compte. Il fallait bien trouver un moyen, fin 1789, pour remplir les coffres vides. La solution s'imposa, limpide : la fortune du clergé. Assignats, vous voilà.

Assignats Vous voilà !

Pour faire face aux difficultés de la trésorerie, la solution de facilité consistait à obtenir des avances de la Caisse d'Escompte Privée, ses dirigeants demandaient des gages solides. La mise à

disposition de l'État des biens de l'église n'était qu'une partie du projet concocté par Necker. "Necker pensait transformer la caisse d'escompte en banque privilégiée qui assurerait en permanence au Trésor le concours de ses avances, ses billets étant cautionnés par la Nation. Dans le même temps un intermédiaire, la caisse de l'extraordinaire, viendrait recueillir le produit des ventes des biens immenses de la Couronne et du clergé... Un crédit public pouvait naître"¹². La mise en orbite de l'opération fut soutenue par Dupont de Nemours le 24 septembre, puis Mirabeau déclare que ces biens appartiennent à la Nation. Talleyrand enfin, accepte le principe de la confiscation car "le clergé n'est pas propriétaire puisque les biens dont il jouit ont été donnés non pour l'intérêt des personnes, mais pour celui des fonctions"¹³. En décembre 1789, la caisse de l'extraordinaire est créée pour émettre des assignats. Le déplacement des richesses par la monnaie pouvait commencer.

L'épisode des assignats est caractéristique d'une mauvaise articulation entre conceptions politiques et logique économique. P.Chanier a relevé deux arguments économiques aux effets dévastateurs : à propos du "gage" des assignats d'une part et de la "vivification" par la monnaie d'autre part¹⁴. L'utilisation des biens du clergé est autorisée, rappelons-le, par la nouvelle conception de la propriété qui doit être individuelle et circulante. Leurs biens sont estimés, au départ, à 3.500.000.000 de livres tournois.¹⁵ Comme les besoins financiers poussent à la création de liquidité, les assignats sont émis sous forme de reconnaissance de dette "c'est une assignation sur la valeur des ventes attendues". Or, il n'en était rien. La revente des biens d'église aux citoyens consistait en fait en une dénationalisation des parties vendables pour se procurer des liquidités destinées à rembourser les créanciers de l'état. Les problèmes soulevés par cette opération ne furent pas débattus. Conditions de conservation des biens, peur d'un retour à l'organisation ancienne, respect de l'engagement à supprimer les assignats : rien n'est discuté. En l'absence de recettes fiscales, la fièvre des transformations sociales suggéra un glissement progressif du titre vers la monnaie. Le passage se réalisa en

moins de trois ans par suppression des intérêts et divisibilité croissante des coupures.

Cette monnaie de papier circula à cours forcé en août 1793, après que le libre commerce des métaux eut été interdit en avril précédent et avant que la guillotine n'ait imposé sa contrainte à partir de septembre. Un glissement aussi rapide s'appuie sur un usage inapproprié du thème de la "vivification" par la monnaie. Mirabeau, cité par Chanier, illustre ces errements ampoulés par l'art oratoire : la vivification se réduit chez lui à des métaphores agricoles.

"Notre sol est desséché, il absorbera le papier territorial... Jetez dans la société ce germe de vie qui lui manque....".

Les ravages ont surtout atteint les artisans et commerçants. Les premiers n'eurent plus de commandes de la noblesse ; les seconds fermèrent boutique peu à peu, découragés par les difficultés d'approvisionnement puis par la loi du maximum. J.C.Perrot précise : "Les doubles métiers se multiplient dans les milieux intermédiaires de compagnons et de petits artisans attachés au maintien de leur rang..." ; et aussi : "La vulgarisation du papier monnaie accentue la thésaurisation populaire sous la forme métallique ou sous les espèces de la marchandise" ¹⁶. L'amalgame de volontés politiques poussant à une nouvelle organisation sociale et d'arguments erronés sur les bienfaits des choix fiscaux et monétaires est incarné par certaines figures, responsables des dégâts accumulés en six années. Cambon est l'une d'elles ¹⁷. Il était l'homme du textile montpelliérain et de confession protestante. Tirant ses ressources du commerce extérieur, il était résolument protectionniste. Acheteur des domaines agricoles de l'évêque de Montpellier en 1791, il se forme, avec son ami Ramel, au comité financier de la législative (qui se réunit le 1^{er} octobre 1791) et inspire la politique financière de la convention montagnarde (à partir de juin 1792). Il ne cesse de placer des fidèles au sein des commissions qui se multiplièrent avec le comité de salut public (avril 1793), introduisant l'étatisme pour évincer les

ministres. Très heureux de l'exécution du Roi, symbole de la nouvelle liberté, il œuvre efficacement en faveur de l'absolutisme économique. Ainsi, la commission des subsistances (ou des approvisionnements) créée par le comité de salut public avait à sa tête Brunet, (en octobre 1793), élément "lourd" du textile protestant montpelliérain au moment même où Cambon siégeait à la commission des finances de la convention. Ce dernier restera sur la brèche entre le printemps 1793 (création du comité de salut public) et avril 1795 peu avant la suppression du tribunal révolutionnaire. Industriel continental aux intérêts liés à la protection des marchés, il pousse à la guerre contre l'Angleterre, (déclarée le 1^{er} février 1793) pour s'emparer de l'or hollandais et contribue efficacement à la transformation des assignats en monnaie car, précise P. Chanier, pour Cambon, tout le mal venait du change ; pour garantir le succès de l'assignat il faut généraliser à toute l'Europe le système. Avec confiscation des biens du clergé car, en bon protestant, il était très anti-clérical. Enfin, il officialise la dictature économique et, accusé (sans être nommé) par Robespierre, le 26 juillet 1794, sous l'étiquette de "fripon", il réussit à déclancher le tir contre son accusateur et le vainc.

La réforme fiscale eut été possible sans Révolution. Mais la montée des désarrois est directement issue des erreurs de raisonnement dans les effets des choix financiers, sans omettre les hargnes de ceux qui percevaient dans les transformations à l'œuvre, l'occasion de réaliser le bonheur selon leur propre conception.

II — Désordres et désarrois socio-économiques

Tout au long du XVIII^e siècle, la pensée des principaux auteurs se veut militante. Comme le siècle semble se terminer en France par 1789, la tentation est grande de lier l'un à l'autre et de tomber sous l'emprise du sophisme *post hoc ergo propter hoc*. Mais la pensée des révolutionnaires était imbibée de lectures aussi diverses que Plutarque et Tacite, Locke et Newton, Condillac, sans oublier les éducateurs jésuites. Il faut donc éviter de n'interpréter leurs décisions et

conceptions, qu'en fonction des seuls penseurs qui les ont précédés. C'est ainsi que l'idée d'ordre naturel qui a sous-tendu la théorie ou la pratique du despotisme éclairé n'a plus le même sens (quoique toujours présente) après usage et transcriptions par les hommes de la Révolution. Lorsque les trois piliers de l'économie du XVIII^e siècle se fissureront, soit par volonté de bâtir une société nouvelle, soit par ricochet, après délestage intempestif des élites anciennes, le désarroi envahira le champ social, et non l'ordre naturel républicain. En particulier, la rationalisation de l'espace fonde une machinerie creuse. L'industrialisation étoffera, à terme, ce squelette, mais les soubresauts de la période réaménageront le territoire plus définitivement que le fantasme géométrique. Il nous restera, pour terminer, à méditer sur le virage amorcé par la civilisation, après que de brutales chutes et de rapides ascensions eurent redistribué le jeu.

Les trois piliers de l'économie

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, l'économie est correctement décrite par l'étude de trois domaines : le monde rural, le commerce et ses pseudopodes industriels, les hommes d'argent. L'économie agricole a été auscultée sous trois angles ¹⁸ : les conditions juridico-économiques de l'exploitation de la terre, les fluctuations de la conjoncture (prix, crise de subsistance), les caractéristiques de l'agriculture elle-même. Le panorama connu est le suivant. Les prix ont monté depuis le début du siècle, en tendance. Cela a favorisé les vendeurs dotés de quantités suffisantes : seigneurs, ecclésiastiques, propriétaires de métairies, propriétaires donnant en fermage (car la rente foncière a cru plus rapidement encore). Dans le département du Nord pris en exemple par G. Lefevre, le nombre de ruraux ayant quelque chose à vendre ne dépasse pas 10%. La situation des exploitants agricoles dépend à l'évidence de la taille des exploitations et des coûts de production. La recherche d'un supplément de terre est une hypothèse de comportement plausible, dans ces conditions, mais malheureusement la population du XVIII^e siècle a augmenté de 30% à peu près,

paralysant le revenu par tête. Comment acquérir plus d'espace à cultiver ? Le gonflement démographique attesté suppose un surplus de production non commercialisé. On constate d'ailleurs que le maïs et la pomme de terre se développent, signe d'un besoin alimentaire nouveau. De même, les crises de subsistance n'ont plus le profil du siècle précédent. Au XVII^e siècle, les mauvaises récoltes donnent lieu à des envolées de prix. Or, entre la production et le prix s'intercalent plusieurs écrans qui expliquent la forme des mercuriales. Pour le XVIII^e siècle, on sait que les conditions du marché se sont modifiées : l'approvisionnement est plus fluide, la circulation des grains meilleure, la courbe des prix plus plate, au total, qu'aux siècles précédents. Une hausse de la population, sans rendements céréaliers accrus, oblige à admettre que les "victimes" de la hausse des prix, à la veille de 89, étaient nombreuses. Mais l'économie, depuis toujours, connaissait des fluctuations : la configuration de cette fin de siècle n'offrait rien d'original. La Révolution déstabilisera ce monde rural par les conditions juridico-économiques nouvelles (nouveau régime de propriété) avant même que les prix aient été secoués par l'inflation des assignats.

Le commerce et l'industrie marchaient encore ensemble. La balance du commerce en 1787 a été décortiquée par M. Morineau¹⁹. Elle révèle une augmentation considérable des exportations (par rapport au milieu du siècle) en direction des colonies, au détriment des aires traditionnelles, Europe et Levant. L'Europe du nord accueillait plus volontiers les étoffes de Grande-Bretagne. Les denrées américaines, sucre, café, cacao, avaient totalement submergé la région. Le pouvoir d'achat de certains clients s'était amoindri (difficultés dans l'Empire Ottoman) d'autres se muaient en concurrents (cas de l'Espagne). Les difficultés des industries d'exportation se généralisaient : même le textile dans sa triple dimension : soie, toile, drap, n'était plus en expansion. La Révolution a immédiatement affecté ces filières liées commerce-industrie, par les troubles qui agitent les colonies et par les conflits engagés à partir de 1792 lorsque les guerres embrasent le continent.

Le financement de l'économie, troisième pilier, est marqué par la césure entre financiers et banquiers²⁰. Les premiers jonglent avec les finances d'État : impôts, fournitures, prêts, spéculations. Les seconds traitent surtout des affaires internationales et privées. Les premiers, en tant que fonction, disparaîtront avec la Révolution ; parfois ils sombreront "tête première" quels que soient leurs mérites, Lavoisier en témoigne. Les banquiers tissent des liens d'autant plus étroits avec le monde officiel qu'ils pratiquent le catholicisme. La Révolution les marquera au *pro rata* de leur engagement dans les affaires de la cour : les Pâris-Duverney, les De Laborde perdront plus en puissance que les Lecouteux (Jean-Joseph de Laborde, marquis de Méréville, fermier général et banquier de la cour, fut guillotiné en 1794). Mais toute la banque protestante survivra à la Révolution, voire prospérera par les contrebandes et trafics des époques de guerre et de blocus. Pour mémoire et à titre d'illustration, rappelons que la maison Mallet s'est livrée à de fructueuses opérations d'achat d'or et d'argent à Londres et Amsterdam en 1791-1792, que le banquier Hottinguer évoquera "ce tour joué par l'Empereur de faire une noblesse à la banque" car il ne souhaitait pas adhérer au style aristocratique. La haute banque protestante a trouvé, dans la Révolution, un "accélérateur de particules réformées" : elle servira de lien, au XIX^e siècle, entre l'organisation politique et l'organisation économique mondiale.

L'ébranlement des trois piliers de l'économie se répercute sur l'organisation territoriale, elle même remodelée selon l'idéal géométrique des lumières : une nouvelle carte de France se dessine.

La différenciation de l'espace

L'espace organisé de la monarchie renvoie au concept territorial de Province : l'idée de limites naturelles au territoire ne s'est introduite dans la géographie du XVIII^e siècle qu'après les guerres de Louis XIV qui en établirent l'intérêt stratégique. La Révolution produit un nouvel espace, réel et imaginaire. Réel,

le découpage départemental a trouvé son inspiration dans les fantasmes rationnels et égalitaires des penseurs sociaux du XVIII^e : Fénelon, Saint-Simon, Diderot et d'Alembert dans l'article "généralités" de l'Encyclopédie, le marquis d'Argenson²¹. L'œuvre de la Constituante fut un compromis entre différentes tendances. Le socle en fut l'idéal de division égalitaire et artificielle présenté dès le 7 septembre 1789 par Siéyès qui proposait une division en 81 départements. Le rapport de Thouret (2-9 septembre) envisageait un partage en carrés tout en acceptant des accommodements avec les réalités existantes. Le géographe X. de Planhol insiste sur la continuité du découpage final par rapport aux provinces. Pourtant, les esprits retiennent surtout le changement. L'Europe en fut terrorisée car un tel découpage ne pouvait témoigner que d'une épouvantable barbarie. Ce découpage, de fait, s'imposa difficilement, mais une dynamique différente est mise en marche : les rapports villes / campagnes, Paris / province, se modifient peu à peu, aiguillonnés à plus long terme par l'industrialisation. Imaginaire, l'unité du territoire matérialise l'unité de la Nation. Après Valmy, en quelques semaines, les armées sont sur le Rhin et les Alpes. Le débat sur l'annexion des conquêtes commence et finira par la formulation explicite de la thèse des frontières naturelles. Dans l'immédiat, le nouveau découpage crée un cadre vide avec Paris, les préfectures, les sous-préfectures, des chefs-lieux de canton, qui ne décrit ni les rapports entre villes et campagnes, ni les zones d'influence des cités. Or depuis le moyen-âge, il existait deux types de cités : à recrutement régional limité d'une part, des villes commerçantes à relations lointaines d'autre part. Ces dernières ont dé péri pour les raisons déjà évoquées (chute du commerce) et la masse de population qu'elles drainaient s'oriente pour partie vers les centres d'industrie traditionnelle, dynamisés par les fournitures aux armées, soit retourne dans les campagnes marquées par un nouveau régime de propriété.

La philosophie politique de 89, vouant la France à un régime de modeste propriété immobilière, de frugale et simple rusticité, loin des grandes villes, ne pouvait que méconnaître les dégâts immédiats de la chute du commerce et de l'industrie. On

peut supposer que l'opposition traditionnelle entre ville et campagne a été vivifiée par les âmes sensibles opposées à la civilisation malsaine superficielle des villes. Le procès de la ville est fréquent au siècle des lumières. Les penseurs sont contre : Diderot, Prévost, Rousseau qui se disait "plus seul au milieu de Paris que Robinson dans son île". Les campagnes plaisent aussi aux disciples des physiocrates qui y voient l'ordre naturel : l'agriculture seule est productive, alors que l'industrie transforme sans valeur ajoutée et que "les villes apparaissent comme les lieux par excellence du luxe et de l'oisiveté, du gaspillage stérile des ressources fournies généreusement par la nature." ²² L'exaltation du rural au détriment de l'urbain est à l'origine d'une ambiguïté fondamentale : l'activité de l'agronome est autant valorisée que le goût champêtre du noble, lequel renvoie au loisir du citoyen éclairé insoucieux des normes de production. L'agronomie militante et les déclarations révolutionnaires en faveur de la propriété individuelle ne sont que deux aspects d'un même projet : la paix des champs et la sagesse du laboureur. Citadine, l'insurrection balayera la campagne au nom d'un modèle bucolique imaginé par des robins célébrant les harmonies champêtres. La Révolution concrète dévastera les campagnes idylliques : l'agriculture a supporté le poids de la conscription et celui des réquisitions. Pourtant, on ne peut l'accuser d'avoir fixé les capitaux et les paysans à la terre. Que faire des surplus de main d'œuvre légués par l'expansion démographique ? L'activité commerciale industrialisante avait perdu de nombreux marchés et ne pouvait absorber cette main d'œuvre. Acceptons le constat : l'agriculture intensive a pu se développer parce que la Révolution a modifié la répartition des terres et coalescée à la préoccupation nouvelle des agronomes, a offert du travail à une population que l'industrie tournée vers l'exportation n'eut su occuper. Les véritables dégâts sont dans la dynamisation des particularismes froissés par les règles uniformes élaborées dans le foyer central, à Paris, et dans l'étranglement du processus de civilisation dont les conséquences se font encore sentir aujourd'hui.

Mobilité sociale et nouvelle civilisation

Le substantif "*civilisation*" est une acquisition du XVIII^e siècle. Émile Benveniste a signalé la présence du mot dans l'*Ami des hommes* du marquis de Mirabeau paru en 1756 ²³, et qui connut un vaste succès à travers l'Europe. Aux yeux du marquis, "la civilisation est l'adoucissement de ses mœurs, l'urbanité, la politesse et les connaissances répandues de manière que les bienséances y soient observées et tiennent lieu des lois de détail". A partir de cette date le mot entre en usage et sa signification évolue rapidement. Il fait partie du vocabulaire d'Adam Smith en 1776 et désigne "le mouvement collectif de la réalité humaine dans son passage de l'état de nature à l'état de culture." ²⁴

La seconde moitié du siècle voit donc l'idée de civilisation glisser d'un signifié qui dénote l'homme bien élevé, le monde policé de la cour, à un sens plus cosmopolite, une vision uniforme de la nature humaine. La Révolution française va ruiner le premier sens en excluant la société de cour. La civilisation, sans "grand timonier", continuera sur sa lancée puis sombrera dans l'ère des masses.

Depuis des décennies, les différences de mœurs entre haute bourgeoisie et aristocratie de cour s'étaient estompées par imprégnation des groupes évolués de la bourgeoisie. "La bourgeoisie de cour et l'aristocratie de cour parlaient toutes deux le même langage, lisaient les mêmes livres, pratiquaient, selon une certaine hiérarchie, les mêmes règles de convenance" ²⁵. L'éclatement des structures institutionnelles de l'Ancien Régime coupa les groupes bourgeois inféodés à la cour de tout modèle, laissant la civilisation se modifier dans un sens socialement moins évolué. Nous en connaissons les deux raisons : la vie de cour assure le prestige à ceux qui savent vivre. Ni l'activité professionnelle, ni l'argent ne servent de critère d'excellence. Ensuite, la hiérarchie règle les droits et devoirs, alors que la Révolution a insisté sur l'égalité. Par là, des élites plus complexes et imparfaitement unifiées domineront le XIX^e siècle et réaliseront ce composé d'inertie et de passions si spécifique de la période.

Avec ou sans Révolution des élites naissent de la terre, une source essentielle de richesse et de prestige. La gestion des exploitations s'est rationalisée d'abord sous l'impulsion des propriétaires fonciers ; mais aussi, après 1789, sous l'influence de nouvelles dynasties nées des achats de biens nationaux ou du partage des communaux. Le vignoble languedocien en particulier a connu une nouvelle phase d'expansion lorsque les terres incultes eurent reculées. Les élites intègrent ensuite une proportion de serviteurs de l'État, après acquisition d'une formation intellectuelle dans des écoles qui, fondées sur la sélection, assurent à la sortie le nouveau prestige social. Le modèle en avait été esquissé au milieu du siècle (Ponts et Chaussées en 1747) et la France possédait le meilleur système d'enseignement scientifique et technique de l'Europe. Mais l'intégration de ces nouvelles élites de la compétence a été réalisée par la Révolution. Le monde de la manufacture par contre était encore très restreint et se coalesçait facilement à l'agriculture. Les capitaux nécessaires aux démarrages des industries étaient faibles mais la plupart des grands propriétaires fonciers s'intéressaient aux nouvelles techniques agricoles ainsi qu'à l'industrie. Nombre d'usines s'installèrent après 1790 dans des biens nationaux acquis pour des sommes modiques : d'anciennes abbayes devinrent le siège d'industries nouvelles. Alors que les profits du négoce se métamorphosaient autrefois en charges publiques, en terres, en biens immobiliers, voire en construction de demeures confortables, signes les plus évidents de l'ascension sociale, la disparition du modèle aristocratique incite au réinvestissement des profits et facilite l'accumulation du capital. Les affaires minières ou métallurgiques sont traditionnellement les seules à permettre une activité économique sans déroger. La noblesse française y était bien représentée : les Montmorency, les Segur, les de Solage, le prince de Croÿ et le marquis de Cernay pour les mines d'Anzin. C. Fohlen a précisé qu'à la veille de la Révolution, 304 maîtres de forges sur 603 provenaient de la noblesse d'épée ou de robe.²⁶ Les industriels se recruteront ensuite dans tous les milieux sociaux. Nombre d'entre eux passeront insensiblement du commerce à la fabrication ou, plus tard, avec l'industrialisation, franchiront les

étapes de petits entrepreneurs ruraux vers l'usine en ville.

Les élites post-révolutionnaires sont donc divisées : fortune d'origine diverse, principes différents. L'aversion qu'inspire à l'aristocratie de cour tout ce qui sent de près ou de loin le bourgeois disparaît après 1789, et cède la place aux "bonnes sociétés" qui prendront la relève. Composées de bourgeois qui exercent une profession, les formes de la vie sociale épouseront le réseau des activités professionnelles. "Désormais la source première du prestige est de plus en plus le succès professionnel et la richesse"²⁷ La fin de la société aristocratique débouche sur le conditionnement bourgeois qui prolonge, par inertie, certains rituels mais en abolit les comportements et les conditionnements typiques.

Conclusion : Le poids des héritages et des hasards de l'histoire.

Déroutons l'écheveau de nos remarques précédentes. La réforme fiscale était souhaitée par tous les esprits éclairés et compétents : elle buta sur l'architecture sociale dont le ressort profond, la distance, interdit que l'on cède ses privilèges. Emporté dans la nuit du 4 août par la dynamique du renoncement et du ressentiment, le système fiscal ne fut pas remplacé immédiatement et la béance financière incita à recourir aux techniques déjà employées dans d'autres pays. Ainsi naquit l'assignat que la naïveté et de faux arguments autorisèrent à changer subrepticement en monnaie. Le principal effet, amplifié par les désarrois du désordre civil, se résume dans le thème des transferts de ressource entre groupes sociaux. La finance inflationniste profite aux banquiers, aux intermédiaires, à tous ceux qui vendent. Peu de gens, en réalité ! Puis, la Révolution griffe les trois piliers de l'économie du XVIII^e : agriculture, commerce et industrie, banque et finance. Patte de velours pour des propriétaires entreprenants, en agriculture ou en manufacture, les griffes lacèrent la géographie des provinces pour y implanter un cadre vide, un réseau de villes hiérarchisées sans rapport avec le type d'économie alors dominant. L'esprit de géométrie y trouve son content, et la volonté de plier l'espace

aux règles et fantasmes du centre parisien dynamisera, en réaction, les particularismes locaux. Enfin, véritable empreinte, la civilisation s'étiole. Après que la cour eut disparu les comportements, sans modèle supérieur, se recentrent sur la socialité du professionnel

Les poètes, souvent, devinent par anticipation visionnaire, les temps futurs. Le divin marquis, entre deux internements, voit les conséquences lointaines de la décapitation royale. *La philosophie dans le boudoir* publiée en 1795 offre, en son cinquième dialogue, un exposé prophétique des ravages occasionnés par la disparition de la civilisation. *Français encore un effort si vous voulez être républicain* : la mort de l'Autorité, de celui qui fonde la loi, débonde les mœurs. La liberté ne peut plus avoir de limites : elle est aussi le crime et la licence absolue ou elle n'est plus la liberté. Donatien-Alphonse, en refusant l'alliance de la liberté et de la vertu a révélé une clairvoyance exceptionnelle. L'univers de Sade repose sur la nature. Le sexe est dans la nature. La dynamique d'une société égalitaire est d'inciter à la revendication pour satisfaire tous les appétits. Sans hiérarchie, l'égalité ne débouche pas sur la fraternité universelle mais sur l'équivalence des objets que sont les hommes, l'égalité des victimes, en face de la loi naturelle, la loi du désir. Amateur d'exécutions raffinées, dans des châteaux à septuple enceintes, lors de parties fines, il ne pouvait supporter le crime légal, celui que des charlatans réalisent au nom des grands principes. La césure fut, par lui,²⁸ bien perçue : l'individualisme "pur" débouche sur la répudiation la plus radicale de l'individualité.

Notes du chapitre VII

- 1 J. Serrus : *De Colbert au marché Commun*. Compagnie française de librairie. 1970. p. 197.
- 2 N. Elias : *La société de cour*. Calman-Lévy, 1974.
- 3 N. Elias, *op. cit.* p. 30.
- 4 Cité dans : J. Dumont : *Erreur sur le mal français*. Vernoy, 1979, p. 265.
- 5 A. Jardin : *Histoire du libéralisme politique*. Hachette, 1985, p. 102.
- 6 E. Dumont : *Souvenirs sur Mirabeau et les premières assemblées législatives*, PUF, 1950, pp. 99-101.
- 7 G. Ardant : *Histoire financière de l'antiquité à nos jours*. Idées Gallimard, 1976, p. 285.
- 8 M. Morineau : Produit brut et finances publiques. Dans : *Pour une histoire économique vraie*, PUF, 1985, p. 333.
- 9 M. Bruguère : *Gestionnaires et profiteurs de la Révolution*, O. Orban, 1986, chapitre 2, pp. 49-50.
- 10 M. Morineau, *op. cit.*, p. 337.
- 11 D'après J. Meyer : *Le poids de l'état*, PUF, 1983, chapitre 2, La France n'est pas l'État le plus imposé. L'Angleterre vide mieux les poches de ses citoyens. La dette publique française est aussi en retrait par rapport à la Hollande.
- 12 M. Bruguère : *op. cit.* p. 61.
- 13 Cité dans J. Serrus, *op. cit.* p. 212.
- 14 P. Chanier : *Les miettes de la raison* : arguments politiques et économiques de l'époque révolutionnaire. Les cahiers Decta III n° 4, 1989.
- 15 P. Vilar : *Or et monnaies dans l'histoire*. Chapitre XXXII, p. 376. Flammarion, champs, 1974.
- 16 J. C. Perrot : *Voies nouvelles pour l'histoire économique de la Révolution*. Annales historiques de la Révolution française, n° 219, janvier-mars 1975, pp. 52 et 55.
- 17 Nous prélevons ces informations dans l'ouvrage de M. Bruguère, *op. cit.*
- 18 M. Morineau : trois contributions au colloque de Göttingen. Dans : *Pour une histoire économique vraie*, p. 350, PUF, 1985.
- 19 M. Morineau : trois contributions au colloque de Göttingen, *op. cit.*, p. 372.
- 20 P. Vilar. *op. cit.*, p. 340.
- 21 X. de Planhol : *Géographie historique de la France*, Fayard, 1988, p. 323.

- 22 G. Gusdorf : *Naissance de la conscience romantique au siècle des lumières*. Payot, 1976, p, 381.
- 23 Cité dans G. Gusdorf : *Les principes de la pensée au siècle des lumières*. Payot, 1971, p, 341.
- 24 G. Gusdorf, *op. cit*, p, 345.
- 25 N. Elias : *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973, p, 54.
- 26 C. Fohlen : *Qu'est ce que la Révolution industrielle ?* Laffont, 1971, p, 236.
- 27 N. Elias : *La dynamique de l'occident*, Calmann-Lévy, 1975, p, 286.

Chapitre VIII

Fayard-Poncet

LA DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME VUE PAR P. CLORIVIERE

Il est trois heures du matin. Un homme est en train de se lever. Il possède un beau visage de vieillard. Ces traits sont ceux d'un homme énergique. Mais ses gestes transpirent la bonté. Son regard est lumineux, chaleureux, indulgent. Il met la main sur la poignée de la porte, sort de sa chambre, emprunte le couloir et le petit escalier qui mène à la chapelle. Le froid est vif mais ça ne l'arrête pas. Arrivé dans la chapelle, il trempe le bout de ses doigts dans l'eau bénite glacée, fait un signe de croix, avec tant d'attention qu'on croirait que c'est son premier, fait une gémuflexion et s'avance en direction de l'autel. Contrairement à son habitude il s'agenouille au milieu de la balustrade en face du tabernacle. Ce matin là, le 9 janvier 1820, notre homme aura une visite au Saint-Sacrement courte, au bout de peu de temps il fléchit sur lui-même. Deux frères, Pierre de Clorivière est religieux, le reçoivent dans leurs bras. Mais s'en est fait, à 84 ans ce prêtre qui a commencé sa journée devant la Présence Réelle, est allé rejoindre Celui qu'il aimait et pour lequel il avait lutté toute sa vie.

La vie de ce prêtre n'est pas banale. Il a connu de près la Révolution. Et puis surtout, et c'est ce qui nous intéresse au premier chef ici, il l'a étudiée, en insistant sur la Déclaration des Droits de l'Homme. Nous découvrirons d'abord le contemporain et ensuite le juge de la Révolution.

Le père de Clorivière contemporain de la Révolution.

Pierre Picot de Clorivière est né en 1735 à Saint-Malo. Son père avait fait ses études au collège Louis-Le-Grand où il avait été condisciple de Voltaire. Sa mère, Thérèse Trublet de Nermont descendait d'une famille ancienne et cultivée de la bourgeoisie malouine, dont un des membres avait appartenu à l'Académie française. On sait d'elle et de son mari qu'ils furent de fidèles chrétiens et qu'ils moururent jeunes en laissant quatre enfants.

Les orphelins furent recueillis par des parents proches. On envoya les deux garçons, qui avaient alors quinze et quatorze ans à Douai dans un collège tenu par des bénédictins anglais qui s'étaient réfugiés en France. Ce qui leur permit, en plus de solides études classiques, d'apprendre l'anglais. Connaissance qui s'avérera très utile aux deux. Malgré cela Pierre, était inquiet pour son avenir ; il ne savait pas vers quel métier s'orienter. Il souffrait d'une pénible infirmité : il était bègue. A dix-sept ans, sans trop y croire, il s'essaya à la carrière malouine par excellence et monta sur un bateau de la Compagnie des Indes.

L'essai n'étant pas concluant, il part à Paris pour faire du droit. Il se place là sous la direction de l'abbé Grisel, grand pénitencier de Paris, propagateur de la dévotion au Sacré-Cœur, qui l'autorise, en cette deuxième moitié du dix-huitième siècle marqué par les rigueurs du jansénisme, à communier quotidiennement.

Un jour, après une retraite, lui qui souffrait de ne pas savoir quelle était sa vocation, se sentit appelé au sacerdoce, mais sans plus de précision. Un jour, par hasard (mais le hasard existe-t-il ?) il alla à la messe à l'église du Noviciat de la Compagnie de Jésus, ce qui ne lui arrivait jamais. Comme il sortait de l'église une personne le suivit et lui dit : "Dieu vous appelle sous la protection de Saint-Ignace et de Saint-François Xavier ; voici le Noviciat, entrez-y." Pierre de Clorivière a raconté lui même l'effet de cette rencontre. "J'ai écouté cette personne avec

beaucoup de calme ; aussitôt après qu'elle m'eut quitté, je rentrai dans l'église et me mis à prier avec une très grande ferveur. L'effet de ma prière fut la persuasion que Notre Seigneur m'appelait à la Compagnie”.

Ainsi sa voie est tracée. Il sait ce qu'il doit faire, il connaît ce à quoi il est appelé. Maintenant le but pour lequel il va travailler est plus proche. S'il est heureux, sa famille l'est moins. Dans un premier réflexe, elle s'attriste de voir s'éloigner d'elle ce jeune homme dont l'avenir dans le monde ne semblait plus douteux. Car Pierre de Clorivière, en grandissant, donnait des preuves qui se multipliaient d'un esprit fin et profond, il y avait en lui beaucoup de charme et beaucoup de droiture ; une bonté et une politesse qui même à cette époque qui en était bien pourvue, passaient pour remarquable.

Sa décision était prise, il serait prêtre dans la Compagnie de Jésus. Il commença donc sa formation. Souffrant de son infirmité. Efforts, remèdes, prières, tout semblait inutile. Aussi il ne trouvait de paix que dans l'abandon à la Providence. “Je veux être prêtre, je veux continuer d'appartenir à la Compagnie de Jésus ; l'obstacle est terrible, mon Dieu, mais il est permis par vous ; si vous ne l'écartez pas, je céderai, dans l'exacte mesure où vous m'y obligerez : je conserverai, d'un dessein formé dans la prière, tout ce que vous n'aurez pas visiblement détruit, et, ne pouvant pas être Père de votre Compagnie, je serai Frère coadjuteur, encore trop honoré du choix que vous aurez fait de moi pour balayer les corridors, porter les fardeaux, cuisiner s'il le faut, et servir vos prêtres.”¹

Il suit sa formation dans la tempête. En exécution d'un arrêt du Parlement de Paris, tous les collèges situés dans son ressort et dirigés par des Jésuites sont fermés. En France, contre l'ordre qui aux trois vœux de pauvreté, obéissance et chasteté ajoute le vœu d'obéissance au Saint-Siège, trois clans œuvrent, celui des parlementaires, celui des gallicans et celui des Jansénistes. “La Révolution commence souvent contre eux, je veux dire contre les Jésuites et contre les collèges. L'orage intelligent rase les paratonnerres.”²

Une vie errante commence. Clorivière est envoyé à Liège, est ordonné prêtre à Cologne le deux octobre 1763. Il est nommé chapelain d'une communauté de bénédictines anglaises chassées par la persécution et réfugiées à Bruxelles depuis plus d'un siècle. Malgré la dissolution de l'ordre en 1773 par Clément XIV, il reste à son poste jusque en 1775, date à laquelle il gagne Paris. Là il partage son temps entre le Carmel de Saint-Denis, gouverné alors par la fille de Louis XV, Madame Louise de France, et les ermites du Mont-Valérien. A la fin de 1779, Mgr. des Laurents le nomme curé de Paramé, avec pour mission de redonner la santé à cette paroisse desséchée par un prêtre janséniste. Il était l'homme de la situation, il réussit à ramener la paroisse à la pratique des sacrements. C'est pendant ces années qu'il fut guéri de son bégaiement. Une nuit, il avait prié plus longtemps que d'ordinaire pour être délivré de son infirmité. Le matin, il parlait correctement. En 1786 il est nommé directeur du collège diocésain de Dinan. Il y restera jusqu'en 1790. La réunion des États Généraux l'inquiète, pour l'avenir politique et surtout pour l'avenir religieux. Effectivement le 13 février 1790, l'Assemblée proclame au nom de la liberté que les vœux de religion sont supprimés et qu'en conséquence les ordres religieux, où ils étaient en usage, ont cessé d'exister. Rien ne l'arrêtant plus, elle ordonne aux fonctionnaires et aux ecclésiastiques de prêter serment de fidélité à la nation, au Roi et à une constitution qui n'est pas encore établie. Donc au mieux de signer un chèque en blanc. Clorivière connaissant la valeur d'un engagement refuse le serment et défend la religion attaquée. Il le dit publiquement en chaire dans une église de Dinan. Une âme charitable le dénonce. Il est convoqué et sommé de se rétracter. Il refuse. "Un homme rare était ainsi manifesté : celui que la Révolution ne trompe ni n'effraie."³

Clorivière va alors aller à Paris. Il vit d'abord dans une maison où il ne se cache pas, alors que le régime de la délation et des visites domiciliaires a commencé.

Le 10 août 1792, plus de deux cents prêtres ont été arrêtés sur ordre de la Commune de Paris. Tous sont massacrés. Il cède

alors aux instances de ses amis qui le pressent de se mettre en sûreté. Sous un pseudonyme il se réfugie quelques mois chez un oncle. Il rédige un travail sur le siècle "des lumières".⁴ Ensuite il retourne à Paris et vit dans une cachette : un passage entre deux murailles, étroit et obscur. Il en sort assez souvent pour assister des malades. Sinon il met à profit le temps dont il dispose pour écrire deux ouvrages : "*Vues sur le temps présent et sur les temps à venir*" et "*Doctrines de la Déclaration des droits de l'homme*". Avec le retour au calme, il put comme ceux qui avaient échappé à la tourmente, reprendre une vie normale. Jusqu'en 1804 où, considéré comme un ami des ennemis du premier Consul, il fut traité en coupable.

Son emprisonnement n'eut rien d'un acte judiciaire. Aucun tribunal répressif ne fut appelé à juger le suspect. Sur ordre de Bonaparte, sans preuves, pour des motifs laissés intentionnellement dans le vague, il fut arrêté à Paris. Il fut donc l'hôte forcé du Temple pendant 5 ans. Pendant la Terreur il avait écrit ses "*Méditations sur l'Apocalypse*". Ici, il fera un commentaire littéral de cet écrit un peu mystérieux. Après 5 ans de prison il recouvra sa liberté. Il n'avait pas su pourquoi on l'enfermait. Il ne sut pas plus pourquoi on le relâchait. Ayant sollicité du Père général de la Compagnie "un tout petit coin où il pût mourir obscur et inconnu", il reçut la charge de réorganiser l'ordre en France. Ce qu'il fit jusqu'en 1818. Alors devenu presque aveugle, mais sachant par cœur d'innombrables textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, il continua, rentré dans la vie commune, avec l'aide d'un secrétaire, ses études d'Écriture sainte.

Nous savons comment à l'âge de 84 ans il mourut. Voici brossée à grands traits la vie du Père de Clorivière. Cela est suffisant pour le situer dans le temps, avoir une idée de son itinéraire, mais ne permet pas de découvrir sa personnalité et de le connaître. On peut pour cela se rapporter à la notice biographique de René Bazin qui ouvre les "*Études sur la Révolution*", et qui fait un portrait beaucoup plus réaliste, dans la mesure où il est moins sec.

Le père de Clorivière juge de la Révolution.

“La leçon d'une telle vie doit servir.”⁵

On comprend que la Révolution et ses agents aient eu une telle hargne contre un ordre religieux, les Jésuites, qui produisaient des hommes de cette trempe. “Les hommes utiles dans les révolutions, sont ceux qui ne leur accordent rien, tous les autres font (son) jeu.”

Mais qu'est-ce que la Révolution ? Mgr Gaume la définit ainsi : “Si, arrachant son masque, vous lui demandez : qui es-tu ? elle vous dira : Je ne suis pas ce que l'on croit. Beaucoup parlent de moi et bien peu me connaissent. Je ne suis ni le carbonarisme... ni l'émeute... ni le changement de la monarchie en république, ni la substitution d'une dynastie à une autre, ni le trouble momentané de l'ordre public. Je ne suis ni les hurlements des Jacobins, ni les fureurs de la Montagne, ni le combat des barricades, ni le pillage, ni l'incendie, ni la loi agraire, ni la guillotine, ni les noyades. Je ne suis ni Marat, ni Robespierre, ni Babœuf, ni Mazzini, ni Kossuth. Ces hommes sont mes fils, ils ne sont pas moi. Ces choses sont mes œuvres, elles ne sont pas moi. Ces hommes et ces choses sont des faits passagers et moi je suis un état permanent.

Je suis la haine de tout ordre que l'homme n'a pas établi et dans lequel il n'est pas roi et Dieu tout ensemble. Je suis la proclamation des droits de l'homme sans souci des droits de Dieu. Je suis la fondation de l'état religieux et social sur la volonté de l'homme au lieu de la volonté de Dieu. Je suis Dieu détrôné et l'homme à sa place (l'homme devenant à lui-même sa fin). Voilà pourquoi je m'appelle Révolution, c'est-à-dire renversement...”⁶

Parce que la Révolution est dans son essence “la haine de tout ordre que Dieu n'a pas établi”, le père de Clorivière ne pouvait pas l'accepter. Il ne pouvait que la combattre. Parce que la Révolution est “la proclamation des droits de l'homme sans souci des droits de Dieu... l'homme devenant sa propre fin”, il

ne pouvait que se dresser et inviter tous les hommes de bonne volonté à faire comme lui.⁷

Ou alors il n'aurait pas été cohérent. On ne peut dans le même temps adorer Dieu, ce qui implique d'aimer sa création et adopter un état de révolte contre tout ce qui vient de lui. Si on est dans une telle contradiction c'est que l'on a mal compris l'une des composantes de sa position. Les Jésuites avaient au XVIII^e une claire vision et du catholicisme et de la Révolution. Donc leur attachement à celui-là les conduisait inéluctablement à lutter contre celle-ci. Il est bien normal que la Révolution ait tout fait pour détruire cet ennemi.

On ne trompe pas la Révolution : Il faut l'abattre ou être abattu par elle.

Pierre de Clorivière n'a jamais été trompé par la Révolution, et même plus il a été de ceux "qui savent qu'on ne la trompe pas : il faut la combattre ou l'abattre."⁸ Dans ses "Vues sur l'avenir" Clorivière définit les traits généraux de la Révolution. Il fait remarquer premièrement que la Révolution a été subite, grande et qu'elle sera générale. Ensuite il met en avant son deuxième trait, affirmant comme Joseph de Maistre que "la Révolution est satanique". Et elle l'est comme jamais : "...depuis le commencement du monde, il ne s'est point vu, en réalité, de révolution où l'impiété se soit montrée si à découvert, et se soit portée à des excès à la fois si monstrueux et si extravagants".¹⁰

Le souci que le père de Clorivière a de la place de Dieu nous étonne, nous, modernes. Surtout quand on est français, car il est d'autres pays comme les États-Unis où on ne répugne pas dans la vie publique à faire référence à Dieu. La Déclaration d'Indépendance américaine, adoptée le 4 juillet 1776, si par bien des côtés ressemble à la Déclaration qui sera choisie par la France treize ans plus tard, possède par ailleurs un côté très original. En effet il est précisé que les hommes "sont pourvus par le Créateur de certains droits inaliénables."

La différence avec la Déclaration des Droits de l'Homme française est radicale. Certes il y est bien fait référence à une réalité vaguement supérieure, mais sans que cela engage à quoique ce soit de précis. "Sous les auspices de l'Etre suprême" précise la déclaration de 1789. Suprématie très relative, car elle ne durera pas. En effet dès 1793 aucune mention n'est faite à ce sujet. Pour les révolutionnaires, Dieu a autant de pouvoir et d'autorité que l'O.N.U dans un conflit au XX^e siècle.

Pourtant, dans l'histoire de l'humanité la question du sacré a eu beaucoup d'importance, ainsi pour les Grecs, ainsi pour les Romains, sans parler du peuple juif.¹¹ Le père de Clorivière qui se situe après la Révélation évangélique sait par sa foi qu'il faut construire sur le Christ qui est lui-même Dieu, le Créateur du ciel, de la terre, et de toutes choses se trouvant dans l'univers.

L'esprit révolutionnaire consiste à ne vouloir, ne prendre que ce qui a été accepté par l'homme. L'esprit, de vérité ou d'humilité signifie que l'on se soumet à un ordre¹² dans lequel il y a un créateur et une création, ce qui signifie pour les créatures une évidente dépendance, contre laquelle il est stupide et dangereux de se dresser.

Ainsi chacun doit être à sa place : "...je crois bonnement que dans toute espèce de gouvernement, même dans le républicain, il est important pour le bien commun, et tout à fait nécessaire au maintien du bon ordre et de la tranquillité publique, que chaque citoyen reste dans sa sphère, et qu'il ne s'immisce point dans des choses qui sont au dessus de sa portée et de ses lumières. Le bon sens a fait de cette règle de conduite un proverbe usité chez toutes les nations..."¹³

La détestable franc-maçonnerie.

Cette règle de sagesse nécessaire à la prospérité des nations a été détruite par la Révolution qui est satanique, dit de Clorivière, c'est à dire marquée par l'orgueil. "L'orgueil est le caractère propre de ces sectes, qui sont parvenues à renverser

parmi nous l'édifice de la religion..."¹⁴ Cet orgueil s'est concrétisé par un vent de révolte que l'on a soufflé sur la société, on a exalté l'égalité et ainsi détruit tout lien de subordination. Dans la mesure où tous les hommes sont égaux, il n'y a pas de raisons que certains commandent et d'autres obéissent.

Il faut savoir que lorsque le père de Clorivière parle des responsables de la Révolution, il place au premier rang la Franc-Maçonnerie. C'est pourquoi il la présente dans une rubrique intitulée : *De ceux qui sont un danger pour l'Église et pour l'État*. "Nous appelons la Franc-Maçonnerie secte ténébreuse à cause des ténèbres où elle aime à s'envelopper, mais plus encore à cause des noirs mystères qui s'opèrent en elle et qui ne sont pas également connus de tous les initiés. Ils ont la première et principale part dans la révolution antichrétienne, c'est parmi eux que le plan en a été conçu, ils s'y étaient préparés et n'attendaient qu'une occasion pour la faire éclater... c'est donc à cette détestable secte que la France doit ses malheurs."¹⁵ La F.M.¹⁶ pour faire la Révolution a utilisé des moyens bien connus : "les mots de liberté et d'égalité entendus à leur manière, et tandis qu'ils n'avaient à la bouche que le nom de fraternité, ils inspiraient aux leurs un courage farouche pour en faire les instruments de leurs ambitions."¹⁷

Si pendant longtemps les francs-maçons ont refusé de se reconnaître dans les analyses de ce type, au moins pendant la majeure partie du XIX^e siècle, ça n'est plus le cas aujourd'hui.

Le grand-maître du Grand-Orient de France, au cours d'un colloque sur les institutions de la République, a souligné l'importance du rôle joué par la franc-maçonnerie "laboratoire d'idées", dans l'instauration de nos cinq Républiques : "Un grand nombre de francs-maçons du Grand-Orient de France étaient présents et actifs lors de la préparation de chacune de nos Républiques. Que ce soit à travers les Encyclopédistes, par les écrits et les exemples des Montesquieu, des Diderot, des Voltaire, ils en préparèrent l'esprit ; ce sont les Condorcet, les Saint-Just, les Danton qui appliquèrent les principes de la mise en œuvre de la première République dont l'immortelle

“Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen” avait été élaborée dans nos loges”¹⁸

“A la veille de la Révolution, écrit l'historien maçonnique Louis Blanc, la franc-maçonnerie se trouvait avoir pris un développement immense ; répandue dans l'Europe entière, elle présentait l'image d'une société fondée sur des principes contraires à ceux de la société civile”¹⁹

“La franc-maçonnerie, dit un autre historien maçonnique Henri Martin, a été le laboratoire de la Révolution”²⁰

Toute la Révolution est en germe dans la Déclaration des Droits de l'Homme.

Pour répandre dans le peuple leur conception de la liberté et de l'égalité, les révolutionnaires se sont servis “... de ce qu'ils ont appelé la Déclaration des Droits de l'Homme. S'ils l'ont publiée avec tant de solennité, s'ils ont pris tant de soin de l'inculquer et la graver profondément dans les esprits, c'est qu'elle contient tous les principes sur lesquels pose la Révolution anti-chrétienne”²¹

Toute la Révolution est en germe dans ces principes définis par la Déclaration des Droits de l'Homme. Ils sont un peu à la Révolution ce que le venin est à la vipère : “... ces prétendus Droits de l'Homme sont chose si pernicieuse qu'il ne suffisait pas d'en avoir découvert le venin, il faudrait, autant que la chose est possible, les ôter en quelque sorte des mains et de la vue des peuples, les vouer à l'exécration et surtout veiller à ce que de malheureux instituteurs ne s'en servent pas pour empoisonner l'esprit de leurs élèves.”²² Il faut donc pour protéger le peuple des méfaits de la Révolution présenter les Droits de l'Homme pour ce qu'ils sont, “il est nécessaire d'en dévoiler la fausseté, de montrer au grand jour ce que les législateurs ont entendu par la liberté et l'égalité dont ils ont fait la base de ces droits, mais sans jamais préciser le sens de ces mots. Il faut faire remarquer les contradictions que ces droits renferment et constater les suites funestes qui en résultent.”²³

Donc le père de Clorivière ne s'en cache pas, il veut proprement démolir les prétendus Droits de l'Homme. Il a écrit à cette fin une étude, quelque peu dérisoire par le volume, considérable par la puissance. Justement parce qu'elle s'intéresse aux principes même de la Révolution, parce qu'elle remonte à la source. Celui qui ne voudrait lire que peu de choses sur la Révolution, devrait prévoir d'inclure ces quarante pages intitulées :

Les doctrines de la Déclaration des Droits de l'Homme.

La grande actualité du travail du père de Clorivière.

L'intérêt de cette étude ne doit pas nous échapper. Il ne s'agit pas seulement d'un petit ouvrage ayant vocation à intéresser les historiens des idées politiques. Son intérêt est beaucoup plus vaste, car il plonge au cœur même de notre société. En effet si le père de Clorivière étudie la seconde Déclaration des Droits de l'Homme, celle de 1793, il met bien en relief que les deux déclarations, celles de 1789 et 1793 "sont d'accord quant aux points fondamentaux."²⁴ Donc les remarques concernent les deux déclarations. Or, le préambule de la Constitution du 4 octobre 1958 a remis en vigueur les dispositions contenues dans la Déclaration de 1789.²⁵ Donc la Déclaration des Droits de l'Homme est des plus actuelle. D'ailleurs Monsieur le Président de la République française, François Mitterrand, la plus haute autorité de l'État, n'a pas craint d'affirmer le 14 juillet 1988, après un hymne à la Révolution française, le caractère sacré et philosophique de la Déclaration des Droits de l'Homme.

Par ailleurs quand on demande aux Français ce qui évoque le mieux la Révolution, ils répondent d'abord : les droits de l'homme.²⁶ Il est significatif aussi que la déclaration des droits de l'homme publiée par l'O.N.U en 1948 se fonde sur les mêmes principes que celle de 1789.

En rédigeant son étude, le père de Clorivière s'est donné pour objectif de montrer combien cette Déclaration est contraire

à l'honnêteté, à la Religion et aux mœurs, combien elle est remplie d'artifice. "Mon unique but est de prémunir mes concitoyens contre ce que cette Déclaration a de captieux." ²⁷ Il convient en effet d'être plein de jugement pour ne pas se laisser abuser, car la Révolution est maîtresse dans l'art de tromper. Ce qui est normal. La Révolution est satanique, or, Satan est le père du mensonge, et souvent pour abuser il se déguise en ange de lumière. Ainsi la Révolution ne se présente jamais sous son véritable jour. Quand elle entre en scène, elle met un masque, et dit des mots à double sens, qui la font applaudir par la foule.

Pierre de Clorivière voulait censurer les principes des révolutionnaires et non leur conduite, c'est pourquoi son étude contient peu d'illustration des violations nombreuses commises dans les domaines de la Vérité, de la religion ou de la liberté. Nous prendrons à ce niveau quelques libertés, pour montrer à quel point la critique était bien fondée.

Les limites des Doctrines de la Déclaration des Droits de l'Homme.

L'étude ne couvre pas la totalité de la Déclaration des Droits de l'Homme. Elle se limite aux articles : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 25, de la Déclaration de 93 et 1, 2, 3, 4, 6, 11, de la Déclaration de 89. Si l'on considère la Déclaration de 93, sont donc laissés de côté les articles 8 à 24, qui concernent la sûreté des personnes, et les articles 26 à 35. On imagine très bien les critiques que l'auteur aurait pu faire à ce sujet mais on peut juger que dans l'ensemble ils appartiennent à la partie positive de la Déclaration des Droits de l'Homme. "Nous ne nierons pas que dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen il n'y ait plusieurs choses justes et utiles, ce sont celles qui sont conformes à la Jurisprudence commune et ordinaire." ²⁸ On peut légitimement penser la même chose pour la première déclaration.

Le souci de l'ouvrage est de démonter les principes révolutionnaires. C'est pour cela qu'il s'intéresse aux articles portant sur l'égalité, la liberté et celui définissant la souveraineté du peuple.

Des droits naturels et imprescriptibles qui changent tous les deux ans !

Pierre de Clorivière dans son introduction fait une remarque plaisante. On sait que les rédacteurs tant en 89 qu'en 93 ont affirmé que les droits qu'ils définissaient étaient naturels et imprescriptibles. Or, si l'esprit de la deuxième est le même que celui de la première, il existe cependant des différences notables entre les deux. "Il serait plus difficile d'expliquer pourquoi, dans la nouvelle déclaration, il se trouve des droits nouveaux, pourquoi quelques droits anciens ont disparu. Des droits naturels et imprescriptibles ne sont point sujets au changement. Des hommes aussi profonds que nos législateurs auraient-ils ignoré ce que nul homme ne peut ignorer...? Ou bien notre nature, depuis deux ans, a-t-elle acquis de nouveaux droits ? A-t-elle perdu de ceux qu'elle avait ? A-t-elle subi quelque grand changement ? Mais si nos droits naturels et imprescriptibles changent tous les deux ans sur quelque point, à quoi cela peut-il nous conduire ?" ²⁹ Il est vrai que pour l'essentiel les deux déclarations ne changent pas. Elles sont aussi révolutionnaires l'une que l'autre. On y trouve les mêmes affirmations sur la souveraineté populaire, l'égalité mal comprise, ou la liberté. Pour des points secondaires, des différences apparaissent. En 89, "l'oubli des droits de l'homme est la seule cause des malheurs publics et de la corruption des gouvernements" ; en 93, c'est seulement la seule cause "des malheurs du monde". Donc il n'est plus question de la corruption des gouvernements. Est-ce par pudeur ? Au regard de ce qui s'est passé ? En tout cas voilà une idée de réforme que l'on pourrait proposer utilement au Président de la République. Monsieur Mitterrand aurait tout intérêt à préférer sur ce point la déclaration de 1793, car elle ne fait pas référence à la corruption des gouvernements. Puisqu'il n'y a que deux possibilités en la matière, on doit reconnaître, soit que la déclaration se trompe en affirmant que la corruption politique naît de l'oubli des droits de l'homme, soit que le Président ne respecte pas les droits de l'homme.

Affirmer des droits n'est pas intelligent.

Pour commenter la Déclaration des Droits de l'Homme, le père de Clorivière suit l'ordre de la déclaration de 93. Sauf l'article 4 qui est abordé après l'article 7. Aussi c'est le Préambule qui est étudié en premier, avec ironie. Le préambule affirme : "Le peuple français, convaincu que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les seules causes du malheur du monde, a résolu d'exposer dans une Déclaration solennelle ces droits sacrés."³⁰

Autrement dit, le peuple français a vécu pendant douze siècles dans l'abrutissement, puisque pendant tout ce temps il ne s'est rendu compte de rien. Pour autant il est fallacieux de prétendre que les malheurs du monde sont provoqués par l'oubli des droits de l'homme. Au contraire, "...jamais la France n'a été si cruellement agitée, si déchirée au dedans, si méprisée au dehors. La Déclaration des Droits de l'Homme a été la pomme de discorde qui a porté au sein de la patrie la guerre et la désolation."³¹

De plus, ce document qui ne cesse de faire référence à l'homme, à la nature, a une bien mauvaise connaissance de ces deux réalités. Car il est tout à fait superflu de rappeler à l'homme ses droits. Il n'y a aucun danger qu'il les oublie. Il n'en est pas de même de ses devoirs. "L'homme peut bien oublier ses devoirs, parce qu'ils ont quelque chose de gênant, dont le souvenir l'importune, mais il est impossible que l'homme oublie des droits qui flattent son orgueil. Il est également impossible qu'il souffre qu'on les méprise, parce que ces droits étant les mêmes dans tous les hommes, la généralité, dans qui réside la force, ne manquerait pas de réclamer efficacement contre ce mépris." Continuant, de Clorivière formule un souhait : "Nous espérons que dans une nouvelle déclaration solennelle de nos droits sacrés, on ne nous fera pas tenir un langage si peu conforme à la raison."³² Contre toute espérance, en réalité, son souhait fut en partie exaucé, car la Constitution du 22 août 1795 commence par une Déclaration des Droits et Devoirs de

l'Homme et du Citoyen. Ça ne fut pas un succès, car ensuite on garda les droits mais on laissa de côté les devoirs.

Pourtant la solution réside bien là. La guerre de Vendée en fournit un exemple. En avril 1793, des vendéens voulaient se venger sur 5 000 prisonniers Bleus. Leur chef, d'Elbée, avait fait réciter à ses hommes exaspérés par les massacres, le "Notre Père" : "pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés..." et ils avaient renoncé à faire à leurs ennemis ce que ces derniers avaient fait à leurs femmes et à leurs enfants. Parce qu'ils avaient une obligation, celle de pardonner, et que cette obligation leur venait d'une autorité supérieure, celle de Dieu.

Une position sur la tyrannie qui rejoint en apparence celle de Montesquieu.

Le but de la Déclaration des Droits de l'Homme est selon ses auteurs, de faire que le peuple ne se laisse jamais opprimer et avilir par la tyrannie. De Clorivière comprend, et à juste titre, que chaque citoyen doit veiller à sa liberté et en être le gardien jaloux. Ce qui d'une part est dangereux, car c'est plonger le peuple dans un état de fermentation continuelle, et d'autre part est inefficace ; car charger tous les citoyens d'une mission, c'est finalement n'en charger personne.

La meilleure solution, commente-t-il, "qu'indique la raison pour obvier à l'oppression et à la tyrannie, c'est de balancer les pouvoirs et de les distribuer"³³

On retrouve ici, la position défendue par Montesquieu, qui pour garantir la liberté a converti la triple fonction législative, exécutive et judiciaire (déjà mise en relief par Aristote) en autant de pouvoirs égaux et indépendants entre eux. "La liberté n'existera que là où l'on n'abusera pas du pouvoir. Une expérience éternelle nous enseigne que tout homme investi de l'autorité aura tendance à en abuser et à ne s'arrêter que sur ses limites. Par conséquent, afin qu'il ne puisse abuser du pouvoir,

il faut que par sa propre disposition, le pouvoir freine le pouvoir.”³⁴ Montesquieu fait confiance à ce que les publicistes appellent les limitations constitutionnelles du pouvoir. On pourrait considérer que de Clorivière a la même position si par ailleurs il ne précisait pas sa pensée de façon déterminante. En tout état de cause à la différence de Montesquieu il ne voit de société acceptable que là où les droits de Dieu, où le droit naturel est respecté.

Il n'existe pas de bonheur en dehors d'une humble soumission à Dieu.

L'article premier de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1793 pose que le but de la Société est le bonheur commun³⁵ et que le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles.

En réalité, la fonction de la société civile est plus modeste ; il s'agit de pourvoir “dans les choses qui sont de son ressort aux nécessités sociales de l'homme parce que nul homme ne peut se suffire à lui même.”³⁶ Tout au plus, le gouvernement doit maintenir le bon ordre et la paix parmi les citoyens, en surveillant que nul ne s'écarte de ce qui est prescrit par de justes lois.

Cela dit, il est une exigence absolue; rien de bien ne peut se faire en dehors des lois qui nous viennent de Dieu. “Quelle que soit la forme de son gouvernement un peuple est heureux quand les lois y font régner la Justice et la crainte de Dieu”³⁷ et que l'empire de ces lois y est en honneur. Un grand jurisconsulte en avait averti nos législateurs quand il avait dit “les mœurs et la liberté sont une même chose.”³⁸ Pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté, le père de Clorivière précise premièrement, que la loi civile doit être calquée sur la loi divine ou du moins ne rien prescrire qui lui soit contraire, c'est-à-dire que la loi civile respecte le décalogue. Deuxièmement que si on veut le bien de l'homme et de la Société il faut les porter à l'obéissance à la loi naturelle et à la loi révélée.

Autrement dit, il y a un ordre dans la création. Certes, l'homme a été fait libre à l'image de Dieu, mais il faut respecter le mode d'emploi prévu par le créateur, si on veut que les choses fonctionnent bien. Sinon, il ne faut pas s'étonner des conséquences. Ainsi, il ne fait que suivre la grande leçon connue depuis longtemps par la sagesse humaine, qu'au-dessus de nous il est une autorité qui dépasse la nôtre. Les lois humaines ne peuvent pas "violier les lois divines : lois non écrites, celles-là, mais intangibles. Ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, c'est depuis l'origine qu'elles sont en vigueur, et personne ne les a vues naître. Leur désobéir, n'était-ce point, par un lâche respect pour l'autorité d'un homme, encourir la rigueur des dieux ?" ³⁹, fait dire Sophocle à Antigone.

L'homme est fait pour le vrai et le bien.

La Déclaration des Droits de l'Homme parle de droits naturels et imprescriptibles, accumule les affirmations péremptoires. A cet arbitraire, Pierre de Clorivière décide de répondre, non de la même façon, mais par une argumentation. Puisque la Révolution parle de droits naturels de l'homme, il va partir du commencement et définir les biens de la nature sur lesquels ces droits sont fondés. "Ces biens sont d'abord l'être, et cet être est composé d'une âme spirituelle et d'un corps matériel ; les facultés de l'âme sont le jugement, dont l'objet est le Vrai, et la volonté dont l'objet est le Bien ; les facultés du corps sont l'usage des sens et le pouvoir d'agir extérieurement. Et parce que l'homme est libre, il peut se servir librement de ses facultés tant de l'âme que du corps. C'est de ces biens de la nature que dérivent les droits naturels de l'homme.

Parce qu'il est doué d'un jugement dont l'objet est le vrai, il a droit de connaître la vérité et de s'y attacher. Parce qu'il est doué d'une volonté ou capacité d'aimer, dont l'objet est le Bien, il a le droit d'en poursuivre la possession et de s'y attacher. Ce Bien, c'est le Souverain Bien, qui seul peut rendre l'homme entièrement heureux ; c'est aussi tout ce qui peut l'aider à en

obtenir la jouissance, sans exclure les autres biens conformes à sa nature et à sa fin. Parce qu'il a un corps et qu'il est libre, il peut faire tout ce qui n'est pas contraire à son devoir. Parce qu'il a l'être, il a droit de pourvoir à sa conservation personnelle et à son bien être."⁴⁰

On en arrive à la conclusion que les droits naturels de l'homme sont :

- la connaissance de la Vérité.⁴¹
- la poursuite du Bien nécessaire à son bonheur et sa fin.⁴²
- la liberté de faire tout ce qui n'est pas contraire à son devoir.
- la conservation de sa personne et de ses biens.

Les deux premiers étant tout à fait imprescriptibles ("la nature et le bon sens ne nous montrent point dans l'homme d'autres droits naturels et imprescriptibles")⁴³, les deux suivants ne l'étant que dans la mesure où on ne mérite pas d'en perdre la jouissance par quelque crime. Ce que ne précise pas la Déclaration des Droits de l'Homme. Ce n'est pas le plus grave. Il est bien plus regrettable en effet d'avoir oublié ces droits si fondamentaux que sont le droit à la Vérité et à la recherche du Bien. La Déclaration des Droits de l'Homme en laissant de côté les biens de l'âme, affirme de fait un penchant vers le matérialisme. En réduisant l'homme à la dimension matérielle, elle le mutile. "Pourquoi nos législateurs, en exposant les droits de l'homme et du citoyen, ont-ils omis de parler de ses droits les plus nobles et les plus essentiels à son bonheur... Ne devaient-ils pas envisager l'homme et le citoyen sous tous ses rapports ?"⁴⁴

Dans quelle mesure peut-on parler d'égalité ?

Si les législateurs ont omis de considérer des droits essentiels, en revanche ils ont introduit des droits tout à fait nouveaux. La nouveauté résidant dans la façon de les présenter. Le plus gênant étant, ce que personne n'ignore, que ces mots sont susceptibles

de plusieurs significations, donc il fallait en fixer le sens retenu. La Déclaration des Droits de l'Homme, en adoptant une formulation très générale rend la difficulté immense. Tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi, dit-elle.

Bien sûr, concède le père de Clorivière, il existe entre les hommes une certaine égalité, mais pas dans tous les domaines. Les hommes ont bien reçu de Dieu les mêmes biens naturels et généraux, les mêmes droits naturels, ils sont assujettis aux mêmes lois naturelles, etc... ; en cela ils sont tous égaux. Mais on ne peut pas affirmer que tous les hommes sont au même rang, qu'il n'y a pas de distinction entre eux. "La même nature qui rend les hommes égaux dans les choses essentielles à la nature de l'homme, a en même temps établi entre eux une grande inégalité ; elle les a subordonnés les uns aux autres, elle a voulu que les uns eussent l'autorité et que les autres leur fussent soumis. Cette inégalité est une suite de leur origine. Dieu ayant voulu que le genre humain prit naissance d'un seul homme et qu'il se multipliât de la même manière, dès lors il est divisé en deux classes, parents et enfants; les uns donnent, les autres reçoivent; ceux-ci dépendent nécessairement de ceux-là. Et combien d'autre inégalités se rattachent à cette inégalité première !" ⁴⁵

Les hommes ne sont pas égaux devant la nature, puisque il y a entre eux des distinctions, donc ils ne le sont pas devant la Loi. Que cette Loi soit naturelle ou divine. Bien sûr, il est entre les êtres une égalité essentielle. "Mais cette égalité n'empêche pas qu'il y ait entre eux de grandes inégalités. Les grâces, les vertus, les mérites ne sont pas égaux, les desseins de Dieu et son choix sont différents ; l'état des uns n'est pas celui des autres." ⁴⁶

La Déclaration des Droits de l'Homme est destructrice dans ses principes même de la société.

Inégalité d'ordre naturel, donc selon la loi naturelle ; inégalité aussi selon la loi divine ; alors la loi civile peut-elle légitimement

affirmer l'égalité entre les hommes ? Non, et cela pour trois raisons. D'abord, parce que la loi civile est essentiellement subordonnée à la loi naturelle et à la loi divine, donc elle ne peut rien retrancher ni enlever qui soit contraire à ces lois. Ensuite, l'égalité indéfinie telle qu'elle est représentée par la Déclaration des Droits de l'Homme ne peut être intégrée dans la loi civile parce qu'elle détruit toute distinction entre les hommes. Ainsi elle supprime toute hiérarchie et du même coup l'autorité. Or "une loi civile suppose un gouvernement quelconque. Un gouvernement ne peut subsister sans quelque autorité constituée, sans subordination, sans diversité d'emplois ; tout cela entraîne la diversité des rangs et des conditions et fait par conséquent disparaître la chimère d'égalité dont on berce le peuple ; si cette chimère pouvait se réaliser il n'y aurait pas de gouvernement, il n'y aurait pas de loi civile, parce qu'il n'y aurait personne pour veiller à son exécution."⁴⁷

Il existe une troisième raison pour laquelle on ne peut affirmer l'égalité indéfinie entre les hommes, c'est qu'on aboutirait nécessairement au communisme. A partir de l'instant où l'on affirme l'égalité fondamentale des hommes, l'égalité de nature, l'égalité de condition ; que l'on omette de préciser aucune limite à cette égalité, on pose nécessairement l'égalité politique qui aboutit à-un-homme-un-vote, mais aussi l'égalité économique, qui remettrait en question le droit de propriété ; "parce que ceux qui se regardent comme égaux en toute autre chose, croiront aussi devoir l'être dans les biens de la fortune, prétention dont on a déjà vu des effets".⁴⁸ Ce qui serait une source intarissable de troubles pour la société. Charles Maurras reprendra cette analyse, expliquant que la conception républicaine de l'égalité porte en elle le communisme, aussi sûrement que la vieillesse conduit à la mort.

Liberté, que de crimes on commet en ton nom !

C'est par la conception de l'égalité qu'elle développe, que la Révolution est destructrice, mais aussi par celle de la liberté. "La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout

ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui", pose en effet l'article 6 de la Déclaration des Droits de l'Homme de 93. Conception finalement très négative de la liberté. Pourquoi le législateur ne dit-il pas : "La liberté consiste à faire tout ce qui contribue à son propre bien et au bien commun" ? Façon positive alors de définir le concept !

Certes en ajoutant : "Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait", la Déclaration des Droits de l'Homme "pose une des limites essentielles et nécessaires à l'exercice de la liberté humaine, mais ce n'est pas son unique limite comme on le fait entendre... Voici la maxime qui exprime entièrement la limite absolument nécessaire à l'usage que l'homme peut faire de sa liberté : "Ne fais rien de ce qui est contraire à la loi naturelle et à la loi divine ; et plus clairement encore : Ne fais rien d'injurieux à Dieu, de nuisible au prochain et de funeste à toi-même."⁴⁹

En supposant que la définition de la Déclaration des Droits de l'Homme soit moralement bonne, comment l'accepter, à partir du moment où les droits des autres sont définis par un code qui "change tous les deux ans." On retrouve ici l'argument avancé à plusieurs occasion par le père de Clorivière. Le meilleur moyen de faire que la liberté soit respectée, c'est de suivre la loi naturelle, d'être docile à la loi non écrite mais immuable des dieux, pour reprendre l'expression de Sophocle. La meilleure preuve de ce raisonnement se trouve dans les faits eux-mêmes. La Révolution a cru pouvoir s'affranchir de toute norme supérieure, le résultat en est le despotisme.

La Révolution promettait la liberté, elle produit la tyrannie.

"C'est pour faire cesser le despotisme, l'oppression, la cruauté, que la Révolution prétend s'être élevée, et ne voyons-nous pas qu'elle les a portés plus loin que quelque gouvernement que ce fut. Le despotisme est un gouvernement arbitraire, où le Souverain fait et défait les lois à son gré, et leur fait dire ce qu'il

veut. Peu importe que la souveraineté réside dans un seul ou dans plusieurs. Or, le gouvernement auquel nous avons été assujettis a renversé toutes les lois : lois anciennes, lois justes, lois utiles, rien n'a été respecté. Il n'a pas eu égard à ses propres serments. Si ce n'est pas là pure despotisme, qu'on me dise ce que c'est !" ⁵⁰

En adoptant une mauvaise conception de la liberté, un peuple se condamne inévitablement aux pires malheurs. En effet, il en est pour les peuples comme pour les personnes, qui ne sachant pas ce qu'est la véritable liberté, la cherchent dans l'indépendance et l'assouvissement de leurs désirs déréglés. Quelle est la liberté de la personne esclave de ses sens et qui cherchera par tous les moyens à satisfaire leur impérieuse exigence ? Quelle est la liberté de l'ivrogne qui a soudain soif ? Quelle est la liberté du drogué qui est en état de manque ?

De telles personnes se sont enfermées dans une dépendance terrible. Elles sont conduites à subordonner leurs choix, leurs actes, leurs goûts, autrui, à la satisfaction de ce désir qui devient impérieux. Pour ce qu'elle croyait être plus de liberté, elles se mettent des chaînes lourdes et terriblement encombrantes.

Faire consister sa liberté dans l'indépendance de toute norme supérieure est pareillement pour un peuple la pire des déchéances. "Un peuple fait consister sa liberté à se donner à lui-même des lois, il ne veut dépendre que de lui-même, il se soustrait à l'obéissance qu'il doit à la loi divine ⁵¹ ; Dieu, pour le punir de sa révolte et de son impiété ⁵², le prive de cette liberté dont il fait son idole. Les efforts qu'il fait ne servent qu'à le mettre dans de viles et cruelles entraves : il devient l'esclave des pires, qui le maîtrisent et qui, n'étant dirigés par aucune règle, retenus par aucun frein, lui imposent, sous le nom de la Nation, des lois arbitraires et impies, et le livrent, au gré de leur malice, à tout ce que le malheur, l'avilissement, le désordre et le crime sont de plus rebutant et de plus affreux !" ⁵³

Cette indépendance à toute norme supérieure se trouve dans le principe de la souveraineté populaire. "Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation (i. e. dans le peuple)." Ce qui peut se comprendre de deux façons. La première comme un mode de désignation des gouvernants. La deuxième, comme un moyen de placer la volonté des hommes au dessus de toute norme. Ce qui est bien sûr inacceptable, et la source de lourdes menaces. Les membres de la société étant alors à la merci de tous les caprices humains.

Rejeter la loi divine c'est saper le fondement de l'autorité⁴.

Et c'est aussi pour la Déclaration des Droits de l'Homme s'enfermer dans une contradiction interne. C'est ce que le père de Clorivière fait remarquer dans son commentaire de l'article 4, qui pose que la loi est l'expression libre et solennelle de la volonté générale. Si on exclut l'autorité de Dieu même "d'où la volonté générale tirera-t-elle, pour obliger les hommes à l'obéissance, une autorité sans laquelle il n'y a plus de loi ? Ce n'est pas d'elle-même, il n'y a que Dieu qui tire son autorité de lui-même. Ce n'est pas non plus des hommes, parce que se soumettre à la volonté générale, lui donner l'autorité de commander, c'est aliéner sa liberté, c'est enchaîner le pouvoir qu'on a de "faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui", ce qui est chose impossible, la liberté étant un "droit imprescriptible". Il n'y aurait plus de loi".⁵ Pour sortir de la contradiction, qu'il y a à affirmer en même temps que l'homme est libre (cette conception de la liberté excluant Dieu, toute autorité supérieure à l'homme) et que la loi est l'expression de la volonté générale, donc qu'elle s'impose à tous, on pourrait être tenté de dire que la volonté générale est le composé de la volonté de tous donc qu'en s'y soumettant on ne diminue pas sa liberté. Ce qui n'est pas très sérieux et qui n'honore pas, pour le moins, les adeptes d'un tel subterfuge. "La volonté générale est, ou l'accord de la volonté de tous, de manière que tous veuillent la même chose, ou c'est seulement l'accord du plus grand nombre. Le premier

cas est impossible, il est impossible que tous les hommes s'accordent sur tous les points que contient la loi. Si par la volonté générale on n'entend que la volonté du plus grand nombre, alors je ne suis plus libre, je n'ai plus ce pouvoir imprescriptible de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui. Ma volonté se perd, elle est abîmée dans un concours immense de volontés étrangères; et je suis, contre mon gré, irrésistiblement obligé de faire la volonté des autres".⁵⁶

D'autant plus que prétendre que la loi est l'expression libre et solennelle de la volonté générale est une clause de style, et n'est jamais une garantie de l'autorité de la loi, pour obliger les citoyens à se soumettre. Par définition en effet il faut pour cela que la volonté générale soit au moins celle du plus grand nombre. "Mais comment constater le plus grand nombre ? Par des représentants ? Mais ces représentants ont-ils été choisis par le plus grand nombre ? Ont-ils été choisis librement ? N'ont-ils pas trahi la cause de leurs commettants ? Ont-ils exactement accompli ce qui leur était commandé ? N'ont-ils point dépassé les bornes qu'on leur avait prescrites ? La chose au moins sera douteuse. Le plus souvent il sera certain que des représentants ne seront pas ceux du plus grand nombre, qu'ils auront substitué leur volonté à la volonté de la Nation. Dès lors plus de lois, plus de freins aux passions humaines... Dans toutes nos Assemblées, nos représentants se sont arrogé un pouvoir qu'on ne leur avait pas donné... Leur choix n'avait pas été celui du plus grand nombre. Les élections n'avaient point été libres, au moins quant aux deux dernières législatures."⁵⁷

La contradiction entre les articles 3 et 10.

L'article 3 affirme la souveraineté populaire, l'article 10 que nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses. Il est permis alors de s'étonner que la Révolution ait tant persécuté l'Église. La Constitution Civile du Clergé en 1790, l'occupation militaire de Rome en 1798, et la détention du pape Pie VI, qui aboutira à sa mort en 1799.

La contradiction n'est qu'apparente. La liberté religieuse n'existe que dans la limite très étroite fixée par l'article 3 de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789. Comme l'Église tient son autorité de Dieu et pas des hommes elle n'a de valeur que dans la mesure où elle est en correspondance avec ce qui a été voulu par le peuple souverain. C'est pour cela qu'un député travailliste anglais Mrs Tongue, a pu demander sans rire, et sans provoquer le scandale ou l'hilarité générale, qu'une enquête soit mener par le Parlement européen pour vérifier qu'il n'y avait pas de discrimination entre les hommes et les femmes dans l'État du Vatican pour l'accès aux emplois. (Sous entendu il est inacceptable que les femmes ne puissent pas accéder au sacerdoce dans l'Église catholique).

Un homme libre.

Avec le recul on comprend mal que les *Études sur la Révolution* n'aient pas été utilisées par ce qu'on appelle souvent la Contre Révolution et que nous avons convenu d'appeler (cf. *infra*) l'école socio-naturaliste. Elles sont pourtant essentielles car elles s'attaquent au principe même de la révolution, à un moment où beaucoup d'intelligences n'étaient pas touchées, par définition, par cet esprit révolutionnaire. Ce qui n'est plus le cas aujourd'hui.

Le père de Clorivière est d'autant plus précieux qu'il ne s'est jamais trompé, qu'il n'a jamais été abusé par la Révolution. Très tôt, avant qu'elle n'éclate il a mis en garde contre elle. Alors qu'il était recteur de Paramé, il attaquait dans ses homélies ce qu'on appelait alors les "idées des philosophes", cela en 1780. Jamais il ne s'est arrêté aux apparences. N'est-ce pas le propre de l'intelligence que de pénétrer la réalité en profondeur ? Et en la matière le risque est bien là, "rien de plus dangereux que se laisser tromper par ces premières apparences. Bien des gens qu'elles ont réussi à surprendre, n'ont pas eu le courage de revenir sur leurs pas quand ils se sont aperçu du danger. Ceux qui s'y sont exposés n'ont certainement pas été exempts de faute :

car bien qu'ils n'aient pas prévu, ni peut-être pu entièrement prévoir tout ce qu'on préparait de funeste à la religion, il leur était cependant facile de reconnaître qu'il ne pouvait rien arriver de bon de ce qui se passait. Mille circonstances étaient de nature à éveiller leur attention : le caractère des chefs, les paroles qui leur échappaient, les mesures qu'ils prenaient, et beaucoup de choses semblables leur auraient sans doute ouvert les yeux si l'intérêt, l'orgueil, l'ambition ou autres inclinations déréglées ne les avaient aveuglés."⁵⁸

En effet dans les temps de persécution certaines vertus sont plus particulièrement nécessaires. A commencer par le détachement des choses de la terre, qui fait qu'on ne va pas préférer au seul et vrai Bien, des biens qui n'ont qu'une raison d'être : mieux le servir et le connaître. Or, "combien qui se disaient chrétiens se sont rangés sous l'étendard de l'impiété, par crainte de pertes temporelles, l'amour de leurs biens dominant leurs cœurs. Il est donc très nécessaire d'entretenir un sincère mépris de ces biens qui ne rendent pas l'homme plus grand ; de les posséder sans attache, ce qui demande qu'on sache s'exercer à la privation ; d'en user avec sobriété et sans se rendre esclave de ses aises ; de savoir, quand il le faut, s'en occuper sans sollicitude inquiète, et d'être prêt à s'en séparer sans regret. Ces biens sont comme la toison des brebis, dont il est bon qu'elles soient déchargées quand elle devient trop forte. Pour le chrétien qui comprend et embrasse le trésor de la Pauvreté évangélique, le monde n'a plus les mêmes dangers et il remportera dans la tentation de glorieuses victoires."⁵⁹

Nous avons passé en revue quelques uns des aspects de la critique que Clorivière fait de la Déclaration des Droits de l'Homme. En définitive, on peut discerner deux faces dans son propos. Une condamnation, dans la mesure où la société sera bâtie sur de tels principes, ceux des révolutionnaires, elle deviendra de plus en plus dure et de plus en plus tyrannique. La deuxième face est positive. Dans la mesure où les hommes choisiront des principes justes, alors il sera possible d'espérer des progrès.

On peut ne pas le suivre sur la deuxième proposition, et refuser d'être entraîné par cette remarquable lucidité d'un homme qui dès 1780 avait compris ce qui s'annonçait et le faisait savoir.

Mais est-il possible de ne pas adhérer à la première partie de son propos ? Quand il affirme que le monde va devenir une jungle ! Il suffit de voir par exemple, combien la vie est devenue difficile dans une ville comme New-york.

Comment ne pas le suivre et comprendre qu'il y a une urgence, celle de l'éducation. Comprendre qu'en matière de liberté, s'il y a un combat à mener ce n'est pas d'abord contre l'environnement mais bien contre soi. Que le premier ennemi ici c'est l'ignorance, l'erreur, et le manque d'attachement au bien.

Pour conclure, faut-il penser que le père de Clorivière est un pessimiste qui voit l'avenir en noir ? Non ! Certes, nous l'avons vu, aucun progrès ne pourra être réalisé tant qu'on ne reviendra pas à Dieu. C'est là la première œuvre à entreprendre. Dans ce sens il est une grande œuvre à laquelle tous les hommes de bonne volonté doivent se consacrer, l'éducation.

Dans ce travail il existe "un point important..., C'est de gagner les cœurs. Allez jusqu'au fond des cœurs, sondez en les replis, faites voir à chaque homme le sentiment qu'il a de sa propre noblesse et de sa grandeur,(...) sentiment qui conduit droit à Dieu."

Cette éducation ayant bien sur le souci du vrai. Ce qui est si important et permettra vraiment aux hommes d'être libres. Pierre de Clorivière ne croit-il pas en Celui qui a dit : "La vérité vous rendra libre" et pas du tout la liberté vous rendra vrai. En définitive, et c'est bien là, la meilleure conclusion, c'est parce qu'en toute chose il respecte l'ordre des choses, que l'homme peut atteindre ces biens auxquels il aspire. C'est parce qu'il s'y refuse et qu'il recherche ces biens pour eux-mêmes et non ce pourquoi ils sont ordonnés qu'il trouve la tristesse et le malheur.

Notes du chapitre VIII

- 1 Cité par René Bazin p. 9 in Pierre de Clorivière, *Contemporain et juge de la Révolution*, J. de Gigord, Paris 1926
- 2 René Bazin p. 11 in Pierre de Clorivière, *Contemporain et juge de la Révolution*, J. de Gigord, Paris 1926
- 3 René Bazin *op. cit.* p. 32
- 4 Ouvrage cité par son biographe le P. Terrien et perdu
- 5 René Bazin *Op. cit.*
- 6 Cité par J. Ousset in *Pour qu'il Règne*, p. 122
- 7 Cette définition de la Révolution n'est pas propre à l'école contre-révolutionnaire ; on la trouve sous la plume d'auteurs révolutionnaires : 1) J. Jaurès : "ce qu'il faut sauvegarder avant tout... c'est cette idée qu'il n'y a pas de vérité sacrée... qu'une révolte secrète doit se mêler à toutes nos affirmations et à toutes nos pensées...". 2) R. Dupuy le 20/07/1968 au Convent annuel de la Grande Loge de France : "... la méthode maconique, c'est la remise en cause perpétuelle de ce qui est acquis..." Cité par J. Ousset in *Marxisme et Révolution*. On y trouvera pp. 15 à 17 un développement sur cette question
- 8 René Bazin *op. cit.* p. 38
- 9 *ibid* p. 38
- 10 *ibid*
- 11 Platon : "Qui ébranle la religion ébranle le fondement même de toute société", *Lois X*.
Xénophon : "Les cités et les nations les plus pieuses furent toujours les plus sages et celles qui eurent une plus longue durée", *Apologie de Socrate*.
Plutarque : "Il est plus facile de bâtir une ville dans les airs que de constituer une société sans la croyance aux Dieux", *Contra Colotès*.
J.J.Rousseau : "Jamais Etat ne fut fondé que la Religion ne lui servit de base", *Contrat Social*.
Voltaire : "Partout où il y a une société la religion est absolument nécessaire", *Traité de la Tolérance*.
- 12 Il est difficile de donner un nom à cette école de pensée qui est attachée à l'ordre naturel des choses et qui s'y soumet. Catholique ne convient pas car tous ceux qui y adhèrent ne sont pas catholiques. Contre-Révolutionnaire non plus. Ce serait situer cette école *contre* alors qu'elle est d'abord *pour*.

Légitimiste, comme certains le proposent, est encore trop restrictif du fait de la signification royaliste du mot. Or on peut adhérer à l'ordre naturel, combattre la Révolution, sans avoir cette dernière qualité. Ecole traditionnelle ne conviendrait pas parfaitement non plus. Ecole réaliste conviendrait assez-bien, quoique cela ne sonne pas très joliment. On peut adopter la terminologie employée par B. Argos qui distingue trois grandes conceptions de l'homme : la conception libérale (Rousseau par exemple), la conception de l'évolutionnisme dialectique (Hegel, Marx) et la conception socio-naturaliste qui considère l'homme comme une personne naturellement sociale.

- 13 de Clorivière, *Etudes sur la Révolution*, p. 74, Editions Sainte Jeanne d'Arc Les Guillots. Villegenon 18260 Vailly sur Saultdre.
- 14 *ibid* p. 135
- 15 *ibid* pp. 191 et s.
- 16 Le rôle de la F.M. dans la Révolution a été développé aussi par un autre Jésuite, le père Barruel dans ses "*mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*", le thème sera repris plus tard par A. Cochin, dont les travaux serviront à F. Furet dans *Penser la Révolution française*.
- 17 *ibid* p. 192
- 18 Texte tiré d'*Humanisme* (nov.1983-fév.1984) et cité par A. de Lassus dans sa "*Petite chronique maçonnique*" A.F.S.
- 19 Cité dans *Pour qu'il règne*, p. 206
- 20 *ibid*
- 21 *Etudes sur la Révolution*, *op. cit.* p. 173
- 22 *ibid*
- 23 *ibid*
- 24 *ibid* p. 75
- 25 Comme l'avait déjà fait le préambule de la Constitution du 27 octobre 1946.
- 26 Sondage Sofrès-Nouvel-Observateur. in *Nouvel-Observateur* du 5 janvier 1989.
- 27 *ibid* p. 74
- 28 *ibid* p. 108
- 29 *ibid* p. 76 En fait, emporté par ses moqueries, le père de Clorivière exagère car en deux siècles, les droits imprescriptibles, inviolables et sacrés n'ont changé qu'une petite dizaine de fois. Ce qui ne fait en moyenne qu'un changement tous les vingt ans !
- 30 Déclaration des Droits de l'Homme de 1793
- 31 *Etudes sur la Révolution*, *op. cit.* p. 77
- 32 *ibid* p. 77
- 33 *ibid* p. 78. Cette affirmation peut se comprendre de plusieurs façons. Prise de position en faveur : 1) d'une limitation organique (droits e libertés des individus et des corps intermédiaires), 2) d'une limitation constitutionnelle, 3) d'une limitation organique et constitutionnelle en même temps
- 34 Montesquieu *L'Esprit des Lois* (XI, 6)
- 35 C'est placer la société dans une position très difficile que de lui assigner une fonction si élevée. C'est Joseph de Maistre qui disait, je crois, que les

révolutionnaires avaient placé la barre très haut pour pouvoir passer dessous plus facilement.

36 de Clorivière *op. cit.* p. 80 L'expression crainte de Dieu doit être bien
37 comprise. Il ne s'agit pas d'une crainte négative, la crainte que le serviteur
peut avoir des remontrances de son maître, mais d'une crainte positive. La
crainte qu'éprouve celui qui aime, que l'être aimé manque de quelque
chose pour être heureux.

38 *ibid* p. 81

39 Sophocle, *Antigone*, II

40 *ibid* p. 82 et 83

41 *ibid* p. 82 et s

42 Ce propos a un caractère universel. Aristote disait déjà : "Tous les
hommes désirent naturellement savoir", et Platon : "Si la vie vaut la peine
d'être vécue, c'est à ce moment où l'homme contemple la beauté même."

43 *ibid* p. 84

44 *ibid* p. 85

45 *ibid* p. 87 et s

46 *ibid* p. 89

47 *ibid* p. 91 et s

48 *ibid* p. 95

49 *ibid* p. 99 et s

50 *ibid* p. 169. in *Vues sur l'avenir*

51 Le cardinal Pie aura de nombreux développements sur cette question

52 Il faut bien comprendre qu'en réalité, c'est l'homme qui se punit lui-même,
qui s'inflige à lui-même ce triste sort. Comme la personne qui passe au feu
rouge malgré l'interdiction et qui est accidentée. Elle est responsable, elle
ne peut s'en prendre qu'à elle-même. Il n'y a punition que dans la mesure
où Dieu nous laisse supporter la conséquence de nos choix erronés. Mais
est-ce vraiment une punition ? N'est-ce pas plutôt le respect de la liberté
humaine ?

53 *Op. Cù.* p. 107

54 Donoso Cortès développera abondamment ce thème. Dans son discours
sur la situation générale de l'Europe à la Chambre des députés du 30 jan-
vier 1850, il explique que c'est la négation du spirituel qui entraîne la
décadence politique. Et plus cela est marqué, plus ceci est vrai.

55 *ibid* p. 103

56 *ibid* p. 103 et s

57 *ibid* p. 105 et s

58 *ibid* p. 118 et s

59 *ibid* p. 146 et s

Chapitre IX

Jean Tulard

JOSEPH DE MAISTRE CRITIQUE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

De Joseph de Maistre critique de la Révolution française on retient surtout les *Considérations sur la France* pour deux raisons : la première c'est que Maistre y développait l'idée de la Révolution-châtiment divin, la seconde c'est qu'il annonçait, en plein désarroi de la contre-révolution, comment s'opérerait la restauration des Bourbon. Les événements de 1814 et de 1815 lui donnèrent raison. De là la notoriété des *Considérations* passées pourtant inaperçues lors de leur sortie.

Plutôt que sur les *Considérations*, cette brève note voudrait attirer l'attention sur *Les lettres d'un royaliste savoisien* qui les précédèrent et illustrent le retournement de Maistre.

*
* *

Car rien ne disposait Maistre à devenir le chantre de la contre-révolution.

Né à Chambéry le 1^{er} avril 1753, il était sujet du Roi de Sardaigne et donc nullement engagé dans les affaires françaises, même si le royaume Sarde se trouvait à cheval sur les Alpes. De surcroît il était né bourgeois et il avait près de trente ans quand son père fut anobli. Comment n'aurait-il pas compris les aspirations traduites dans le célèbre pamphlet de Siéyès, lui qui, après n'avoir été "rien" devenait "tout" ? De surcroît il

s'était fait initier à la loge des Trois Mortiers fondée à Chambéry en 1749 par le marquis de Bellegarde. On y parlait des idées nouvelles, on y admirait les philosophes, on s'y voulait "éclairé". La contagion a gagné Joseph de Maistre. Lors de la visite officielle du Roi à Chambéry, il publie l'une de ses premières œuvres, l'*Éloge de Victor-Amédée III*. Éloge placé sous le signe de Rousseau, défense et illustration de l'industrie et du commerce comme bases de la puissance d'un État. Le magistrat qu'est devenu Maistre semble avoir pour principal *credo* "les lumières" et pour mot d'ordre les réformes sociales et économiques.

Pourquoi ne considérerait-il pas avec sympathie les événements qui secouent Paris et notamment la fronde du Parlement. Solidarité de magistrats ? Il déclare : "les arrêts des parlements doivent être respectés presque à l'égal des écritures saintes". Le pouvoir des parlements, estime-t-il, assure l'équilibre entre le despotisme monarchique et l'anarchie populaire. Montesquieu n'est pas loin.

La réunion des États Généraux suscite chez lui un tel enthousiasme qu'il rêve d'y siéger. Il suit les événements de Versailles avec passion et sa sympathie va aux monarchiens comme Mounier. Il ne serait pas loin de saluer avec Hegel "l'aube d'une ère nouvelle."

*

* *

A partir du 15 mai 1793 paraissent en Suisse les *Lettres d'un royaliste savoisien*. Les quatre premières se contentent d'exprimer des opinions favorables à la cause monarchique. Elle dénoncent la pénétration des idées révolutionnaires en Piémont mais la réfutation en demeure modérée et conventionnelle. C'est avec la cinquième lettre que l'auteur élève le ton. C'est l'époque où Maistre médite son grand traité sur la souveraineté populaire. La Révolution n'est plus seulement attaquée dans ses conséquences mais aussi dans ses principes. Le dogme de 89, la souveraineté du peuple, est balayé : "Le peuple est souverain", dit-on, et de quoi ? De lui-

même apparemment. Le peuple est donc sujet. Il y a sûrement ici quelque équivoque, s'il n'y a pas une erreur : car le peuple qui commande n'est pas le peuple qui obéit. Il suffit donc d'énoncer la proposition générale : le peuple est souverain, pour sentir qu'elle présente au moins une idée louche."

Certes, note Maistre, le peuple délègue sa souveraineté à des députés mais si l'on suppose vingt-quatre millions d'hommes en France et sept cents députés éligibles chaque deux ans, on découvre que si ces vingt-quatre millions d'hommes étaient immortels et que les députés fussent nommés par tour, chaque Français se trouverait roi périodiquement chaque 3 500 ans environ. D'un trait Maistre détruit l'idée-force de 89.

La cinquième lettre du royaliste savoisien se fait violente. Elle s'en prend au législateur de la Constituante française : "Novateur téméraire ! D'où tiens-tu ta mission et qui t'a placé au-dessus des autres hommes pour prévoir ce qu'ils ne sauraient prévoir ? Tu dis que si tu rends malheureuse la génération présente c'est pour le bonheur des hommes à venir. Et qui t'a donné le droit de disposer des générations futures ?"

Menés de front, les lettres et le traité sur la souveraineté préparent les *Considérations*. Une doctrine s'élabore où Dieu va bientôt revenir en force.

Que s'est-il passé ? Comment s'opère la transition entre le magistrat imbu de l'esprit des Lumières et le penseur théocratique qui pourfend les philosophes ?

*
* *

Maistre a très vite mesuré son erreur quand il a compris que ses intérêts étaient menacés : la suppression des parlements français est un coup de semonce mais c'est l'invasion de son pays, la Savoie, par les troupes révolutionnaires en septembre 1792 qui lui ouvre les yeux. Maistre doit émigrer avec sa famille en novembre 1792. La confiscation de tous les biens des émigrés non rentrés avant le 1^{er} janvier 1793 le contraint à

revenir en Savoie mais pas pour longtemps. Il est suspect et doit gagner la Suisse. Coup fatal porté à sa fortune.

Mais réduire le retournement de Maistre à des considérations uniquement matérielles, serait mal connaître l'homme. C'est avant tout un intellectuel. La lecture de Burke a été pour lui le véritable choc. Il comprend alors l'erreur des réformateurs français et écrit à son ami Costa : "Avez-vous lu l'admirable Burke ? Comment trouvez-vous que ce rude sénateur traite le grand tripot du Manège et tous les législateurs "bébés" ? Pour moi j'en ai été ravi et je ne saurais vous exprimer combien il a renforcé mes idées antidémocratiques et antigallicanes." Faut-il d'ailleurs comprendre ce dernier mot comme annonçant déjà l'ultramontanisme de Maistre (et on voit mal comment un anglican pourrait rendre un admirateur ultramontain) ou, contrairement à l'interprétation de M. Triomphe, faut-il entendre simplement "francophobes". Car Maistre hait alors profondément les Français.

C'est en tout cas la lecture de Burke qui a précipité une évolution qui fait songer à celle, en France, d'un comte d'Antraigues.

*
* *

Abstraction et individualisme tels étaient les défauts des théoriciens de 89 aux yeux de Burke. Maistre porte d'abord la bataille sur le plan des principes puis il introduit, le premier ou presque, une dimension métaphysique. On a généralement peu remarqué que, lors de l'enquête du duc de Brunswick sur l'origine de la Franc-Maçonnerie, Maistre avait réfuté l'origine templière de cette dernière : "Attachons-nous à l'Évangile et laissons là les folies de Memphis."

Laissons là les folies des droits de l'homme et attachons-nous à l'Évangile, c'est ce que ne va cesser maintenant de proclamer celui que l'on a appelé injustement "un prophète du passé."

Chapitre X

Jean-Paul Clément

L'ESSAI SUR LES RÉVOLUTIONS OU CHATEAUBRIAND ENTRE DEUX MONDES.

1793-1794 : en France, la Révolution bat son plein. Après l'exécution de Louis XVI (21 janvier), et l'élimination des Girondins (2 juin), la dictature montagnarde s'organise et acquiert très vite une redoutable efficacité. Le Comité de Salut Public et le Comité de Sûreté Générale, les 80 représentants en mission, les communes et les districts Montagnards, appuyés eux-mêmes sur un réseau serré de comités de surveillance et de sociétés populaires confèrent, à l'action révolutionnaire une "unité écrasante" (Tocqueville).

Le Tribunal Révolutionnaire, véritable massue aux mains du Comité de Salut Public, voit sa compétence étendue à tous les points du territoire. Le 10 juin 1794, est votée une loi d'exception aux chefs d'inculpation si étendus que personne n'en est à l'abri, ne donnant aucune garantie aux accusés et prévoyant une seule peine : la mort. C'est le règne de la Terreur. Dans le même temps, "les victoires s'acharnent après Robespierre" (Barère) ; l'invasion étrangère est refoulée, la Belgique reconquise, l'insurrection vendéenne anéantie à Savenay (novembre 1793). Dans ces conditions, quand et comment la Révolution finira-t-elle ? C'est la question que beaucoup d'esprits se posent. Citons parmi eux l'Abbé de Bévry, Sylvestre Guillon, le publiciste genevois Mallet Du Pan et même Gabriel

Peltier, aventurier, "homme de ressources", dit Chateaubriand, dont il fut à Londres le protecteur (c'est sous ses auspices que paraîtra l'*Essai historique*).

Tous ces "parallèles", "considérations", dénotent une inquiétude profonde, le sentiment de l'inconnu face à un événement qui vous dépasse, à un drame d'une dimension exceptionnelle. L'exil qui devait être un court voyage, se prolonge désespérément. On se rappelle cette conversation rapportée par Chateaubriand : "Deux vieillardeaux évêques, qui avaient un faux air de la mort, se promenaient au printemps dans le parc St James : "Monseigneur, disait l'un, croyez-vous que nous soyons en France au mois de juin ? Mais, Monseigneur, répondait l'autre, après avoir mûrement réfléchi, je n'y vois pas d'inconvénient."'¹

Or l'exil se prolonge et dans quelles conditions ! Chateaubriand, émigré peu enthousiaste (... "je n'approuvais point l'émigration en principe, mais je crus de mon honneur d'en partager l'imprudence ", *Préface de 1826*), était parti avec son frère aîné, Jean-Baptiste, pour Bruxelles, "quartier général de la haute émigration", "émigration fate", qui lui est odieuse. Puis, seul il avait gagné Koblenz où il s'était enrôlé dans l'Armée des Princes comme simple soldat, dans la 7^{ème} Compagnie Bretonne, par "patriotisme armoricain". Il avait participé alors à la campagne de 1792, dans laquelle l'Armée des Princes resta à l'arrière-garde, se bornant à faire, sans succès, le siège de Thionville. Après avoir fait retraite, à pieds, de Longwy à Ostende, sous la pluie d'automne, boîtant, en loques, atteint de la petite vérole et de la dysenterie, il débarque enfin à Jersey, le 20 janvier 1793 ; il est quasiment moribond : "Comme j'étais près d'expirer, on me descendit à terre, et on m'assit contre un mur. Le visage tourné vers le soleil pour rendre le dernier soupir". Ce sera ensuite la misère de Londres, la détresse, l'humiliation. Un jour, par hasard, il apprendra que son frère, sa belle-sœur, et le grand Malesherbes, objet de sa vénération, avaient été "immolés, ensemble le même jour, au même échafaud."'²

A Londres, il vit de galetas en taudis, et parfois, retranchant sur sa nourriture, pour tromper sa faim, il mâche de l'herbe et du papier. L'un de ses amis, avec lequel il loge, veut se suicider dans le délire de l'inanition. C'est dans ce contexte que l'*Essai historique* va naître. Chateaubriand y travaille dès juillet 1793. C'est en quelque sorte, et avant la lettre, un ouvrage d'outre-tombe : "Condamné par d'habiles médecins, dit-il dans la *Préface* de 1826, je pris la plume. C'est donc sous le coup d'un arrêt de mort et pour ainsi dire entre la sentence et l'exécution que j'ai écrit l'*Essai Historique*". Le *Prospectus* paraîtra en 1796. Le titre en est : *Essai sur les Révolutions anciennes et modernes considérées dans leur rapport avec la Révolution française*.

Dans le style des Académies de province de l'Ancien Régime, il énonce six questions :

I. Quelles sont les révolutions arrivées dans les gouvernements des hommes ? Quel était alors l'état de la société, et quelle a été l'influence de ces révolutions sur l'âge où elles éclatèrent et les siècles qui les suivirent ?

II. Parmi ces révolutions, en est-il quelques-unes qui, par l'esprit, et les lumières des temps, puissent se comparer à la révolution actuelle de France ?

III. Quelles sont les causes primitives de cette dernière révolution, et celles qui en ont opéré le développement soudain ?

IV. Quel est maintenant le gouvernement de la France ? Est-il fondé sur de vrais principes, et peut-il subsister ?

V. S'il subsiste, quel en sera l'effet sur les nations et autres gouvernements de l'Europe ?

VI. S'il est détruit, quelles en seront les conséquences pour les peuples contemporains et pour la postérité ?

L'œuvre restera en deçà des ambitions, foisonnante, riche en aperçus nouveaux mais inachevée. L'ouvrage paraîtra à Londres et à Hambourg, en mars 1797, c'est-à-dire un mois avant le coup d'État de Fructidor, première de ces "sorties" opérées par un Directoire aux abois, en proie à la fièvre

obsidionale, sorte de "dictature haletante" qui s'achèvera deux ans plus tard, en Brumaire ; "Murat (faisant) sauter les représentants par les fenêtres" (Chateaubriand) : "Les événements, écrira-t-il, couraient plus vite que ma plume ; il survenait une révolution qui mettait toutes mes comparaisons en défaut : j'écrivais sur un vaisseau pendant une tempête."³

Originalité de l'ouvrage

C'est tout d'abord, le premier ouvrage de Chateaubriand (contemporain d'*Atala* et de *René*) et d'emblée il va tenir une "place éminente dans la littérature politique de l'époque" (Jacques Godechot).

"C'est une espèce de journal régulier de (ses) excursions mentales" qui s'éclaire dans une double confiance : les annotations qu'il fit, au moment-même de la publication (le "fameux exemplaire confidentiel" de Sainte-Beuve) et par les notes, gloses et préface que le Chateaubriand de 1826 avait préparées pour l'édition complète de ses œuvres, chez Ladvocat ; elles forment une sorte de dialogue plein de sel entre le jeune homme éperdu de malheur, mais sûr de son génie, et le noble vicomte, recru de gloire, pair de France, ambassadeur, ministre des Affaires Étrangères.

I — Or, que nous dit Chateaubriand ? Deux choses contradictoires : *L'Essai Historique* serait un "mauvais livre", un "chaos... où se rencontrent les jacobins et les spartiates, un voyage aux Açores et le périple d'Hannon... les fables de Nivernois, des vues de la nature, du malheur et de la mélancolie, du suicide, de la politique, un petit commencement d'*Atala*, Robespierre, la Convention et des discours sur Zénon... le tout dans un style sauvage et boursouflé."⁴ "Barbouillage de jeunesse", "orgie noire d'un cœur blessé", etc... mais ajoute-t-il, cet ouvrage "renferme tous les germes de ce que l'on a bien voulu traiter avec indulgence dans mes écrits d'un âge plus mûr".

Il avoue même :

“L’Essai est la mine brute où j’ai puisé une partie des idées que j’ai répandu dans mes autres écrits.”

Dernier trait d’originalité : l’Essai unit philosophie politique et aventure personnelle d’une manière tout à fait indissociable. Il est bon à et égard de rappeler ici très brièvement, les événements majeurs qui ont marqué la sensibilité et la formation du jeune chevalier en se reportant à cette phrase bien connue des Mémoires d’Outre Tombe :

“Je me suis rencontré entre deux siècles, comme au confluent de deux fleuves ; j’ai plongé dans les eaux troublées, m’éloignant à regret du vieux rivage où je suis né, nageant avec espérance vers une rive inconnue...”³

La révolution est le site historique du partage, la ligne de crête, divisant les temps, et, avec eux, les pensées, les mœurs, les curiosités, les langages même — un avant et un après — apparemment antagonistes et inconciliables.

Son enfance et sa jeunesse, Chateaubriand les a passées en pleine période de réaction aristocratique. Comme beaucoup de propriétaires seigneuriaux, son père qui avait racheté à un parent éloigné, le duc de Duras, la seigneurie de Combours, avait tenté de reconstituer les fameux “terriers” et de “faire revivre quelques-uns” de ces derniers droits afin de prévenir la prescription :

Lorsque toute la famille était réunie, nous prenions part à ces amusements gothiques : les trois principaux étaient le Saut des poissonniers, la Quintaine et une foire appelée l’Angevaine qui n’est plus (...). La foire se tenait dans la prairie de l’Étang, le 4 septembre de chaque année, le jour de ma naissance. Les vassaux étaient obligés de prendre les armes, ils venaient au château lever la bannière du seigneur ; de

là ils se rendaient à la foire pour établir l'ordre, et prêter force à la perception d'un péage dû aux comtes de Combourg pour chaque tête de bétail, espèce de droit régalien. A cette époque mon père tenait table ouverte. Ainsi j'ai été placé assez singulièrement dans la vie pour avoir assisté aux courses de la Quintaine et à la proclamation des Droits de l'homme ; (...) pour avoir vu la bannière des seigneurs de Combourg et le drapeau de la Révolution. Je suis le dernier témoin des mœurs féodales. C'est de l'impression qu'elles ont faite sur mon éducation, et du caractère de mon esprit, en contradiction avec ces mœurs, que s'est formé en moi ce mélange d'idées chevaleresques et de sentiments indépendants que j'ai répandu dans mes ouvrages." ⁶

Mais M. de Chateaubriand père était aussi gagné par l'esprit des Lumières ; il avait lu Montesquieu et même l'*Histoire philosophique des deux Indes*, de l'abbé Raynal, sorte de bréviaire de l'anticolonialisme, ce qui ne manque pas de piquant pour un homme qui avait redoré son blason dans le "trafic triangulaire".

Arrivant en 1788 à Paris, Chateaubriand découvre grâce à sa sœur Julie de Farcy et son frère Jean-Baptiste, petit gendre de Malesherbes, le monde des salons aristocratiques, parlementaires et littéraires. Il se frotte aux idées à la mode. Le grand homme est Chamfort, le Nestor de la politique, Malesherbes. Ce dernier issu d'une grande famille de robe, ami et correspondant de Jean-Jacques Rousseau, exercera sur Chateaubriand une influence décisive.

Protecteur officieux de l'*Encyclopédie*, alors qu'il était directeur de la Librairie, et donc censeur du roi, en cachant chez lui les volumes interdits par un arrêt du Conseil d'État ; bien qu'attaché bec et ongles aux prérogatives de la noblesse, il appartient à cette race de nobles qui jouèrent un rôle décisif dans les prodromes de la révolution, dans cette "période aristocratique" de la Révolution, qui fut la revanche fulgurante mais brève de Fénélon.

Telles sont les ambivalences qui demeureront dans les idées, et plus encore dans la conduite apparente de Chateaubriand, ultra pour les libéraux, "jacobin" pour les ultras.

A cette époque, bien que bon disciple de Rousseau, il reconnaît que le despotisme existe à l'état de nature. Rédacteur du *Conservateur* (1819) il ne craindra pas d'affirmer que la Révolution était achevée avant qu'elle ne commençât.⁷ Assistant à la prise de la Bastille, il en perçoit tout de suite le sens.

*"La colère brutale faisait des ruines, et sous cette colère était cachée l'intelligence qui jetait parmi ces ruines les fondements du nouvel édifice. (...) La prise de la Bastille, c'était non l'acte violent de l'émancipation d'un peuple, mais l'émancipation même, résultat de cet acte."*⁸

Parti pour l'Amérique en 1791, sur les conseils de Malesherbes, afin de découvrir l'hypothétique passage du nord-ouest, il explore le territoire de la jeune république américaine. *Le jeune Caton* d'alors, en tire de fécondes comparaisons entre les Indiens et la Scythie des anciens grecs, les quakers et les Romains de la République. Les vagabondages dans les déserts du Nouveau Monde lui permettent de toucher, en quelque sorte physiquement, à la nature originelle de l'homme.

Un exil en Angleterre de près de sept ans, pétri de solitude et de misère, lui montre que la liberté requiert une âpre vertu, tout en lui donnant l'occasion de se familiariser avec les règles du système représentatif où la liberté est intimement mêlée aux mécanismes du pouvoir. De toutes les expériences multiples, réelles ou rêvées, retenons également son amour pour une Antiquité, qui doit beaucoup à l'*Anarcharsis* de Barthélémy, intensément vécue et qui ne cessera de lui fournir modèles et références, dut-il les faire passer au crible de son esprit critique.

Dédié à tous les partis, et rejeté presque par tous, si l'on excepte les monarchiens, et encore sous bénéfice d'inventaire, cet ouvrage s'efforce de juger la Révolution en toute indépendance. C'est là bien sûr un trait saillant de son caractère.

Chateaubriand est un homme qui ne relève que de lui-même, écrivant en 1831 :

*"Sans côterie, sans appui, je suis seul chargé et seul responsable de moi. Homme solitaire, mêlé par hasard, aux choses de la vie, ne marchant avec personne(...) je demeure, comme toujours indépendant de tout, adoptant des diverses opinions ce qui me semble bon, rejetant ce qui me paraît mauvais, peu soucieux de plaire ou de déplaire à ceux qui les professent."*⁹

Équitable, il l'est aussi par amour de la patrie. Dans le *Génie du Christianisme*, ne montre-t-il pas que jusque dans les glaces de l'Islande et les sables embrasés de l'Afrique, *"chaque homme est attaché à son sol natal par un aimant invincible."* Aussi sait-il reconnaître dans l'*Essai* le mérite de l'Hymne des Marseillais qui *"mena tant de fois les Français à la victoire."* Il célèbre la valeur indomptable des soldats dans les combats. Lorsqu'en 1792, la France est menacée d'invasion, il laisse échapper une sincère admiration pour *"les amants de la liberté, exaltés par le danger, et qui sentaient leur courage augmenter en proportion des malheurs de la patrie."*

Cet amour de la patrie transcende les péripéties de l'histoire, et déjà réconcilie les deux France, la monarchique et la révolutionnaire ; la première à laquelle il se sent lié par la naissance et les devoirs de la fidélité, la seconde qui suscite son admiration, en dépit des crimes commis, quand elle sait se rassembler pour repousser l'envahisseur.

Dernière raison à ce souci d'équité : il reflète la double attitude politique de Chateaubriand qui rejette l'Ancien Régime et la Révolution jacobine, tout à la fois.¹⁰

Certes, Chateaubriand, ainsi que le reconnaîtra Tocqueville, est *"un homme des anciennes races"* ; sa politesse et ses manières sont de l'ancienne France. *"Je suis né gentilhomme. Selon moi, j'ai profité du hasard de mon berceau, j'ai gardé cet amour plus ferme de la liberté qui appartient principalement à l'aristocratie..."* Mais en fait, rien n'attache ce cadet de

famille à l'ancien ordre de choses. Sa présentation à la Cour de Louis XVI et l'influence de Chamfort lui en ont inspiré un insurmontable et définitif éloignement. Aussi ne faut-il pas s'étonner que Chateaubriand ne s'embarrasse point de respect excessif pour parler de *"l'excellent Louis XVI"* ; ses tribulations, sont, non sans désinvolture, comparées à celles de Denis le Tyran. Il en trace un portrait peu flatté :

"Louis était d'une large taille avantageuse ; il avait les épaules larges, et le ventre prédominant ; il marchait en roulant d'une jambe sur l'autre, sa vue était courte, ses yeux à demi-fermés, sa bouche grande, sa voix creuse et vulgaire." ¹²

Quant au reste de la famille des Bourbon, "elle erre, en Europe à la merci des hommes et le maître de tant de palais serait trop heureux de posséder dans quelque coin de la terre la moindre des cabanes de ses sujets".

On est loin de *"Compiègne 1814"*, admirable reportage où Chateaubriand parlera de cette *race divine* et des français *"affamés de voir un Roi"*. S'il déplore dans son *Essai*, le sort de la France, *"toute noyée de sang, couverte de ruines, son Roi conduit à l'échafaud, ses ministres proscrits ou assassinés"*, en breton frondeur il n'en fustige pas moins l'ancienne Cour, avec des traits d'une particulière férocité, stigmatisant *"ses ministres incapables et méchants... ses nains politiques poursuivis d'une nuée famélique de laquais, de flatteurs, de comédiens et de maîtresses. Tous ces êtres d'un instant se hâtant de sucer le sang du misérable et s'abîmant bientôt devant une autre génération d'insectes aussi fugitive et dévorante que la première."* En 1831, dans les *Études Historiques*, Chateaubriand confirmera cette condamnation sans appel et sans nuance : "Après le tombeau de Louis XIV, on n'aperçoit plus que deux monuments de l'absolutisme, l'oreiller des débauches de Louis XV et le billot de Louis XVI."

La répudiation, toute morale, de l'Ancien Régime, s'inscrit directement dans l'analyse des causes mêmes de la Révolution.

Parmi elles, Chateaubriand retient bien entendu l'effondrement de la religion, minée par les philosophes et singulièrement par le clan des Encyclopédistes :

*“Quel fut donc l'esprit de cette secte ? La destruction. Détruire, voilà leur but ; détruire leur argument. Que voulaient-ils mettre à la place de choses présentes ? Rien. C'était une rage contre les institutions de leur pays, qui, à la vérité, n'étaient pas excellentes ; mais enfin quiconque renverse doit rétablir, et c'est la chose difficile, la chose qui doit nous mettre en garde contre les innovations. C'est un effet de notre faiblesse que les vérités négatives sont à la portée de tout le monde, tandis que les raisons positives ne se découvrent qu'aux grands hommes. Un sot vous dira aisément une bonne raison contre, presque jamais une bonne raison pour.”*¹³

La Scythie remarqua-t-il était vertueuse tant que les philosophes ne se mirent pas en tête de l'instruire. Athènes fut perdue par les Sophistes.

Autres causes, l'insouciance du Roi, — *“monarque faible, amateur de son peuple mais facilement trompé par des ministres incapables ou méchants”* — et le rôle de la noblesse dite “libérale” : *“C'est un trait de toutes les révolutions dans le sens républicain qu'elles sont déclenchées, non pas par un peuple vertueux mais par des oligarchies privilégiées qui s'estiment brimées et sont déjà corrompues. Ce sont toujours les nobles qui, en proportion de leur force et de leur richesse, attaquent la puissance souveraine.”*¹⁴

Mais la raison majeure de la Révolution est empruntée à la philosophie de Jean-Jacques Rousseau, au *“Discours sur les sciences et les arts”* et aux *“Dialogues”*. Chateaubriand réfute pour l'essentiel, les thèses purement politiques de Jean-Jacques Rousseau, qu'il s'agisse du contrat social,¹⁵ ou de la souveraineté, qui dans une nation peu vertueuse, consiste à donner le pouvoir à “la lie du peuple”, ajoutant : *“Si l'on met ce principe rigoureusement en pratique, il vaut mieux pour le genre humain redevenir sauvage et s'enfuir tout nu dans les bois.”*¹⁶

En revanche, il fait siennes les thèses sociales de Jean-Jacques caractérisées par B. de Jouvenel, d'«évolutionnisme pessimiste». Pour Chateaubriand, la Révolution ne vient point de tel homme ou de tel livre, elle vient des choses. *“C’est pourquoi on remarque dans la Révolution Française d’excellents principes et des conséquences funestes. Les premiers dérivent de la théorie éclairée, les seconds de la corruption des mœurs. Voilà le véritable motif de ce mélange incompréhensible de crimes entés sur un tronc philosophique.”*¹⁷

Cette affirmation est appuyée sur des apologues pseudo-historiques, notamment ceux de la *Scythie heureuse* ou de la *Suisse vertueuse*, qui sont directement empruntés au registre moral de Jean-Jacques, qui écrivait :

“A mesure que les sciences et les arts se sont avancés à la perfection, les mœurs se sont gâtées, nos âmes se sont corrompues...”

Chateaubriand, en 1797, répond en écho : *“(…) nous avons perdu en mœurs ce que nous avons gagné en lumières. Celles-ci semblent tellement disposées par la nature, que les uns et les autres se corrompent tant en proportion de l’agrandissement des autres : comme si la balance était destinée à prévenir la perfection parmi les hommes”*¹⁸, annonçant ainsi les sombres prophéties de 1841.

*“Si le sens moral se développait en raison du développement de l’intelligence, il y aurait contrepoids, et l’humanité grandirait sans danger, mais il arrive tout le contraire : la perception du bien et du mal s’obscurcit à mesure que l’intelligence s’éclaire ; la conscience se rétrécit à mesure que les idées s’élargissent.”*¹⁹

Il était illusoire de prétendre instaurer en 1789, dans une société “toute maculée de taches de corruption”, une république représentative, celle que Chateaubriand célébrera en 1825, comme la plus grande invention de l’Amérique. *“Les français, écrit-il, avaient l’incurable corruption des lois, comme tous les anciens peuples soumis depuis longtemps à un gouvernement régulier lorsque la trame est usée et que vous venez à tendre*

la toile, elle se déchire de toutes parts.” D’où cet aphorisme : *“Les siècles de Lumières dans tous les temps ont été ceux de la servitude”*. S’expliquent les enchaînements de la Terreur, “ces crimes inouïs”, où la guillotine tient lieu de substitut macabre d’une vertu absente.

Parmi les étapes de cette “démoralisation” de la société française, la Régence : *“le bouleversement que Law opéra dans l’État ne contribua pas peu à ébranler. Intérêt et cœur humain sont deux mots semblables. Dans les accès du désespoir, et dans le délire des succès, tout sentiment de l’honnête s’éteint avec cette différence que le parvenu conserve ses vices et que l’homme tombé perd ses vertus”*.²⁰ L’excès des impôts et des taxes que le peuple soldait par la contrainte pour entretenir *“à la fois les vils courtisans et les troupes qui le forçaient à leur obéir”*, l’ont conduit d’abord à la haine et plus tard à la révolte. Les nobles avaient donné l’exemple, le peuple se précipite dans la brèche qu’ils ont ouverte et détruit ce qui reste du pouvoir : *“Que le peuple apprenne alors le secret de sa force, et l’État n’est plus”*²¹. C’est donc une erreur de vouloir rendre responsable de la Révolution les seuls philosophes, comme le font trop souvent les historiens religieux. Mais la conséquence, inévitable, de ces déclarations contre les “abus” et les “préjugés”²² dans l’immédiat, fut l’accentuation du “despotisme ministériel” : *“Cette misérable politique qui fait qu’un gouvernement se resserre quand l’esprit public s’étend est remarquable dans toutes les révolutions... l’esprit de liberté commence à paraître, et on multiplie les lettres de cachet.”*²³

Dangereuse méthode, puisqu’en bâillonnant la liberté, on ne fait qu’irriter les opposants : *“Petite et faible dans le calme, la liberté devient un géant dans la tempête”*²⁴. Sous la Restauration, Chateaubriand se reprochera d’avoir entendu la morale dans une acception trop ancienne — celle qu’il avait cru découvrir dans les petites cités antiques de la Grèce — et d’avoir ainsi liée la liberté à une notion caduque de vertu, alors qu’il existe une liberté nouvelle, “*fille des Lumières*”, “produit d’une société perfectionnée.”

Pour l'heure, et prolongeant les pressentiments pessimistes de Jean-Jacques Rousseau, il estime que la corruption hypothèque l'avenir, que le progrès des arts, des sciences et des idées, s'il existe, ne produira point la liberté civile et politique, faute de mœurs. Les révolutions porteuses de liberté ont toutes échoué, dans l'Antiquité et dans les temps modernes, entraînant sur leur passage ruines et ravages. La Révolution républicaine de l'Attique, qui "agit" sur l'Égypte, Carthage, l'Ibérie, les Celtes, l'Italie, la Scythie, la Thrace, etc... qu'apporte-t-elle ? : *"...cette révolution toute vertu, toute vraie liberté n'a donc produit, en exceptant Rome, et la Grande Grèce que des maux chez les peuples..."* ²⁵

Faute de conjoindre mœurs et liberté, l'histoire de l'humanité apparaît comme un chaos dérisoire et absurde de faits, et de passions, vide de sens. A cette époque, Chateaubriand, s'il plonge avec délice dans le passé — cette "manie du passé", dira-t-il plus tard, — y cherche moins les fondements d'un enracinement politique, que la confirmation de son pessimisme foncier qui se nourrit dans l'éternel conflit de l'homme à la société : point d'issue, point de régime idéal, à portée d'humanité.

La répudiation de l'Ancien Régime s'accompagne symétriquement de la condamnation de la République Jacobine, de la politique de la Convention, de la Terreur ; pour Chateaubriand le cœur même de la Révolution, c'est l'époque de Robespierre et la domination politique de la Montagne. C'est là que la dimension inouïe de la Révolution se révèle à ses yeux, la rend comparable à nulle autre.

Chateaubriand distingue bien, sous les "guenilles" de Laconie, l'originalité irréductible de la Révolution française, à la fois révolution politique, sociale et culturelle. Rien à voir avec la "Glorieuse révolution", de 1688, célébrée par les historiens anglais, où le changement de dynastie s'opéra avec la grâce lente et quelque peu empesée d'un pavane de cour. Quant à Cromwell, Chateaubriand rappellera qu'il avait protégé l'aristocratie anglaise.

En France, il en va tout autrement. Danton s'écriait, Chateaubriand le rapporte, du moins : *"Les prêtres, les nobles ne sont pas coupables, mais il faut qu'ils meurent parce qu'ils sont hors de place, entravent le mouvement des choses et gênent l'avenir"* ²⁶

Ainsi la Révolution, ne consiste ni dans un changement de dynastie, ni même dans le *"mouvement partiel d'une nation momentanément insurgée"* ; elle bouleverse les cadres sociaux, brusque les mentalités, force l'esprit du peuple ; c'est une *"révolution culturelle"*, dans le plein sens du terme :

"Les Jacobins, à qui on ne peut refuser l'affreuse louange d'avoir été conséquents dans leurs principes, avaient aperçu avec génie que le vice radical existait dans les mœurs, et que dans l'état actuel de la nation française, l'inégalité des fortunes, la différence d'opinion, les sentiments religieux et mille autres obstacles, il était absurde de songer à une démocratie sans une révolution complète du côté de la morale..."

*Ces esprits raréfiés au feu de l'enthousiasme républicain, et pour ainsi dire réduits, par leurs scrutins épuratoires, à la quintessence du crime, déploierent une énergie dont il n'y a jamais eu d'exemple, et des forfaits que tous ceux de l'histoire (...) pourraient à peine égaler."*²⁷

Et de décrire cette logique implacable du *"système de vertu"* :

"Cependant le peuple, qui n'est plus entretenu que de conspirations, d'invasions, de trahisons, effrayé de ses amis mêmes et se croyant sur une mine toujours prête à sauter, tombe dans une terreur stupide. Les Jacobins l'avaient prévu. Alors, on lui demande son pain et il le donne, son vêtement et il s'en dépouille, sa vie et il la livre sans regret. Il voit au même moment se fermer tous ses temples, ses ministres sacrifiés et son ancien culte

*banni sous peine de mort. On lui apprend qu'il n'y a point de vengeance céleste, mais une guillotine ; tandis que par un jargon contradictoire et inexplicable, on lui dit d'adorer les vertus, pour lesquelles on institue des fêtes, où de jeunes filles vêtues de blanc et couronnées de rose entretiennent sa curiosité imbécile, en chantant des hymnes en l'honneur des dieux !"*²⁸

On touche là aux ressorts mêmes de ce qu'on appellera un jour totalitarisme : la morale individuelle cède le pas à la morale du peuple ; tombé dans une *"terreur stupide"*. Phénomène total, la Révolution détruit la morale individuelle, établit de nouveaux critères du juste et de l'injuste, du bien et du mal :

*"La fidélité dans le secret, la constance dans l'amitié, l'amour de ses enfants, le respect pour la religion, toutes les choses que depuis son enfance il voulait tenir bonnes et vertueuses, ne sont , lui dit-on, que de vains noms dont les tyrans se servent pour enchaîner leurs esclaves. Un républicain ne doit avoir ni amour, ni fidélité, ni respect que pour la patrie."*²⁹

En somme, la société civile se dissout dans la société politique. *"L'éducation fait les hommes"*, affirme Chateaubriand :

*"J'ai vu rire de la minutie avec laquelle les Français ont essayé de changer leur costume, leurs manières, leur langage ; mais le dessein est vaste et médité. Ceux qui savent l'influence qu'ont sur les hommes des mots en apparence frivoles, lorsqu'ils nous rappellent d'anciennes mœurs, des plaisirs ou des peines, sentiront la profondeur du projet !"*³⁰

Le Directoire tentera de mettre en œuvre cette conception autoritaire de l'éducation, cette politique des esprits, héritée de Condorcet et d'Helvétius, et dont le discours prononcé, le 4 avril 1796, par Daunou lors de l'inauguration de l'Institut

National fournit le plus noble témoignage, tandis que les fêtes théophilanthropiques en offrent la caricature assez grotesque.

Toutefois, l'idée d'un lien à établir entre mœurs et liberté demeurera dans la pensée de Chateaubriand comme un legs des Lumières : il faut une morale sociale pour apaiser l'*"inquiétude vague"* qui ronge le cœur de l'homme (où Chateaubriand décèle l'origine profonde de toutes révolutions) et garantir la liberté de l'individu.

Plus haut la liberté sera placée, mieux elle sera protégée. Idée constamment reprise par Chateaubriand : *"Il n'y a point de religion sans liberté et de liberté sans religion"* (préface de 1826 à l'*Essai sur les révolutions*), pour l'être un jour par Tocqueville, dans *La Démocratie en Amérique*. Si la liberté peut se permettre de relâcher le lien politique, c'est que la foi resserre le lien moral. Sans quoi, par le relâchement de tous les liens, la société périrait. *"S'il fallait, estime Tocqueville, qu'une société ait à choisir entre le matérialisme et la métempsycose, il n'y aurait pas à hésiter : les citoyens risqueraient moins de s'abrutir en pensant que leur âme va passer dans le corps d'un porc, qu'en croyant qu'elle n'est rien."* *"On ne crée les peuples que par les routes du ciel"*, répond, comme en écho, le Chateaubriand de 1841.

En 1797, l'agnostique s'interroge encore : Sera-ce une morale dérivée de la religion ? Sans doute. Recourra-t-on à la religion naturelle du Vicaire Savoyard ? *"Le sage peut la suivre mais elle est trop au-dessus de la foule"*. Quant à la religion chrétienne, elle *"tombe de jour en jour"*. *"Depuis le règne de Louis XV, la religion ne fit que décliner en France et elle s'est enfin évanouie avec la monarchie dans le gouffre de la révolution."*

Les évêques d'Ancien Régime, *"généralement instruits et charitables, n'étaient pas assez au niveau de leur siècle, les abbés ont été en partie la cause de ce déluge de haines qui a fondu sur la tête du clergé"*. Les curés, pauvres, charitables

d'une grande simplicité de cœur, étaient malheureusement *"pleins de préjugés et d'ignorance"*.

Et pourtant, reconnaît-il, le christianisme sut, à certaines époques, apporter aux hommes liberté et protection :

*"Au moment de l'invasion des Barbares, où l'on écrasait les hommes comme des insectes (...) la Religion opposa son front auguste à la fureur des Barbares, et, les subjuguant d'un regard, les contraignit de dépouiller à ses pieds leur férocité native."*³¹

Mais à la question précise : quelle religion remplacera le christianisme ?, il se garde de répondre :

"Cessons d'interroger des siècles à naître (...) dont la voix faible expire en remontant jusqu'à nous à travers l'immensité de l'avenir." On ne peut être plus vague !

Certes, il croit en Dieu, mais cette croyance s'enveloppe d'un panthéisme diffus ; sans application pratique : *"Il est un Dieu. Les herbes de la vallée et les cèdres du Liban le bénissent (...) L'homme seul dit : il n'y a point de Dieu, il n'a donc jamais, celui-là dans ces infortunes, levé ses yeux vers le ciel ?"*³²

Il est chrétien avant d'être chrétien. La réponse viendra avec le *Génie du Christianisme*.

En vérité, cette double condamnation puise sa source profonde dans un pessimisme fondamental, incurable, un *"désabusé de tour"*, alliant apologie de la solitude (la première partie de l'*Essai* s'achève sur l'évocation d'une nuit dans les déserts du Nouveau Monde) et horreur de la société. L'homme naturel, selon Chateaubriand, où qu'il soit, se compose de vices et de vertus, mêlant goût ardent de la liberté et esprit de domination : *"Eh malheureux, nous nous tourmentons pour un gouvernement parfait et nous sommes vicieux ! bon, et nous sommes méchants ! nous nous agitions aujourd'hui pour un vain système, et nous ne serons plus demain"*. Tout gouvernement est un joug, un mal, notre sort est d'être esclave. A nous de choisir

selon nos mœurs, une chaîne composée d'anneaux de rois ou de tribuns. *“Écoutons, écrit-il la voix de la conscience. Que nous dit-elle selon la nature ? “Sois libre.” Selon la société ? “Règne.””*³³ *La liberté civile n'est qu'un songe (...) Et qu'importe alors que nous soyons dévorés par une cour, par un directoire, par une assemblée du peuple ?”* La seule issue pour le René de 1797 serait donc la fuite devant la vanité de toute action, un désir d'évasion poussé jusqu'à la mort, la prédilection pour la vie sauvage. La nature même de l'homme fait obstacle à l'avènement d'une Cité Heureuse : *“Si le cœur ne peut se perfectionner, si la morale reste corrompue malgré les lumières : République universelle, fraternité des nations, paix générale, fantôme brillant d'un bonheur durable sur la terre. Adieu !”*³⁴

Puisque cette révolution partie sur de bons principes vite pervertis, doit tourner court, quel régime va lui succéder ? Il n'y a pas de doute que les *lois de sang de Dracon*, les *“décrets funèbres”* de Robespierre, sont des formes de despotisme qui n'aboutissent, selon les enseignements de l'histoire, qu'à l'anarchie ne laissant après eux que relâchement et faiblesse : *“La suite est prévisible : ou bien des citoyens ambitieux profitant des troubles de sa patrie, vont s'emparer de la souveraineté, ou bien les factions, fatiguées de leurs intrigues, se jettent d'elles-mêmes dans les bras d'un seul homme”*. De qui parle Chateaubriand ? De Cylon d'Athènes, ou de cet inquiétant général en chef de l'Armée d'Italie ?

Toutefois, si une authentique démocratie est chimère et la dictature un danger imminent, il convient de rechercher des moyens de garantir les acquis de la Révolution, car il en existe. Dans les *Mémoires d'Outre-Tombe*, Chateaubriand reconnaîtra que les Cahiers de doléances renfermaient le meilleur des Lumières, que la Constituante fut une des plus belles, des plus illustres “congrégations politiques” jamais réunies. En 1797, il affirme *“qu'il y a toujours quelque chose de bon dans une Révolution et ce quelque chose survit à la révolution même.”* Affirmation majeure dont on retrouvera l'écho dans les *Réflexions Politiques*, publiées en 1814, où, s'adressant aux ultras, il rappelle, non sans hardiesse que dans

cette "révolution qui dure depuis vingt-six ans", une seule idée à survécu : l'idée qui a été la cause et le principe de cette révolution, l'idée d'un ordre politique, qui protège les droits du peuple, sans blesser ceux des souverains. Croit-on qu'il soit possible d'anéantir aujourd'hui ce que les fureurs révolutionnaires et les violences du despotisme n'ont pu détruire ?"

Dès 1797, il estimait judicieux d'établir, sur le modèle de Carthage et de l'Angleterre, une législation qui garantisse l'ordre et la liberté, les droits et les devoirs des citoyens. Le futur auteur de la *"Monarchie selon la Charte"* propose, à travers une algèbre assez confuse, un véritable régime mixte ou tempéré, dans le genre de celui que défendait les monarchiens à l'Assemblée Constituante.

Le pouvoir législatif, qui est essentiel, s'y partagera également entre le peuple, une chambre haute et le pouvoir exécutif qu'il appelle le Roi. L'État devient monarchique — il serait plus exact de dire, représentatif — lorsque le peuple est seulement représenté par un *"groupe de citoyens réunis en assemblée"*. C'est la seule forme praticable dans une grande nation cultivée et riche comme c'est le cas de l'Angleterre et de la France ; régime qui est loin d'être parfait puisque, selon Chateaubriand, le peuple n'est libre de son destin qu'au moment des élections.

En 1797, il n'imagine donc pas un instant que le retour à la monarchie de droit divin soit possible, sous quelque forme que ce soit. Les rois selon Bossuet ne règneront plus, s'ils n'inclinent vers un régime représentatif et censitaire ; la république de type américain, fondée sur les Lumières, ne peut convenir aux peuples trop corrompus de la trop vieille Europe.

Il faut l'en croire : s'il est monarchiste, c'est faute de pouvoir être républicain. C'est une partie sur laquelle il ne variera pas. "Homme immobile" — c'est ce qu'il affirma en 1826 — il écrira en 1831, dans un pamphlet, intitulé *"De la nouvelle proposition relative au bannissement de Charles X et de sa famille"* : *"Et pourquoi donc la république serait-elle une chimère ? Depuis la découverte du gouvernement représentatif, il est prouvé que la représentation peut s'appliquer à un grand*

peuple dans la forme républicaine comme dans la forme monarchique. Le gouvernement républicain a des avantages incontestables : il est bon marché, il est fort noble ; il assigne aux intelligences leur rang naturel (...) Quant à moi, je suis républicain par nature, monarchiste par raison et bourbonniste par honneur, je me serais beaucoup mieux arrangé d'une démocratie, si je n'avais pu conserver la monarchie légitime, que de la monarchie bâtarde octroyée de je ne sais qui."

Révolution et vision de l'Histoire

Dans l'*Essai Historique*, Chateaubriand était parti d'une conception très encyclopédiste de l'histoire, sorte de mathématique sociale à la Condorcet, écrivant : *"Déjà nous possédons cette importante vérité, que l'homme, faible dans ses moyens et dans son génie, ne fait que se répéter sans cesse ; qu'il circule dans un cercle, dont il tâche en vain de sortir ; que les faits même qui ne dépendent pas de lui, qui semblent tenir au jeu de la fortune, sont incessamment reproduits : en sorte qu'il deviendrait impossible de dresser une table dans laquelle tous les événements imaginables de l'histoire se trouveraient déduits avec un exactitude mathématique."*³⁵

Au fil de son étude, et même dès le chapitre IV de la Première Partie, il reconnaît toutefois que *"les causes de subversion du gouvernement royal chez les Grecs ont différé totalement de celles de la Révolution Française"*. Tout démontre que la Révolution française est spécifique, irréductible à aucune autre. Au cours de son analyse Chateaubriand rompt avec l'histoire circulaire, lieu commun de l'humanité, de Sisyphe à Salomon, de Machiavel à Galiani et Mably, Rousseau, ou Raynal. En cours de route il remarque aussi que l'Histoire n'obéit pas nécessairement à la trajectoire des planètes, ne s'identifie pas à la cosmologie, et s'engrène parfois selon des lois obscures qui échappent à l'entendement humain, parce qu'imprévisibles.

A l'époque contemporaine, remarque-t-il avec acuité, *"Une*

étincelle de l'incendie allumée sous Charles I^{er} tombe en Amérique en 1637, l'embrase en 1755 (c'est le début de la Révolution des États-Unis), repasse l'océan en 1789 pour ravager de nouveau l'Europe. Il y a quelque chose d'incompréhensible dans ces générations de malheurs."

De la théorie du cycle, aux enchaînements imprévisibles Chateaubriand passe à la thèse, du flux historique, infiniment plus riche, plus féconde, qui réintroduit l'histoire en mouvement et préfigure certains thèmes de ses œuvres ultérieures. Avec le retour à la foi, Chateaubriand nous montrera la beauté de l'histoire, fécondée par la Providence, transcendant les vices de la nature humaine. A la fatalité des cycles historiques, où tout le mouvement du monde procède de l'humeur inquiète de l'homme, de ses appétits de pouvoir et la corruption des mœurs, Chateaubriand substituera alors un cercle flexible où la Providence fait progresser l'espèce humaine selon des destins encore scelés. Mais déjà cette fluidité qui rompt et met en débâcle le grand "gel" historique du siècle des Lumières, où l'on prétendait tout fonder sur la raison et où l'on ne considérait le passé que comme "un ramassis de sottises humaines" (Siéyès), est annoncée dans l'*Essai* avant que les *Mémoires d'Outre-tombe* ne le consacre :

"Chaque âge est un fleuve qui nous entraîne selon le penchant des destinées quand nous nous y abandonnons, (...) les uns l'ont traversé avec impétuosité (...). Les autres sont demeurés de ce côté-ci sans vouloir s'embarquer. Ainsi les premiers nous transportent dans des perfections imaginaires en faisant avancer notre âge, les seconds nous retiennent en arrière, refusant de s'éclairer et veulent rester l'homme du XIV^e siècle en 1796."

Cette conviction ouvre les voies d'une politique réaliste, vouée aux gémonies par les maurrassiens, qui lui reprocheront d'avoir trahi l'ancienne France ; elle entend réconcilier les modèles inspirés de l'Antiquité et l'histoire nationale, le

chevalier Bayard et le citoyen Scipion. En 1833 il suggère de reconstruire un édifice unique alliant les deux principes, monarchique et républicain. Il propose une politique souple, pragmatique, progressive, adaptée à l'histoire propre de chaque pays.

Éclairé par l'expérience révolutionnaire, convaincu que la sclérose de l'Ancien Régime a fait sa perte, Chateaubriand conçoit la société comme une donnée vivante, changeante où l'action du temps équilibre la volonté des hommes. C'est une des conditions de la liberté. Vouloir hâter l'avènement d'un monde meilleur sous l'assaut des " idées révolutionnaires " est mauvais :

*"Lorsqu'on rompt violemment ses entraves, on est presque réenchaîné ; Il n'y a de liberté durable que pour ceux dont le temps a usé les fers."*³⁶

Mais attention ! *" Il y a deux moyens de produire des révolutions : c'est de trop abonder dans le sens d'une institution nouvelle, ou de trop y résister. En cédant à l'impulsion populaire, on arrive à l'anarchie, aux crimes qui en sont la suite, au despotisme qui en est le châtiement. En voulant trop se raidir contre l'esprit d'un siècle, on peut également tout briser, marcher par une autre voie à la confusion, et puis à la tyrannie..."*

D'où ce conseil pour éviter les commotions politiques, si détestables pour la cause de la liberté :

*"Tout est bien dans les affaires humaines quand les gouvernements se mettent à la tête des peuples et les devancent dans la carrière que ces peuples sont appelés à parcourir. Tout est dans les affaires humaines quand les gouvernements se laissent traîner par les peuples et résistent au progrès comme au besoin de la civilisation croissante. Quand l'intelligence supérieure se trouve dans celui qui obéit au lieu d'être dans celui qui commande, il y a perturbation dans l'État."*³⁷

D'où son irritation contre les prétendus réalistes — Decazes puis Villèle — qui par aveuglement, ont compromis la mission historique de la Restauration : rendre à la France, la liberté, dont l'avaient frustrée la monarchie absolue, le despotisme révolutionnaire et la tyrannie impériale. Si la Restauration, après l'Empire auréolé de sa gloire un peu clinquante, avait su franchement épouser la liberté, la grandeur de Louis XVIII eût été au moins égale à celle de l'Empereur, et l'avenir de la dynastie durablement fixé.

Un gouvernement doit s'adapter aux changements qui renouvellent la face du monde. Deviner les besoins du peuple et ne pas se laisser tromper par les faux calme plats qui préparent les tempêtes, travers habituel des hommes de cabinet "esprits spéciaux", "têtes carrées" et autres "esprits géométriques" ; tel est l'objet du bon gouvernement : *"Les petits Machiavels du temps s'imaginent que tout marche à merveille dans une société quand le peuple a du pain et qu'il paye l'impôt. Ils ignorent ces prétendus hommes d'État, qu'il y a chez les nations des besoins moraux plus impérieux que les besoins physiques (...). Une nation ne manque de rien ; elle jouit de toutes les richesses de la terre, de tous les trésors du ciel, et voilà qu'elle tombe tout à coup dans le délire. Pourquoi cela ? C'est qu'elle portait au sein une blessure secrète que son gouvernement n'a su guérir (...). C'est la liberté, c'est la gloire, c'est la religion qui arment les hommes : les bras ne servent que les intelligences."*³⁸

Notes du Chapitre X

- 1 *M.O.T.* Edit. de la Pléiade, x,7, p. 361.
- 2 Tandis que "*ma vieille et incomparable mère avait été jetée dans une charrette avec d'autres victimes, et conduite du fond de la Bretagne ...*" "*ma femme et ma sœur Lucile, dans les cachots de Rennes attendaient leur sentence...*" *M.O.T.*, x, 8, p. 363.
- 3 *Essai sur les révolutions*, éd. Ladvocat, préface T. 1, p. XXIII.
- 4 *ibid.*, préface, p. XXI.
- 5 *M.O.T.*, XLIV, 8, 936.
- 6 *M.O.T.* II, 2, p. 51.
- 7 *Le Conservateur*. Article "*Vendée*". Septembre 1819".
- 8 *M.O.T.* v, 8, p. 169.
- 9 *De la Restauration et de la Monarchie élective*, édit. originale, *op. cit.* p.7.
- 10 Dans la préface de 1826, il confirme et signe : "*Deux espèces d'hommes sont (...) le fléau de la société, d'une part, ce sont les vieux écoliers de Diderot... de l'autre... ces esprits violents et bornés qui disent la religion en péril... les premiers nous ramenaient les misérables mœurs du règne de Louis XV... les seconds nous replongeraient dans la crasse, et l'ignorance du bon vieux temps...*" *Essai*, p. XLVIII.
- 11 *M.O.T.* I, 1, p. 7.
- 12 *Essai sur les Révolutions*, Ed. la Pléiade II^e partie, p. 209-210.
- 13 *Essai*, II^{ème} partie, chap. XXV.
- 14 *Ibid.*, I^{ère} partie, III.
- 15 "*Pour faire un tel raisonnement, ne faut-il pas supposer une société pré-existante ? Sera-ce le sauvage, vagabond dans ses déserts, à qui le mien et le tien sont inconnus, qui passera tout à coup de la liberté naturelle à la liberté civile, sorte de liberté purement abstraite, et qui suppose de nécessiter ; toutes les idées antérieures de propriété, de justice conventionnelle, de force comparée du tout à la partie, etc...*" Pour Chateaubriand au contraire le gouvernement naturel était pastoral et monarchique. (*Essai* 1^{ère} partie, II, p. 58).
- 16 *Essai*, II^{ème} partie, chapitre III, p. 279.
- 17 *Essai*, II^{ème} partie, LXVIII.
- 18 *Essai*, I^{ère} partie, LXVIII, p. 257.
- 19 *M.O.T.*, Liv. 40, p. 921.

- 20 *Essai*, II, p. XLII.
- 21 "Les patriciens commencèrent la Révolution, les plébéiens l'achevèrent." *M.O.T.*, v, 10, p. 173.
- 22 "Jean-Jacques, Mably, Raynal, en embouchant la trompette républicaine, trouvèrent l'Europe endormie dans la monarchie ; le peuple réveillé ouvrit les yeux sur les livres qui ne prêchaient qu'innovations et changements ; un torrent de nouvelles idées se précipite dans les têtes." *Essai*, II, XXIX).
- 23 *Ibid*, p. 400-401.
- 24 *Ibid*, p. 430.
- 25 *Essai*, I, LXX.
- 26 *M.O.T.*, IX, 4, 378.
- 27 *Essai*, I^{re} partie, XIV, p. 83.
- 28 *ibid*, p. 87.
- 29 *Essai*, I^{re} partie, XIV, p. 88.
- 30 *Essai*, I^{re} partie, XVI, p. 89. Note B
- 31 *Essai*, II^{me} partie, XXXVII, p. 388.
- 32 *Essai*, II^{me} partie, XXI.
- 33 *Essai*, I^{re} partie, LXX.
- 34 *Essai*, I^{re} partie, LXVIII, p. 257.
- 35 *Essai*, I^{re} partie, I, LXVIII p.
- 36 *De la nouvelle proposition relative au bannissement*, édit. orig. p. 88.
- 37 *Notes sur la Grèce*, 1825, édit. orig. p. 88
- 38 Dernier avis aux éditeurs, 5 septembre 1827, in *Œuvres Complètes*, T. XXVI, p. 303.

Chapitre XI

Benoît Yvert

LA PENSÉE POLITIQUE DE JOSEPH FIÉVÉE

Qu'on le veuille ou non, la pensée contre-révolutionnaire est presque toujours associée à l'émigration — Chateaubriand et Bonald n'ont-ils pas émigré ? — ou à l'étranger, “fourgon idéologique” de la Restauration (Burke, Mallet du Pan, Joseph de Maistre). On ne conçoit pas non plus que la lutte contre les idées et les hommes de la révolution puisse avoir un autre cadre que celui des partisans des Bourbon. Resté en France, même aux pires moments de la Terreur, tour à tour conseiller secret de Napoléon, journaliste ultra de 1815 à 1820, libéral à partir de l'arrivée de Villèle au pouvoir, enfin rallié à la solution orléaniste, Fiévée fait mentir cette assertion.

L'homme n'inspire pas une grande estime à ses contemporains qui mettent en avant sa légendaire vénalité pour expliquer ses retournements et discréditer sa pensée. La belle biographie de Jean Tulard a détruit cette “légende noire” en prouvant que Fiévée s'est souvent engagé aux côtés des “minorités” — royaliste sous le Directoire et le Consulat, ultra pendant la “Restauration libérale”, libéral durant le ministère Villèle — avec un réel courage. Ainsi crédible, l'ami de Théodore Leclerc n'aurait-il pas plutôt essayé, sous tous les régimes qu'il a traversés, de faire triompher les mêmes vérités politiques ?

L'autre cause du rejet de la pensée fiévéienne réside dans l'originalité de son *credo* politique. Contre-révolutionnaire et fier de l'être, Fiévée lutte pendant la décennie 1789-99, au nom

des intérêts et des valeurs de sa classe : la bourgeoisie. La volonté de destruction de la Révolution n'est pas chez lui nostalgie des ordres, de la "douceur de vivre" ou de la monarchie mais bien le seul moyen de sauver la propriété contre les prolétaires qui la mettent en péril. Il affirme, un demi-siècle avant Guizot, le danger républicain dans sa volonté de détruire la société au profit des plus démunis.

On comprend dès lors pourquoi il a été tout à la fois craint et méprisé par les ultras qui se sont servis de lui par crainte de l'utiliser .

La Révolution : voilà l'ennemie !

"La politique, dans la plus juste définition qu'on puisse donner de ce mot, n'est donc que la conciliation des intérêts " ¹

Pour Joseph Fiévée, la société est un agrégat d'individualités qui se regroupent pour défendre leurs intérêts communs : "Les titres, les rangs, les distinctions ne donnent aucune garantie réelle à un homme contre le pouvoir, tant que cet homme est isolé, et qu'il n'a que sa propre force ; mais aussitôt que des hommes, peu importants en eux-mêmes, sont réunis légalement par les mêmes intérêts, ils ont une force que l' autorité est obligée de ménager." ²

Sa définition du mot est résolument bourgeoise : "Lisez l'Histoire, tout est intérêt ; et si on n'entend pas ce mot, je me servirai du mot propre, tout vulgaire qu'il soit ; et je dirai : tout est argent." ³

Sa pensée politique s'axe donc autour d'une idée-force : chacun doit avoir un rôle dans la société proportionnel aux intérêts qu'il possède.

A l'instar de Bonald, Fiévée tente une explication de l'origine et du développement de la société française pour étayer sa thèse. Leurs conclusions sont similaires : apparition nécessaire du pouvoir royal héréditaire pour arbitrer les dissensions intestines puis de la noblesse, pouvoir essentiellement militaire, le

peuple ayant besoin de chefs en période de combats et de juges en temps de paix. ⁴ “Je remarquerai ici que, sous les rois de la première race, on ne compte qu'un ordre dans le royaume, celui de la noblesse ; sous la seconde dynastie, un second ordre se place à côté et bientôt au dessus du premier, c'est celui du clergé ; sous la troisième dynastie, les communes se forment et interviennent dans le gouvernement sous le titre de Tiers-État ou troisième ordre ; c'est dans cette lente progression que s'est composé notre ancien système représentatif, qu'on a essayé de retrouver en 1789 sans pouvoir y réussir.” ⁵

La Révolution est l'aboutissement d'un processus de dégradation de ce bel ordre initial qui ne répond plus, au XVIII^e siècle, à l'état de la société.

Premier élément dissolvant : la Réforme qui dissout l'unité religieuse du royaume.

Deuxième facteur de dissolution : la concentration de tous les pouvoirs entre les mains du Roi à partir de Louis XIV : “Il faut trancher le mot : la Révolution a été ouverte en France du jour où on s'est mis sur le chemin de tout administrer par les mains des gens du Roi, parce que dès lors l'ascendant de l'administration l'a emporté sur l'ascendant du gouvernement ; la royauté et les institutions qui en dépendent ont leur force dans le gouvernement, et non dans l'administration.” ⁶

L'apparition du nouveau pouvoir, délégué du pouvoir royal, a pour effet premier de déclasser le pouvoir aristocratique qui n'a plus dès lors un rôle social conforme à ses intérêts : “La noblesse était finie parce que, de droit, elle ne participait pas plus au gouvernement que les autres classes de la société ; elle n'était plus même distinguée par son éducation et ses richesses, depuis que le commerce et la finance balançaient l'ascendant de la propriété : elle avait perdu jusqu'à l'esprit de son origine, puisqu'elle faisait hautement profession de préférer les douceurs de la vie privée à la gêne et à l'éclat de la représentation ; elle avait adopté avec enthousiasme les systèmes les plus opposés aux principes de la monarchie ; en un mot, elle était philosophe par prétention à l'esprit et démocrate par libertinage.” ⁷

Non contente d' être inutile et coûteuse ⁸, la noblesse a prêté la main à sa propre destruction en répandant "la bonne parole" des philosophes des Lumières, assassins intellectuels de l'Ancien Régime qu'elle a scandaleusement commandités. Nulle part la dénonciation de cette collusion contre nature n'est mieux révélée que dans ces quelques lignes de la septième partie de la *Correspondance Politique et Administrative* : "Ce furent les écrivains philosophes qui apprirent au peuple à déraisonner sur l'art si difficile de gouverner ; ce furent les grands de l'Ancien Régime qui soutinrent les écrivains philosophes contre le gouvernement et qui les présentèrent à l'adoration publique. Avant la Révolution, il semblait que les nobles missent autant d'empressement à descendre, que les roturiers témoignaient d'ardeur pour monter. Est-il étonnant qu'ils se soient rencontrés ?" ⁹

Quatrième et dernier coup de boutoir contre l'Ancien Régime, la "victoire idéologique" de la philosophie des Lumières qui a remporté un succès croissant mais usurpé car elle apportait de fausses réponses à la crise politique et morale. Démagogiques et utopiques, telles apparaissent les pseudolumières aux yeux de Fiévée. Ses *Lettres sur l'Angleterre et Réflexions sur la philosophie du XVIII^e siècle*, publiées en 1802, recèlent des attaques successives contre Voltaire, Rousseau, et les "maîtres-penseurs" de l'époque. A travers ses remarques souvent corrosives, Fiévée s'attaque au mythe de l'infailibilité philosophique, qui confère à l'écrivain ce statut de prophète si bien expliqué par Paul Bénichou. Selon lui, en réfléchissant sur la nature de la société, le philosophe empiète sur le rôle naturel du politique, dont l'expérience constitue le savoir. N'en possédant aucune par nature, le philosophe ne peut donc analyser avec justesse ce qu'il ne connaît pas : le gouvernement des hommes. "Il peut donc y avoir une philosophie qu'on désigne vaguement par l' application libre de la raison humaine à tout ce qui est de son ressort ; mais il est impossible qu'il y ait des philosophes. Les plus avancés ne seront toujours que des étudiants en philosophie ; il faut donc qu'ils restent modestes, et qu'ils ne se donnent pas comme les précepteurs du monde. Surtout, comme ils ne peuvent augmenter leur connaissance que dans la solitude, et par

des études souvent abstraites, ils doivent éviter de se mettre au-dessus des hommes qui gouvernent, parce que ceux-ci seuls ont de l'expérience."¹⁰

Ce qui n'est qu'incompétence et prête à sourire devient danger pour la société car les philosophes, au nom de l'universalité de leur savoir, se sont attaqués aux fondements mêmes de la société :

— A la religion en prêchant pour un athéisme mondain qui conduit à la négation de toute morale et moralité, débouchant sur le libertinage qui conduit l'homme, effrayé par le néant, à l'exaspération de toutes les jouissances possibles durant sa vie."¹¹

— A l'unité française par la constante référence des philosophes au modèle anglais, pourtant inexportable, à la sagesse des anciens et au bon sens des sauvages.¹² L'admiration pour tout ce qui n'est pas français est à la fois moyen de ridiculiser notre civilisation, constamment présentée comme inférieure aux modèles évoqués, et possibilité d'être glorifié en présentant à un public ignare des auteurs inconnus à qui l'on peut faire dire, étant sur de n'être pas contredit, n'importe quoi."¹³

— A la propriété enfin car les philosophes ont divisé pour leurs idées les hautes classes de la société au profit des plus basses. Qu'est-ce que la révolution pour Fiévée sinon l'application, de plus en plus violente, à chaque fois que les idées descendent d'une classe sociale à une autre, de l'idéal d'égalité entre tous les hommes chers aux philosophes : "Qu'on ne s'y trompe pas ; c'est en jetant des opinions en avant pour diviser les propriétaires entre-eux, qu'on a fait en 1789 cette révolution qui ne pouvait plus s'arrêter avant que ceux qui ne possédaient rien n'eussent fait sentir leur cruelle domination à tous ceux qui possédaient, à quelque titre que ce fût, et quelles que fussent leurs opinions. C'est une vérité politique éternelle que dans tout État où les propriétaires se divisent, les prolétaires finissent par s'emparer de l'autorité ; et ceux qui s'arrêtent aux idées, aux doctrines qu'on met en avant pour arriver à ce but sont des enfants qui ne connaissent pas le fond des choses".¹⁴

Religion affaiblie, monarchie qui tend de plus en plus à l'ar-

bitraire par le biais de l'administration, noblesse déclassée et arrogante, philosophie moralisatrice qui sape les fondements de la société, tel se présente l'Ancien Régime à la veille de son effondrement. Trop despotique pour être populaire, trop faible pour résister au mouvement des idées.

Si, pour Fiévée, l'accélération de la Révolution est prévisible dès ses prémices, il refuse pourtant d'assimiler les conséquences aux faits bruts, donc de considérer la Révolution comme un bloc¹⁵. Au contraire, et la démarche est unique chez les écrivains contre-révolutionnaires, il distingue des périodes temporellement limitées et facilement identifiables.

“L'assemblée constituante était composée d'hommes de beaucoup d'esprit, dont la plupart, d'un côté comme de l'autre, avaient écrit sur la politique, parlé sur les lois, raisonné sur la constitution, et dont tous se croyaient capables de gouverner. Cependant, excepté Mirabeau, il n'en est pas un seul qui sût constamment ce qu'il faisait.”¹⁶ La volonté louable de réformes s'est transformée en “table rase” du passé, ce au nom de la volonté “philosophique” de créer une nouvelle société par une constitution dont le seul résultat concret fut de détruire la royauté¹⁷ : “Cette prétention de vouloir tout régler sur le papier était une suite naturelle des écrits politiques répandus depuis quarante ans ; et comme les écrivains philosophes avaient recherché très métaphysiquement l'origine des sociétés, l'assemblée constituante crut indispensable de commencer son ouvrage par une thèse métaphysique. Ce que les hommes qui gouvernent cachent avec autant de soin et de raison à ceux qu'il faut gouverner fut mis en évidence par l'assemblée constituante qui brisa la politique pour premier essai de sa carrière politique. Tout le reste s'ensuivit et devait s'ensuivre.”¹⁸

“La monarchie limitée est ce que voulait l'Assemblée Constituante ; elle la voulait, comme la France, dans l'intérêt général et sans aucune ambition personnelle, c'est ce qui la distinguera de toutes les assemblées qui l'ont suivie. Elle ne désirait qu'émanciper l'administration ; elle a été conduite à affaiblir le pouvoir par les résistances qu'elle a rencontrées.”¹⁹

Fiévée est sans doute le seul écrivain à avoir à la fois combattu la Révolution et condamné avec véhémence l'émigration à laquelle il impute une responsabilité non négligeable dans l'évolution de l'attitude des révolutionnaires à l'égard de Louis XVI. En voici un exemple, tiré d'un ouvrage écrit en 1816 ! : "Vous avez quitté la France au premier moment de nos troubles civils, lorsque le Roi était encore sur le trône ; ce trône, déjà ébranlé par des principes désastreux, devint plus vacillant par votre départ ; il fut renversé."²⁰ Et Fiévée d'opposer le royaliste pur, qui isole le Roi de la nation par son intransigeance, au royaliste d'opinion, dont il se réclame, qui est toujours resté en France, a toujours épousé l'intérêt de la faction révolutionnaire la moins violente et a gardé par cette "collaboration" une influence sur les destinées du pays, s'efforçant toujours d'éviter un dérapage égalitariste des institutions²¹ : "J'ai dit que j'étais royaliste d'opinion, que je n'avais pas la prétention d'être un royaliste pur. Le royaliste pur est celui qui aime le Roi, et probablement aussi la royauté ; un royaliste d'opinion est celui qui aime la royauté par conviction, et le Roi par devoir. Un royaliste pur doit n'avoir jamais servi que son Roi ; un royaliste d'opinion peut avoir été conduit à ne pouvoir servir que la France."²²

Le bilan de la Constituante se solde par la destruction du pouvoir royal, générateur d'un flou politique que ses successeurs vont se charger d'éclaircir. La Convention, respectant la logique du processus entamé, détruit physiquement le Roi et brise toutes les supériorités sociales au nom de la chimérique égalité.²³ Fiévée a l'honnêteté d'opérer une nette distinction entre girondins et montagnards : "Depuis la chute de la royauté on parlait de la république comme d'une unité. Peu de personnes s'aperçurent qu'il y avait dans la Convention deux républiques en présence, sans compter les partis lâches qui se prêtent à tout, et à qui tout profite en effet lorsque les hommes à opinions ardentes se sont réciproquement dévorés. Les girondins voulaient la république-liberté ; mais la part qu'ils avaient prise au procès de Louis XVI les ayant mis dans une position fautive, leurs déclarations brillantes en faveur d'un ordre légal ne pouvaient plus les empêcher de ne paraître qu'une faction

ambitieuse ; aucune opinion forte ne s'attachaient à eux. Les montagnards voulaient la république-pouvoir. Ils l'établirent en concentrant l'action et la délibération dans une seule assemblée, se donnant ainsi la puissante faculté de créer chaque jour et pour chaque circonstance des lois à l'appui de leur volonté".²⁴

Que voulaient Robespierre et les jacobins ? Fiévée y consacre quelques-unes des meilleures pages de son *Du Dix-Huit Brumaire opposé au système de la Terreur* dont nous nous contenterons de donner les passages les plus significatifs :

— Au profit de la tyrannie, rendre la souveraineté du peuple active.

— Anéantir toutes les religions, et les remplacer par le déisme ou l'athéisme.

— Détruire toutes les propriétés pour enrichir le peuple.

— Briser la famille par l'émancipation précoce des enfants et le divorce scandaleux des parents.

— Plonger les français dans la barbarie, en anéantissant toutes les distinctions qui naissent du pouvoir, de l'éducation et de l'emploi des richesses.

— Sur quoi reposait le système de la Terreur ? Sur l'ignorance.

— Quels étaient ses moyens en politique et en administration ? La mort."²⁵

La Révolution française se caractérise par le déchirement perpétuel des partis qui éclatent à chaque fois que le but, pour l'obtention duquel ils s'étaient momentanément réunis est atteint : destruction du pouvoir royal par les Constituants, de Louis XVI par les Conventionnels, de l'invasion étrangère et limitation de la guerre civile à la seule Vendée par les jacobins. C'est une rivalité entre hommes pour la conquête du pouvoir, non une quelconque divergence sur la politique à suivre, qui est à l'origine de la chute de Robespierre. Suit le Directoire qui, sous la pression de l'opinion publique, tente de "régulariser les effets de la Terreur" mais échoue une nouvelle fois à cause de ses dissensions internes.²⁶ La volonté des jacobins de se maintenir au pouvoir coûte que coûte, comme le

prouve assez le décret des 2/3 a pour effet principal de rejeter les modérés dans l'opposition. Les militaires, comprenez Bonaparte, qui ont prêté main forte aux directeurs lors du coup d'état du 18 Fructidor, mais ont eu l'intelligence de leur laisser l'odieux de l'exécution des décrets de proscription, prélude à une nouvelle phase de Terreur, s'allient avec eux pour faire tomber ce régime corrompu et haï de tous les partis. Sonne l'heure du général corse, dont la popularité est énorme lors de son accession au pouvoir.²⁷

Terminer la Révolution : L'Empire ou l'attaque contre les hommes.

Le ralliement de Fiévée au Premier Consul puis à l'Empereur ne présente pas le caractère ponctuel et limité d'un Chateaubriand ou d'un Bonald. Tour à tour rédacteur, censeur impérial, maître des requêtes au Conseil d'État, préfet, il tente à travers les 101 notes qu'il adresse à Napoléon de peser, à son habitude, sur les événements de l'intérieur. Si la longueur et l'importance des fonctions qui lui ont été confiées prouvent que Fiévée a longtemps cru aux chances historiques de la IV^{ème} dynastie, il ne faut pas pour autant se méprendre sur la nature de son engagement. Le correspondant secret de Napoléon accepte le pouvoir à la condition qu'il prenne une forme monarchique et rompe en visière avec l'idéologie révolutionnaire.²⁸

Figure de proue du courant néo-monarchiste, Fiévée profite de ces notes pour tenter de convaincre Napoléon d'éloigner du pouvoir les ex-jacobins qu'il n'a de cesse de présenter comme demeurés terroristes dans l'âme et prêts à toutes les trahisures pour faire prévaloir leur idéal — imposer le despotisme de la multitude au nom de la liberté — qui est toujours le même depuis 1793 ; “Les républicains d'intérêt, j'entends les révolutionnaires consacrés par le sang qu'ils ont versé, se sont fait politiques depuis qu'ils ne peuvent plus se montrer furieux. Appelés à presque toutes les places, quelques uns même à la confiance, pouvant deviner les projets du chef de l'État, loin de montrer de l'opposition, ils mettent de la chaleur à en assurer le

succès ; mais dans le silence, ils font échouer ce qu'ils paraissent appuyer, ou, lorsque cela est impossible, ils détournent l'opinion publique de la joie d'un bien présent pour la frapper de craintes à venir... Le mot de ces hommes est qu'il faut user Bonaparte, et, pour arriver à ce but, exalter toutes ses passions plutôt que d'essayer de les calmer.”²⁹ En favorisant le bellicisme de l'Empereur, Fouché, dont la lutte permanente contre Fiévée, magistralement décrite par Jean Tulard comme symbolique du combat que se livrent néo-monarchistes et jacobins, entend dépopulariser Napoléon pour mieux l'influencer et exporter la Révolution. Le moteur des victoires de la Grande Armée est l'idée de la Grande Nation.³⁰ Contraint par sa politique à utiliser les hommes et les idées de la Révolution, “Buonaparte” se contente dès lors de substituer le despotisme d'un seul à celui de la populace par le biais de l'administration, truffée des créatures de son ministre de la police.

Conscient de mener une lutte inégale, Fiévée avance masqué, protestant toujours de son attachement à l'Empire, pour encourager dans ses notes toutes les mesures qui renforcent le caractère monarchique du régime. Ainsi applaudit-il au Sacre, au mariage avec Marie-Louise, à la création de l'Université impériale et par dessus tout à celle de la noblesse d'Empire.³¹

Malheureusement, l'état de guerre quasi-perpétuel dans lequel l'Empire est plongé conforte l'héritage révolutionnaire et ses défenseurs en obligeant Napoléon à se présenter comme le fils spirituel de la Révolution. L'Empereur, et le constat est de plus en plus évident pour Fiévée au fur et à mesure des années, tire bien plus sa légitimité de ses victoires que des institutions qu'il a créées. Or, et c'est une des convictions les plus solides de l'auteur de *La dot de Suzette*, ce sont dans ces dernières que résident exclusivement l'esprit monarchique. Napoléon, dont le maintien au pouvoir dépend de la fortune des armes, n'est qu'un *condotiere*. Dès lors, s'il y a un empereur, il n'y a pas d'empire³² et le Sauveur de Brumaire n'est plus capable de mettre fin à la Révolution.³³

“Il ne fallait pas être grand observateur pour comprendre

que le système impérial, ne reposant que sur la tête de celui qui l'avait créé, finirait avec lui, que l'esprit national s'étant perdu en se disséminant, l'idée de la gloire qui l'avait remplacé ne laisserait en tombant que des intérêts personnels et des combinaisons de parti."³⁴

La chute de Napoléon en 1814 entraîne tout naturellement celle du régime.

Terminer la Révolution : La Restauration ou la lutte contre les idées.

Le retour des Bourbon change du tout au tout la nature des écrits de Fiévée qui, de conseiller secret confiné à une opposition ponctuelle, devient un des principaux journalistes du pouvoir en place. Pour la première fois "majoritaire" depuis 1789, il peut librement exprimer ses "idées" et délivrer dans son intégralité sa théorie du régime représentatif.

C'est en effet à travers ses principaux écrits de l'époque, en particulier la *Correspondance Politique et Administrative*, que s'affirme le sens profond de son combat contre la Révolution et l'Empire : la lutte pour les libertés — garanties de la spécificité de chaque individu et reconnaissance sociale de ses mérites — contre les despotismes, qu'ils soient de la multitude comme sous la Terreur, d'une oligarchie corrompue comme le Directoire ou d'un seul comme Napoléon." La chambre de 1815 avait trouvé la révolution déconcertée ; elle l'aurait vaincue en lui opposant des libertés dont le besoin était généralement senti, et qui étaient alors demandées par l'immense majorité des français ; car ce n'est qu'avec des libertés sagement réglées, mais inviolables, qu'on tuera la révolution."³⁵ Et d'opposer les libertés qui "garantissent le repos du peuple et la stabilité des trônes ; parce qu'elles sont définies avec la liberté qui, considérée d'une manière absolue est terrible dans ses désirs, parce qu'elle est vague."³⁶ Etre libre revient en fait à pouvoir intervenir dans les affaires de la cité à proportion des intérêts qu'on y possède non à usurper une influence que l'on n'a pas naturellement par la force. Pouvoir présuppose propriété !³⁷

Pour réussir, la Restauration doit revenir à l'esprit originel

de la monarchie qui fut le sien jusqu'à sa perversion par le despotisme administratif au XVIII^e siècle³⁸ à savoir un régime où chaque catégorie sociale est constituée en pouvoir, chacun gérant librement ses intérêts particuliers et agissant vis-à-vis de l'autre comme un contre-pouvoir potentiel, régime où le trône a pour vocation d'arbitrer les conflits entre les diverses composantes de la société, non de les diriger sauf si le pays doit faire face à un danger commun. La monarchie, si elle respecte cette condition, devient dès lors le seul régime apte à concilier stabilité (du pouvoir) et liberté (des hommes) : La liberté est aussi inhérente à l'homme, être intelligent, que le pouvoir est nécessaire à la société, composée d'intérêts qui se heurteraient violemment s'ils n'étaient sans cesse contenus. Il y a vingt manières d'entendre la liberté et le pouvoir, considérés dans un sens absolu ; la constitution choisit et fixe toutes les incertitudes. Régler l'usage du pouvoir et de la liberté, tel est le but du gouvernement représentatif ; les confondre dans le même amour et le même respect, tel doit être son résultat."³⁹

Entre l'anarchie et le despotisme existe ce juste milieu qui veut délimiter strictement les pouvoirs et leur équilibre respectif. Des pouvoirs, Fiévée en distingue trois : "Il y a royauté, aristocratie, démocratie dans toute grande société humaine ; c'est pour cela que ces grandes sociétés ne sont bien constituées politiquement qu'autant que ces trois pouvoirs concourent, chacun dans des bornes déterminées, à former cette volonté suprême, dont l'unité se fixe dans le nom du Roi, bien plus sûrement qu'autour d'une table où des ministres la chercheraient plus souvent qu'ils ne la trouveraient."⁴⁰

Premier pouvoir par son prestige et son inviolabilité, gages de sa stabilité : le Roi. Au-dessus mais surtout en-dehors des partis, sa tâche première est d'arbitrer les conflits qui opposent régulièrement les deux autres pouvoirs.⁴¹ Si, comme Louis XVIII avec Decazes, il sort de ses attributions pour intervenir directement dans les affaires publiques par le biais de son ministère, il fausse le jeu politique à la fois en s'exposant publiquement aux fureurs des partis — il se ravale alors lui-même à leur niveau et en subit logiquement les conséquences — et en rompant l'équilibre des pouvoirs pour les anihiler à son seul profit. La

tentation absolutiste de la monarchie, par le biais du despotisme ministériel qui engendre la centralisation, la transformerait en sous-produit du Premier Empire : "Si on voulait me faire aimer la royauté non définie, c'est-à-dire l'unité du pouvoir considérée d'une manière générale, je ne m'y prêterais pas, quoique ma raison pût aller jusqu'à comprendre que le despotisme d'un seul vaut mieux que l'anarchie de tous."⁴² Sa lecture ultra-limitative du pouvoir royal est également celle de la majorité ultra de la chambre introuvable, puis des "vrais royalistes" jusqu'à leur arrivée au pouvoir fin 1821, qui, au cri de "Vive le Roi quand même", protestent de leur volonté de protéger le trône pour mieux concentrer les pouvoirs entre leurs mains. D'où le ralliement de Fiévée à leurs thèses durant cette période.⁴³

Deuxième pouvoir : l'aristocratique dont la représentation sur l'échiquier politique est la pairie. Consécration des services rendus à l'État et d'une situation sociale importante, la noblesse est indissociable de la propriété foncière⁴⁴ qui lui assure une indépendance financière, gage de son indépendance morale par rapport au gouvernement : "On est noble dans son pays, écrit Fiévée à Napoléon dans sa 31^{ème} note, toutes les fois qu'on peut consacrer sa personne et ses soins à l'État sans en exiger de salaire... L'utilité de la noblesse dans une monarchie consiste à assurer la liberté compatible avec cette forme de gouvernement, liberté qui repose sur l'indépendance de fortune sans laquelle il n'y a d'indépendance dans les caractères, d'élévation durable dans les sentiments que par exception."⁴⁵

Or, et c'est une des fautes capitales de la Restauration, la pairie est dévoyée par les ministères, que ce soit Decazes ou celui de Villèle, qui la donnent à des amis politiques pour se constituer une majorité à la chambre haute qui, de sanctuaire de l'indépendance et des libertés garanties par la propriété, se transforme dès lors en caisse enregistreuse des *diktats* gouvernementaux.⁴⁶ : "Ce serait une belle chose qu'une chambre des pairs en France ; mais depuis des siècles, nos rois s'étaient arrangés de manière à ce qu'il n'en restât plus que le nom et les vanités ; ce qui peut tenir place dans les cérémonies."⁴⁷ La

pairie ne remplit donc pas son rôle de contre-pouvoir.

Il en va de même pour la chambre des députés mandatée par le pouvoir démocratique (entendez les propriétaires sans privilèges). Fiévée est par nature sceptique sur la validité morale de la représentation, le député étant selon lui plus souvent préoccupé de ses intérêts que de ceux de ses commettants. La réserve devient hostilité après la dissolution de la "chambre introuvable", renvoyée pour avoir tenté d'opposer sa légitimité à celle du ministère Richelieu. Si les députés sont éjectables, comment peuvent-ils être un pouvoir ? Ils le sont d'autant moins que le gouvernement fait peser sa chape de plomb sur les opérations électorales : "La liberté, isolée de toute institution se renferme dans une chambre de 250 députés, chargés de défendre les intérêts d'une population de vingt-six millions d'individus ; ces députés sont élus, sous l'influence ostensible des préfets, agents de la royauté, par des collègues dont le Roi nomme les présidents ; la discussion des droits des électeurs est soumise aux conseils de préfecture nommés par le ministre de l'Intérieur, avec faculté d'appel au Conseil d'État qui est nommé par le Roi ; sans même que la loi ait prévu comment l'appel pouvait s'introduire, et sur quelles règles on y ferait droit. Tel est le matériel de la liberté."⁴⁸

La société rêvée des trois pouvoirs tout à la fois indépendants et strictement délimités s'avère donc impossible à bâtir en raison de la volonté des gouvernements de se servir du roi pour anihiler les chambres. Cette O.P.A. politique s'opère avec le concours de l'administration dont les membres — à commencer par le préfet⁴⁹ — ne restent en place qu'à condition de rester les exécutants dociles de la volonté du ministère : "Il y a vingt-cinq ans qu'on vous dit que, pour jouir de la liberté, il faut avoir une constitution, et qu'on change sans cesse de constitution sans pouvoir trouver la liberté. Cet effet a une cause : les constitutions écrites ne donnent pas la liberté, parce que les paroles ne créent rien. Il n'y a que la parole de Dieu qui ait ce pouvoir : les constitutions constatent les libertés ; et pour qu'on puisse les constater, il faut qu'il y en ait. Vous n'en avez plus, et depuis longtemps : le pouvoir royal était une de vos

libertés : il s'est écroulé après avoir détruit toutes les autres au profit de l'administration, qui le détruira encore, et avec lui tous les pouvoirs de la société, si on ne prend de vigoureuses précautions.”⁵⁰

En fait de nouvelle société, la Restauration en revient au modèle napoléonien, à la seule différence que l'empereur s'incarne désormais en plusieurs personnes : les ministres.

“Tous les tiraillements que la France a éprouvés depuis 1815 n'ont qu'une cause : la prévention du ministère à être le gouvernement, par conséquent à s'élever au-dessus des lois et des pouvoirs de la société ; et comme cette prévention est une véritable usurpation, elle a conduit le ministère à s'appuyer de la révolution sans laquelle aucune usurpation n'est possible, mais qui rend possible toutes les usurpations.”⁵¹

Pour contrecarrer le despotisme ministériel, Fiévée réclame l'instauration de deux libertés fondamentales qui sont autant de contre-pouvoirs : la liberté de la presse contre le gouvernement, les libertés locales contre l'administration. Si le combat permanent de Fiévée en faveur de la liberté d'expression — il la réclame comme le seul moyen de pouvoir faire appel à l'opinion publique en face des gouvernants⁵² — est suffisamment connu et n'appelle donc pas de développement particulier, il en va autrement pour ses idées en faveur de la décentralisation, au cœur du débat politique durant la Restauration et pourtant négligée par les historiens au profit de la liberté de la presse et de loi électorale.”⁵³

Dans la 53^{ème} livraison du *Conservateur*, l'auteur de *La dot de Suzette* explique le pourquoi de son engagement sur ce sujet : “Les libertés locales, les règlements qu'on pourrait appeler civiques, ne nuisent point à la marche du gouvernement ; ils arrêtent, il est vrai, les prétentions despotiques de l'administration ; et c'est parce que l'administration domine aujourd'hui les gouvernements, qu'on est tombé partout dans cette manie de législation générale et d'uniformité qui introduit, même dans les plus grand États, l'esprit de la démocratie (...) On ne peut se

dissimuler que dans les royaumes composés de provinces qui, dans l'espace de vingt ans, ont changé plusieurs fois de maîtres, de constitutions, d'administrations, d'intérêts dominants, les souverains ne soient fort embarrassés de répondre aux désirs des peuples qui demandent une législation fixe. Jusqu'où retournera-t-on en arrière ? Quelle est, des générations qui existent ensemble, celle dont il faut accepter les habitudes ? Ces questions ne sont douteuses que parce qu'on les établit en généralités ; car si chaque province était consultée dans les hommes marquants qui connaissent ses besoins, qui sont intéressés à sa prospérité, qui ne pourraient se tromper sur ce qui survit du passé, comme sur ce qui est détruit sans retour, il en résulterait deux avantages inappréciables : le premier, que les esprits se détourneraient des généralités pour s'attacher à des intérêts définis ; le second, qu'on procéderait au retour de l'ordre par le commencement ; c'est-à-dire en reconnaissant des libertés locales pour le maintien desquelles s'élèverait ensuite la liberté publique ; et plus les gouvernements mettraient de franchise dans leur manière de procéder à cet égard, plus vite les esprits se calmeraient.”⁵⁴

Fiévée met aussi en avant l'opposition entre le Paris révolutionnaire et les mœurs monarchiques des provinces qui doivent conduire les Bourbon à s'appuyer sur elles en les affranchissant de l'oppressante tutelle parisienne. Une décentralisation réussie se traduit par un parfait décalque entre l'influence réelle des notables et la part du pouvoir qui leur est accordée. Elle traduit alors la stricte représentation des intérêts acquis.

Jusqu'à la chute de Decazes, Fiévée compte sur les ultras pour faire appliquer son système. En 1820, l'alliance entre la frange modérée du parti — les circonspects — et le ministère Richelieu se solde par la suppression du *Conservateur* et le rétablissement de la censure.⁵⁵

Précédant de quatre ans la rupture de ses amis “pointus” (Chateaubriand, La Bourdonnaye...) avec les “circonspects”, Fiévée rallie l'opposition et s'allie tactiquement avec les libéraux. N'écrivait-il pas, dès janvier 1819 :

“S'il peut se former une union dans la Chambre, ce ne peut

être qu'entre les royalistes indépendants, et les libéraux indépendants pour tous les objets sur lesquels ils sont d'accord, et ces objets sont assez nombreux : 1°) liberté légale de la presse ; 2°) affranchissement des Communes ; 3°) réforme de l'administration ; 4°) garanties données à la liberté individuelle ; 5°) exécution rigoureuse des lois relatives au budget ; 6°) responsabilité effective des ministres."⁵⁶

Cette alliance contre-nature, qui est nouée entre pointus et libéraux, à partir du renvoi de Chateaubriand du ministère des affaires étrangères, réussira à faire tomber Villèle dont la chute précède de trente mois celle des Bourbon. Sanction logique pour Fiévée qui reprochera à la famille régnante d'avoir abdiqué sa légitimité en faveur de ses ministres successifs.⁵⁷

Sa dénonciation du prolétariat comme inepte et dangereux politiquement préfigure la recomposition politique de 1848 et le regroupement de tous les conservateurs au sein d'un vaste parti de l'ordre.⁵⁸ Fiévée se rallie sans hésiter à Louis-Philippe : la défense de la propriété l'emporte pour lui sur la forme du régime.

Au terme de cette présentation sommaire, il convient de s'interroger sur l'oubli dans lequel, l'auteur de *Frédéric* et un des écrivains les plus lus de sa génération, est tombé. L'explication pourrait résider dans le caractère conjoncturel, on serait tenté d'écrire journalistique, de ses écrits. Articles, brochures de circonstance, histoire des sessions parlementaires écoulées composent l'essentiel d'une production qui souffre du défaut majeur des pamphlets et articles. Inégalable pour la férocité du trait et la description des actes gouvernementaux, sa prose ne se hisse jamais jusqu'à l'explication des phénomènes décrits. En résumé, le comment oblitère le pourquoi et par là même une éventuelle postérité.

Burke serait-il connu sans ses "Réflexions" ?

Notes du Chapitre XI

La bibliographie de Fiévée est donnée par Jean Tulard, in *Joseph Fiévée, conseiller secret de Napoléon*. Fayard, 1985, pp. 243-46.

Pour alléger les notes, ont été abrégés les titres des deux principaux écrits de Fiévée :

— *Correspondance et relations de J. Fiévée avec Bonaparte, Premier Consul et Empereur pendant onze années (1802-1813)*, publié par l'auteur. Paris, Desrez et Beauvais, 1837. 3 volumes. Abréviation utilisée : CN.

— *Correspondance Politique et Administratives*. Paris, Lenormant, 1814-1819. 15 parties. Abréviation utilisée : CPA.

- 1 *Des Opinions et des intérêts pendant la Révolution*. Paris, Michaud, 1809, p. 10.
- 2 CPA, 1^{ère} partie, p. 89.
- 3 CPA, 4^{ème} partie, p. 91.
- 4 Cf *Des Opinions et des intérêts pendant la Révolution*, op. cit., pp. 50-51.
- 5 *Ibidem* pp. 82-83.
- 6 CPA, 3^{ème} partie, p. 76. V. aussi *Des Opinions et des intérêts pendant la Révolution*, op. cit., p. 200 et CN, tome 1, pp. 234-35.
- 7 CN, tome 1, pp. 63-64. Cette critique de la noblesse est similaire à celle d'une grande partie de la presse royaliste entre 1789 et 1792. Cf Jean-Paul Bertaud, *Les amis du Roi*, Perrin, 1984, pp. 131-132.
- 8 "Mais quand la noblesse cessa d'être un ordre politique, quand les nobles n'eurent plus de devoirs à remplir qui ne fussent communs à tous les citoyens, leurs privilèges devinrent de frivoles distinctions, onéreuses à l'état ; et les anoblis ne parurent en effet que des êtres vains qui, en secourant la poussière de la roture, n'étaient encore occupés que de leurs intérêts personnels". *Des Opinions et des intérêts pendant la Révolution*, op. cit., pp. 180-181.
- 9 op. cit., p. 91.
- 10 *Lettres sur l'Angleterre, et Réflexions sur la philosophie du XVIII^e siècle*. Paris, Perlet-Desenne, 1802, pp. 63-64.
- 11 *Ibidem*, p. 258. Pour Fiévée, c'est naturellement cette partie du "programme philosophique" qui a le plus enthousiasmé les nobles et a conduit, à partir de la Régence, à la dégradation des mœurs. Cet étalage de débauche, qui a puissamment contribué à discréditer la noblesse, a été

"exporté" dans toutes les classes sociales durant la Révolution. Ce thème est fortement répandu dans toute l'œuvre fiévienne, particulièrement dans ses nouvelles (*Le Divorcé*) et ses romans. Ainsi "*La dot de Suzette*" est avant tout une féroce satire des mœurs du Directoire .

- 12 "*A la fois enthousiaste de la liberté des Romains, de l'âpre austérité des Spartiates, des voluptés d'Athènes, de la mélancolie des Anglais, de la tactique des Prussiens, de la simplicité des Suisses, de la morale des Chinois, et même de l'indépendance des Sauvages, les Français essayèrent tous les caractères et ne parvinrent qu'à dénaturer celui qui les avait jusqu'alors distingués entre tous les peuples.*" *Des Opinions et des intérêts pendant la Révolution*, op. cit, p. 208.
- 13 Fiévée cite à cet égard la mise de l'Encyclopédie sous l'égide de Bacon, peu lu en Angleterre et inconnu en France.
- 14 CPA, 6^{ème} partie, pp. 104-105. V. aussi : "*Des Opinions...*", op. cit, p. 12. Pour Fiévée, les affaires de la cité doivent être l'apanage du propriétaire, car seul il possède à la fois des intérêts à défendre, de l'expérience et une indépendance financière qui le met à l'abri de toute pression.
- 15 "*L'une des plus grandes erreurs qu'il serait possible de commettre aujourd'hui en politique, consisterait à ne faire qu'une seule époque de la révolution depuis l'année 1789 jusqu'au retour du Roi en 1814.*" "*Histoire de la session de 1815*". Paris, Lenormant, 1816, p. 91.
- 16 *Du Dix-Huit Brumaire opposé au système de la Terreur* in CPA, 7^{ème} partie, p. 86 .
- 17 "*La France, conquise par la philosophie moderne, et ensuite par la Révolution, a renoncé elle-même à son passé : rien n'y est héritage ; les privilèges acquis ont été déchirés ; les doctrines tournées en dérision ; les lois anciennes annéanties ; les corporations abolies comme contraires à la liberté ; on a voulu que tout y fut nouveau, jusqu'au nom de nos provinces ; on a cherché l'égalité des droits avec des chiffres, comme un banquier cherche la balance d'un compte ; et, sans vouloir jamais réfléchir que sous la monarchie française nous avions eu nos libertés absolument semblables à celles de l'Angleterre, on s'est jeté dans une métaphysique politique qui, avec la prétention de fixer rigoureusement les limites du pouvoir et les droits des citoyens, devait sans cesse amener des déchirements, parce que la partie flexible de toute constitution ne peut se trouver que dans le passé, et que nous avions pour toujours renoncé au nôtre*". CPA, 1^{ème} partie, pp. 20-21.
- 18 *Du Dix-Huit Brumaire opposé au système de la terreur*, in CPA, op. cit, p. 87.
- 19 CN, tome 2, p. 289.
- 20 *Histoire de la session de 1815*, op. cit, p. 61. V. aussi CPA, 14^{ème} partie, pp. 59-60 et CN, tome 1, p. 13.
- 21 "*Pendant la première époque de la révolution, les royalistes de l'intérieur ne pouvaient faire hautement un parti en leur nom, pas plus que ne le pourraient en ce moment les révolutionnaires de bonne société. Que firent les royalistes ? Chaque fois que les révolutionnaires se divisaient*

entr'eux, les royalistes se jetaient dans une des divisions pour aider à battre l'autre ; c'est ainsi qu'au 9 thermidor, nous avons été pour la Convention contre la Commune, pour les girondins contre les montagnards, quoique dans le fond de l'âme nous ne fissions pas plus de cas de la Convention et des girondins, que de la Commune et de la montagne, et que nous les eussions de grand cœur abandonnés à la justice divine si elle les eût réclamés plus tôt." Histoire de la session de 1815, op. cit, p. 130.

- 22 CPA, 4^{ème} partie, p. 130. Fiévée ne cesse de soutenir que les plus utiles défenseurs de la cause royale sont ceux qui sont restés en France. Cf. *Histoire de la session de 1815, op. cit, p. 84.*
- 23 Cf. CPA, 11^{ème} partie, p. 21 .
- 24 CN, tome 1, pp. LXXXVII-LXXXVIII.
- 25 *Du Dix-Huit Brumaire opposé au système de la Terreur in CPA, 7^{ème} partie, p. 110.*
- 26 *Ibidem*, p. 109. Sur l'importance de l'opinion publique voir CN, tome 1, p. LXXXVIII. L'introduction de la Correspondance avec Napoléon renferme les "mémoires" de Fiévée jusqu'au Consulat. Il y dresse , entre autres, un portrait haut en couleurs, de l'affrontement, auquel il a assisté, entre Robespierre et Hébert au club des Jacobins et de la lutte entre Danton et "l'incorruptible".
- 27 Cf. *l'introduction à la Correspondance avec Napoléon* (v. supra)
- 28 CN, tome 1, p. 13. A compléter par CN, tome 1, p. 217 : *"Les français veulent la monarchie quoiqu'ils ne sachent plus ce que c'est ; ils la veulent parce qu'ils ne peuvent se dissimuler qu'ils ont éprouvé des maux inouis depuis qu'ils ont brisé l'unité du pouvoir ; ils veulent un chef pour maintenir la gloire militaire à laquelle ils tiennent beaucoup et les défendre contre de nouveaux revers ; cependant ils répugnent à une contre-révolution qui s'opèrerait par la force."*
- 29 CN, tome 1, pp. 15-16.
- 30 *"Les vieux révolutionnaires n'aimaient de leur empereur que l'homme qui bouleversait le monde, détrônait les rois, déplaçait les nations, et préparait ainsi une confusion générale au milieu de laquelle les peuples, un jour réduits à se sauver eux-mêmes s'attacheraient aux doctrines de l'égalité, les dernières en effet dont les esprits eussent été vivement frappés"* . *Histoire de la session de 1815, op. cit., p. 94.*
- 31 Cf note 44, d'avril 1806 : CN, tome 2, pp. 204-214 .
- 32 Fiévée, dès juillet 1808 constatait amèrement *"que la monarchie n'est que dans le chef de l' Etat, qu'elle n'avance nullement dans les idées, dans les sentiments, et que chaque année rend cette observation plus frappante ; ne pas avancer en stabilité dans une révolution comme la nôtre, c'est reculer"*. CN, tome 2, p. 342.
- 33 *"On a pu dire de la Révolution qu'elle était finie, comme on dit d'un incendie qu'il est terminé, c'est-à-dire, qu'il a consumé entièrement le bâtiment où il s'est allumé. La grande question qui reste à décider est de savoir comment on réédifiera. Si on met le plan aux voix, il est hors de doute que les matériaux échappés au feu périront pendant la discussion,*

et qu'on remuera si souvent les cendres qu'il deviendra impossible de reconnaître les anciennes fondations." CN, tome 2, p. 342 .

34 CN, tome 3, pp. 327-28

35 *Quelques réflexions sur les trois premiers mois de l'année 1820*. Paris, Lenormant, 1820, p. 32 .

36 CPA, 11^{ème} partie, p. 49.

37 *"La liberté, telle qu'on la comprise dans tous les temps et dans les pays, est pour chaque individu le droit d'intervenir dans les affaires générales à la proportion des intérêts qu'il possède."* Histoire de la session de 1816. Paris, Lenormant, pp. 54-55 .

38 *"Les hommes qui n'ont que la mémoire des détails isolés citent encore des faits de l'Ancien-Régime pour prouver que les français ne tiennent pas à la liberté ; c'est l'erreur la plus dangereuse qu'on puisse mettre en avant, puisqu'il n'y a pas une de nos anciennes institutions qui n'ait été créée dans un sens favorable à la liberté, et que la Révolution n'a éclaté que parce qu'elles avaient toutes été anéanties ou perverties."* CN, tome 1, pp. 234-35 . V. aussi : Histoire de la session de 1816, op. cit., p. 34.

39 CPA, 14^{ème} partie, p. 21. Fiévée rejoint l'école théocratique dans son hostilité envers toute constitution qui n'entérine pas l'état acquis d'une société mais cherche au contraire à opérer une greffe d'institutions sans racines historiques, arbitrairement imposées à un peuple qui n'en a pas besoin. Cf CN, tome 2, p. 14 et CN, tome 3, p. 230.

40 CPA, 3^{ème} partie, p. 58 .

41 V. CPA , 10^{ème} partie, p. 102 : *"La royauté appartient à la société ; le roi qui en a l'usufruit ne peut en dénaturer les conditions."*

42 CPA, 14^{ème} partie, p. 42.

43 Jean Tulard, *Joseph Fiévée*, op. cit, ch. IX : *"L'ultra"*, pp. 181-199.

44 CF CN, tome 2, p. 207.

45 CN, tome 2, p. 77.

46 Cf Histoire de la session de 1815, op. cit., p. 38.

47 *De la Pairie, des libertés locales et de la liste civile*. Paris, Mesnier, 1831, p. 3.

48 CPA, 14^{ème} partie, pp. 37-38.

49 La cible privilégiée de Fiévée qui oppose volontiers le préfet de l'Empire, dépendant de la seule volonté du chef de l'état à celui de la Restauration dont le maintien est lié à celui du ministère ce qui lui ôte tout espoir d'entreprendre une action à long terme... à moins qu'il ne tourne sa veste ce qui lui enlève alors toute crédibilité auprès de ses administrés. Cf CN, tome 3, p. 338 et CPA, 1^{ère} partie, lettre 2.

50 CPA, 4^{ème} partie, p. 88.

51 *Le Conservateur*, 40^{ème} livraison, tome IV, pp. 28-29.

52 *"La liberté de la presse est la première de toutes nos libertés, puisque la publicité de toute tentative de tyrannie suffit pour faire pâlir les tyrans"*. *Le Conservateur*, 12^{ème} livraison, tome 1, p. 568. V. aussi les ouvrages de Jean Tulard, op. cit, et de Henri Welschinger : *La censure sous le Premier Empire*. Paris, Charavay, 1886.

- 53 On peut noter que la décentralisation a toujours été réclamée sous la Restauration par les minorités parlementaires qui comptaient naturellement se servir des pouvoirs locaux pour contrebalancer l'exécutif national : ultras (1815-20) qui rêvent des anciennes provinces placées sous la domination d'une poignée "bien pensante" de propriétaires fonciers, libéraux et doctrinaires, à partir de l'arrivée de Villèle au pouvoir. Sur ces deniers, voir Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*. Paris, Gallimard, 1985, pp. 58-64 .
- 54 *Le Conservateur*, 53^{ème} livraison, tome 5, pp. 47-48.
- 55 Cf. B. Yvert : *Les articles de Joseph Fiévée dans le Conservateur*, Revue de la Société d'Histoire de la Restauration, n° 1, pp. 62-66. Paris, Tallandier, 1987.
- 56 *CPA*, 15^{ème} partie, p. 52.
- 57 *De la Pairie ...*, *op. cit.*, pp. 37-38.
- 58 Ce qu'on appelle le peuple ne prend aucun intérêt aux nouvelles destinées qu'on prépare à la France. Quand le peuple ne se croit pas tout, il s'accoutume volontiers à n'être rien, pourvu qu'en le soumettant à de bonnes lois de police on veille à sa subsistance et à lui assurer du travail, il est content et toujours disposé à bien faire. *CN*, tome 2, p. 4.

Chapitre XII

Brigitte Horiot

BLANC DE SAINT-BONNET

“Qui connaît Blanc de Saint-Bonnet ?” écrivait déjà, en 1880, Barbey d'Aurevilly dans *Les Prophètes du Passé*. Depuis, le temps a fait son œuvre, et notre penseur n'a même pas les honneurs d'une notice dans le *Grand Robert des noms propres*.

Par ses écrits et par les approbations qu'il a reçues du Comte de Chambord d'une part, et du Pape Pie IX d'autre part, Blanc de Saint-Bonnet a été suffisamment marqué politiquement et religieusement pour déclencher en retour la conspiration du silence. De son vivant, il eut à subir sarcasmes et anathèmes, et je ne puis résister au plaisir de citer dans son intégralité la notice qui lui est consacrée dans le *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* de Pierre Larousse :

“Blanc Saint-Bonnet (Antoine-Joseph-Elisée-Adolphe), philosophe français, né à Lyon vers 1815. Disciple et admirateur de Ballanche, il s'est fait connaître par un ouvrage intitulé : *De l'union spirituelle* (1841, 3 vol. in-8°), dans lequel, s'appuyant sur les idées du maître et sur son système de palingénésie, il cherche à exposer les lois qui président à la constitution de la société et à indiquer la marche qu'elle est appelée à suivre.

Depuis lors, il est devenu un des rédacteurs de la *Revue des Deux-Mondes*.

M. Blanc Saint-Bonnet, ardent catholique, est un des esprits les plus rétrogrades de ce temps. Comme pour de Maistre et Donoso Cortes, cette magnifique revendication du droit, de la justice et de la liberté, qui s'appelle la Révolution française, est à ses yeux essentiellement satanique et ne peut conduire la société qu'aux abîmes. Comme eux, il ne voit qu'un sauveur dans les bras duquel il faut nous précipiter au plus vite, c'est l'Église. Pour opérer ce qu'il considère comme la restauration française, M. Blanc Saint-Bonnet propose quatre moyens trop curieux, trop instructifs, lorsqu'on songe qu'ils représentent en effet l'idéal de tout un parti, pour que nous les passions sous silence. Ces moyens ingénieux sont : 1) la liberté illimitée pour l'Église ; 2) La liberté limitée pour tout le reste de la nation ; 3) l'instruction supérieure donnée à l'aristocratie et par l'Église ; 4) le peuple maintenu dans une ignorance complète et définitive. Pour achever l'œuvre fondée sur ces bases, on saisira tous les mauvais livres (on comprend sans peine ce que M. Blanc Saint-Bonnet entend par là), et tous les instituteurs sortant des écoles normales seront immédiatement congédiés. Ces prémisses posées, les conclusions se tirent d'elles-mêmes. Il serait puéril, pour ne pas dire ridicule, d'en montrer l'inanité. L'esprit humain ne retourne pas en arrière. Le grand mot de Goethe mourant : "Plus de lumière, plus de lumière encore !" est devenu en quelque sorte le mot d'ordre de l'humanité présente. Ce n'est pas, comme on le voit, l'idéal de M. Blanc Saint-Bonnet, qui a découvert, après de profondes méditations, le seul spécifique capable de guérir la société gangrenée : les ténèbres et l'abêtissement."

La meilleure manière de répondre à cette notice est de donner la parole à Blanc de Saint-Bonnet lui-même, ce que nous allons faire après avoir brièvement présenté l'homme et l'œuvre.

La souffrance, compagne fidèle de Blanc de Saint-Bonnet.

La vie de Blanc de Saint-Bonnet fut une suite d'épreuves familiales. Né le 28 janvier 1815, il épouse le 2 avril 1850

Marguerite-Laurence Chanuet et il a la douleur de perdre cette dernière après 20 ans de mariage seulement et alors qu'elle n'a pas encore 40 ans. Les deux enfants nés de cette union, Marie en 1851 et Élisabeth en 1853, mourront également du vivant de leur père, Élisabeth à 24 ans, et subitement, alors qu'elle s'apprête à entrer au couvent de la Visitation à Fourvière, et Marie à 29 ans, en mettant au monde son premier enfant qui ne survécut pas. Blanc de Saint-Bonnet ne supporta pas ce dernier deuil et il mourut le 8 juin de la même année 1880. A ces deuils, il faut ajouter l'épreuve de la mort du père de Blanc de Saint-Bonnet alors que ce dernier était encore relativement jeune puisqu'il avait 26 ans, et surtout la très longue maladie de sa mère qui souffrit pendant 28 ans d'une paralysie de la glotte, ce qui la privait de la parole et gênait la déglutition au point que son fils devait la nourrir comme un enfant.

Toute la vie de Blanc de Saint-Bonnet se partagera entre Lyon l'hiver et Saint-Bonnet-le-Froid l'été. Adolescent, il traversera une crise lorsque ses parents le mettront pensionnaire au collège de Bourg. Plus tard, il écrira de cette période : "Éloigné de bonne heure de ma famille, et enfermé encore enfant dans les murs d'un collège, déjà je ne faisais que creuser mon cœur pour y trouver ma vie ; c'est-à-dire pour y trouver ces affections amicales du jeune âge qui, je me le rappelle bien, jetèrent seules quelque douceur au milieu des amertumes de ces années si tristes pour nous. Alors, que de nuits je passais à rêver à la maison de mon père, aux bois qui l'environnent, et à l'enceinte éloignée des montagnes qui en forme la vue ! Ce spectacle de la nature m'avait déjà pénétré à mon insu de tant d'émotion que son souvenir me faisait verser des pleurs. Le mal était fait ; cette nature, avec le silence de ses nuits, la beauté de son ciel, et les lignes grandioses et lointaines de ses horizons, avait fait entrer dans mon cœur je ne sais quel instinct de grandeur et de sérénité qui plus tard devait prendre plus de consistance et devenir le besoin le plus vif : j'étais inoculé à la grande illusion" (*U.S.* II, p. 732 a). Ses études s'en ressentirent et furent, précise-t-il, "des plus mauvaises" (*U.S.* II, p. 733 a). "J'étais d'autant plus malheureux, ne pouvant interpréter mon chagrin, ni trouver personne à qui j'eusse seulement la pensée

de le faire partager, que je ne comprenais aucunement la religion, et n'avais sur Dieu aucune idée qui pût m'apporter le moindre soulagement. De sorte que je manquais même de la dernière consolation des malheureux" (*U.S.* II, p. 733 a). C'est également dans le livre *De l'Unité spirituelle* que Blanc de Saint-Bonnet dénoncera la foi mutilée, effrayante, qu'enseignait le jansénisme et l'influence des auteurs païens dans l'éducation.

En 1834, après l'obtention de la première partie du bac, devant l'état de santé de leur fils, les parents d'Antoine décident de mettre celui-ci au Collège Royal de Lyon, dans la classe de l'abbé Noirot qui y enseigne, avec grand succès, la philosophie depuis octobre 1827. L'influence de l'abbé Noirot va contribuer grandement à la délivrance de l'âme d'Antoine. C'est à 19 ans, nous dit-il lui-même, qu'il a vraiment commencé à prendre goût à la vie, après la découverte de l'idée de bonheur et, par elle, de celle de Dieu.

Avocat, mais sans vie professionnelle très active, le père d'Antoine envoie son fils s'inscrire à la faculté de droit de Paris en octobre 1835. Antoine y restera jusqu'en 1838 avec, comme résultats, uniquement mentionné le premier examen, car il s'est alors découvert une vocation philosophique qui le conduira à écrire son premier ouvrage. "C'est pendant que je suivais, en étudiant, les cours publics, à Paris, que j'ai écrit l'*Unité spirituelle*. C'est le spectacle de l'anarchie qui existait entre tous les divers professeurs des Facultés, qui me contraignit à écrire ce livre, bien que je ne fusse encore en toutes choses qu'un enfant. Ils enseignaient le Droit, etc., sans savoir d'où cela venait et sans avoir de point de départ ni de but. J'eus l'idée de remonter à la psychologie, et, de là, à la philosophie pour retrouver l'unité perdue" (lettre à Léon Bloy datée du 24 janvier 1872 et publiée dans les *Cahiers Léon Bloy* en 1931). Toute la pensée de Blanc de Saint-Bonnet, telle qu'elle s'exprimera dans ses différents écrits, sera centrée sur le problème de l'unité spirituelle.

Le philosophe de l'unité spirituelle

A la fin de sa vie, Blanc de Saint-Bonnet avouait à Léon Bloy qu'il aurait voulu refaire tous ses ouvrages parce qu'ils

portaient "trop souvent la trace d'un premier jet" (lettre datée du 15 septembre 1872 et publiée en 1931 dans les *Cahiers Léon Bloy*). Et il est vrai que la confusion règne dans l'agencement de ses livres. L'étude de Gabriel Maton, *Blanc de Saint-Bonnet, philosophe de l'unité spirituelle* (Lyon, Emmanuel Vitte, 1961) donne la genèse de chacun des écrits ; nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à cet ouvrage et à sa bibliographie très détaillée.

Blanc de Saint-Bonnet veut être exclusivement un philosophe. Il se propose, avant de développer "le but de la Société dans le plan de la Création", de dire ce qu'elle est réellement : ce sera l'objet des trois premiers livres publiés en 1841 sous le titre *De l'Unité spirituelle ou De la Société et de son but au delà du temps*, et réédités en 1845. La seconde partie devait avoir pour objet "la chute de l'homme et sa réparation", elle paraîtra en articles dans la *Revue du Lyonnais* en 1845, 1846, 1847, suivie de *De la Douleur dans le temps*, également publiée dans la *Revue du Lyonnais*, en 1848, puis en janvier 1849, chez Giberton et Brun, à Lyon, précédée alors des *Temps présents*. Trois autres études : *De la Restauration française* (1851 et 1872), *L'Infaillibilité* (1861), *La Légitimité* (1873) sont plus spécialement consacrées aux applications politiques des principes que Blanc de Saint-Bonnet avait dégagés dans ses trois livres *De l'Unité spirituelle*. Un ouvrage posthume, *L'Amour et la Chute* (Lyon, Vitte, 1898), représente en fait la synthèse de la pensée philosophique de Blanc de Saint-Bonnet. Voici ce qu'en dit l'éditeur : "Les amis de l'illustre défunt accueilleront avec sympathie ce dernier travail du grand penseur catholique ; ils y trouveront le développement de son idée Mère ! (...) La donnée de la Chute a été en effet le point de départ de toutes les œuvres d'Antoine Blanc de Saint-Bonnet. Déjà il en avait préparé les éléments lorsqu'il publia l'*Unité Spirituelle*. Chacun de ses ouvrages relève de la même pensée ; ils ont été détachés de l'ensemble suivant les besoins du moment et de l'état des esprits" (p. 7-8).

Blanc de Saint-Bonnet nous a décrit sa méthode dans un de ses derniers ouvrages : *Préliminaires du livre de la Chute*, publié à Tournai en 1878 et dont l'auteur a fait hommage aux

universités catholiques nouvellement créées. "En philosophie, remontons donc à Dieu de toute la force de la Raison et de la Foi ; puis, successivement, de Dieu, déduisons la nature de l'homme, son état et sa loi ici-bas. Telle est la vraie méthode, même en dehors de la théologie. Car, encore une fois, pour que la philosophie soit complète, il faut avoir de Dieu l'idée la plus complète, c'est-à-dire celle que l'on voit éclairer des deux rayons d'en haut, la Raison et la Foi" (p. 67). Déjà, dans *De l'Unité spirituelle* (I, p. 5), il avait écrit : "La nature de Dieu nous fera connaître la nature de l'homme, et surtout le motif pour lequel il a été créé ; la nature de l'homme nous fera connaître la nature de la Société, et surtout la loi qu'elle doit réaliser ; la loi de la Société nous fera connaître son rôle dans la création, et surtout le but auquel elle doit définitivement parvenir."

Le penseur contre-révolutionnaire

Blanc de Saint-Bonnet a été rangé parmi les théoriciens sociaux catholiques des lendemains de février 1848. Il ne s'est pas contenté de critiquer, il a aussi élaboré une doctrine contre-révolutionnaire. L'avènement de la démocratie lui apparaît comme la victoire du mal et de l'erreur. "La démocratie triomphe, et je viens combattre la démocratie. Les aristocraties sont repoussées, et je viens dire que ce sont elles qui ont créé les peuples ; les dogmes sont rejetés, et je viens dire que ce sont les dogmes qui ont créé les aristocraties et le capital, ces deux colonnes de toute Civilisation" (*R.F.*, p. 5-6). Blanc de Saint-Bonnet veut faire découvrir à ses lecteurs "la conception immense sur laquelle se fondait le Passé !", "opposer la Lumière aux idées, et les principes de la *Restauration française* à ceux de la *Révolution française*" (*R.F.*, p. 10).

Blanc de Saint-Bonnet a fait la critique des principaux dogmes de 1789, mais sa critique est d'autant moins partielle qu'il a naguère écrit, dans une *Proclamation* adressée "aux habitants des campagnes" en vue des élections du 23 mars 1848 : "La République est la forme naturelle d'une Société chrétienne", et encore : "La Révolution a terminé le règne

absurde du passé". Au chapitre LVI de la *Restauration française*, chapitre intitulé "dernier regard sur le passé", il déclare : "Je ne viens pas défendre l'ancien Régime, le roi et la noblesse : je viens plutôt les accuser ! Averti par le temps, nous pouvons dire que la Société est frappée et s'en va à cause des erreurs et des vices qu'ils ont laissés pénétrer dans son sein" (p. 418).

Pour Blanc de Saint-Bonnet, la Révolution ne saurait être considérée comme illégitime dans son principe mais, dès le début, le mouvement a été dévié. "Pas une erreur que la Révolution apporte, qui, par une voie perfide, ne descende d'une vérité et n'en prenne le nom !" (*Infail.*, p. 504). Et c'est toute la suite du passage qui est à citer. "Sous le prétexte de libertés plus vastes, elle a ravi aux peuples leurs libertés publiques, à l'homme ses libertés privées, ses libertés véritables ; elle a aboli les provinces, les cités, les corporations, tous les intérêts collectifs ; elle a touché à l'antique constitution de la famille, de la propriété, restreint les droits de la vérité, dispersé les abris séculaires de la science, de la prière et de la charité, démoli l'homme sur tous les points ! Le mérite est la loi de l'homme : mais, sous le nom d'égalité dans un seul Dieu, elle brise la loi sacrée du mérite, et détruit de la sorte le droit jusque dans son germe. Sous le nom cher de liberté, elle viole en lui la conscience, elle assujettit l'homme jusque dans sa famille, dans l'instruction de ses enfants. Sous le nom vénéré de justice, elle est entrée dans sa maison, y partage elle-même ses biens à ses fils, ruine son autorité paternelle, dérobe l'avenir à son sang, et le grand citoyen n'est plus maître chez lui ! Enfin, sous le nom respecté de l'État, elle s'est substituée à l'homme, à la famille, à la commune, à la cité, à la Province ; elle se substituera à la charité, elle se substituera à la Foi !" (p. 504-505).

La doctrine quatre-vingt-neuvième est un mélange confus et bizarre de bon et de mauvais, de juste et de faux. La cause déterminante de ce délire, Blanc de Saint-Bonnet la trouve dans le postulat de "l'immaculée conception de l'homme" et c'est tout le chapitre XXIV de la *Restauration française*, chapitre intitulé "le socialisme suppose une immaculée conception de l'homme" qui fait justice de l'affirmation selon laquelle

l'homme naît bon. "La science politique doit partir de ceci : que l'homme peut faire le mal ; ils la font partir du point de vue opposé. Ceux qui professent cette immaculée conception de l'homme ne conduiront pas longtemps ses affaires, ou mèneront à l'anéantissement les sociétés humaines" (*R.F.*, p. 196). L'homme a refusé de reconnaître sa position véritable tant vis-à-vis de Dieu qu'à l'égard des lois naturelles du monde. Gonflant ses droits jusqu'à l'extrême, minimisant ses devoirs, il a cherché en lui-même la norme de ses appréciations et de ses jugements. "L'orgueil, voilà le fait, voilà l'essence de la Révolution" (*Légit.*, p. 222).

Prenant le contre-pied de Rousseau pour qui l'homme naît bon, mais la société le déprave, Blanc de Saint-Bonnet réplique : "Tout au contraire, l'homme est en proie au mal, et la Société le répare. L'homme naît perfectible, c'est-à-dire en mesure de s'élever au bien à l'aide de la force morale dont l'a doté son créateur. Et il doit non seulement s'élever dans le bien, mais avant tout se délivrer du mal, qui l'envahit dès qu'il abdique cette force morale. Or, nul ne pouvant s'affranchir de cette dignité, de ce devoir de l'être libre, la Société entière n'est qu'une échelle immense, une prodigieuse, une admirable Hiérarchie..." (*Légit.*, p. 187). "Chaque homme a donc droit, premièrement, à la Société, et par suite à la répression des causes qui peuvent l'ébranler ; secondement, à la justice et à la vérité, dont il ne peut être privé sans cesser d'être homme, d'être surtout cet homme achevé qu'on appelle le citoyen ; troisièmement, au maintien du Pouvoir, qui garantit l'existence de la Société, et au maintien des lois, qui garantissent l'usage de la liberté légitime" (*Légit.*, p. 342).

Il n'y a aucune antinomie entre les deux notions d'Autorité et de Liberté car "Le fait de la Société découle de celui de la liberté humaine. On peut la définir : une organisation donnée à cette liberté. Or, une telle organisation est une hiérarchie. Dès qu'il y a société chez les hommes, c'est-à-dire usage de leur liberté, il y a développement de la nature humaine, inégal comme les volontés, conséquemment hiérarchique" (*Légit.*, p. 217). C'est l'orgueil révolutionnaire qui a défiguré la notion de Liberté car le libéralisme n'est pas la doctrine de la liberté.

Cette dernière suppose choix et réflexion. "Triste contrefaçon de notre liberté, elle devait en effet se produire sous le nom de Libéralisme. Cette méprise sur la liberté, ouvrant un si large cours à l'orgueil a versé sur la terre l'erreur, le paupérisme et l'immoralité" (*Légit.*, p. 210). La vraie liberté est la faculté de faire le bien alors qu'on a la possibilité de faire le mal. Elle suppose aussi la connaissance de la vérité. "Que la vérité s'obscurcisse, et la liberté disparaît" (*Infail.*, p. 19).

Le second dogme révolutionnaire, celui de l'égalité, est rigoureusement exécuté par Blanc de Saint-Bonnet. "L'égalité est la loi des brutes, le mérite est la loi de l'homme" (*R.F.*, p. 136). "On appelle barbares les peuples qui n'ont pas de moyens pour reconnaître le mérite, pas de lois pour soutenir la justice, pas de respect pour maintenir la distinction, de telle sorte que les individualités se trouvent toutes refoulées par l'orgueil sous un nivellement mortel. Où la force prime tout droit, il y a barbarie, où le droit prime la force, il y a civilisation" (*Légit.*, p. 654). Blanc de Saint-Bonnet définit ainsi le mérite : "d'une part, le fruit de notre liberté, et, de l'autre, le secret de notre dignité. Le mérite : voilà bien le fils légitime de cette liberté, noble pouvoir de s'élever dans une échelle qui pénètre vers l'Infini !" (*Légit.*, p. 180) Et que l'on n'objecte pas que l'Évangile a proclamé l'égalité des hommes. "Vous répétez que l'Évangile a proclamé l'égalité des hommes : et c'est faux ; il a proclamé l'égalité du mérite, autrement dit l'équité. L'égalité n'est qu'un faux nom de la justice. L'Évangile savait si bien l'inégalité qui résulte de notre liberté, qu'il institua la Charité pour ce monde, et la Réversibilité pour l'autre" (*R.F.*, p. 136). Le mérite est ainsi la base nécessaire de toute saine hiérarchie sociale. Une élite va peu à peu se dégager. "Tout bourgeois n'est qu'un homme du peuple qui a économisé ; tout noble n'est qu'un bourgeois qui s'est honoré. Oui, tout s'élève par la vertu, et tout retombe par le vice" (*R.F.*, p. 306). En effet, "le bien-être est le piège qui attend les familles au sortir du peuple, et les y fait presque toutes retomber. De même, l'honneur est l'épreuve qui les attend au sortir de la bourgeoisie, pour entrer dans la noblesse. On ne s'élève que saintement" (*R.F.*, p. 324). C'est la Société qui favorise l'acquisition du capital et de

l'honneur (*Légit.*, p. 398). Deux voies s'offrent encore : soit l'orientation vers l'activité temporelle, soit l'orientation vers l'activité spirituelle. "Le Clergé est la première et la plus noble aristocratie d'un peuple : c'est son aristocratie spirituelle. C'est celle d'où découlent les autres" (*R.F.*, p.330). C'est du degré plus ou moins élevé de perfection du clergé que dépendra le niveau moral de la société. "Le Clergé simplement honnête ne laissera que des impies. Le Clergé vertueux produira des honnêtes gens. Le clergé saint produira des cœurs vertueux : Jésus-Christ seul produit des saints. Logique terrible, mais c'est ainsi" (*R.F.*, p. 352). Contrairement à l'utopie révolutionnaire, "il n'existe pas plus de peuple sans aristocratie que de corps animé sans tête. Un peuple ne commence à venir au monde que quand il a la force de donner naissance à une aristocratie" (*R.F.*, p. 296). L'aristocratie n'est donc pas une caste fermée et Blanc de Saint-Bonnet souligne que l'aristocratie "chez un peuple, se compose d'abord de tous les honnêtes gens, et de tous ceux qui créent un capital véritable. Il y a de l'aristocratie au beau milieu du peuple, et du peuple jusque dans les classes élevées. Jouer, dévorer son or et son temps, déraisonner et ne rien faire, c'est imiter l'ouvrier qui se mange et se dirige sur l'hôpital" (*Infail.*, p. 414, note 1).

Quelle est pour Blanc de Saint-Bonnet la meilleure forme de gouvernement ? "La nature du véritable gouvernement serait précisément de n'être au fond ni monarchique, ni aristocratique, ni démocratique, mais en quelque sorte nomocratique" (*R.F.*, p. 401). "Absolument parlant, le Pouvoir n'est pas une *monarchie*, puisqu'un homme n'a pas le droit de donner sa loi à l'homme ; ni une *démocratie*, puisque tous, à plus forte raison, ne peuvent posséder ce droit ; ni même une *théocratie*, puisque Dieu place ailleurs sur la terre son gouvernement personnel. Le Pouvoir est le dépositaire légitime de la Loi, laquelle est à la fois, en politique, l'expression des coutumes et de la vérité" (*R.F.*, p. 402). "Régner est le fait de la bonté, et gouverner est le fait de la fermeté. C'est pourquoi on ne peut régner sans gouverner, ni gouverner sans régner" (*R.F.*, p. 395). Or la république est "une diffusion et souvent une dissolution de l'autorité, comme la Royauté en est la constitution et la

concentration légale" (*R.F.*, p. 397). Il faut donc "que les nobles familles viennent allumer le flambeau de l'honneur, des mœurs et de la Foi, à la famille noble par excellence, à la Famille Royale. Quand celle-ci l'éteint, la nuit redescend chez les hommes (...) Toujours la Société part d'en haut ; ce qui revient du bas est sa ruine" (*R.F.*, p. 399). Pour que le gouvernement fonctionne parfaitement, il faut aussi que le souverain vive en bonne harmonie avec le Souverain Pontife car "pour décider si le Pouvoir est légitime, ou conforme à la justice et à la raison souveraine, ne faut-il pas une Autorité infaillible, indépendante à la fois du Pouvoir et de la Société" (*R.F.*, p. 414) et, dans une phrase lapidaire, Blanc de Saint-Bonnet résume : "point de liberté sans la Société ; point de Société sans la loi ; point de loi sans le Pouvoir ; point de Pouvoir sans légitimité ; point de légitimité sans Infaillibilité" (*R.F.*, p. 414). Et comment définir l'infailibilité ? "L'Infaillibilité est l'anneau par lequel l'humanité est suspendue à l'Infini" (*R.F.*, p. 414).

Ce sont souvent de pathétiques adjurations que lance Blanc de Saint-Bonnet à ses contemporains. En voici une, empruntée au livre sur *l'Infaillibilité*. "Si les hommes veulent conserver, je ne dis pas une religion qui les a aimés, comme du reste les aime son divin Fondateur, mais une Civilisation qui abrite un sol encore tout émaillé de vertus, de mérites et d'héroïsmes privés, une Société qui leur est chère, qui fait leur bonheur et leur gloire, je les conjure de combattre la Révolution" (*Infail.*, p. 503). Mais, en dépit des événements, en particulier de la défaite de 1870, Blanc de Saint-Bonnet reste confiant car "Dieu n'a pas remis encore à d'autres peuples la mission dont il a honoré la France... Quand la mesure du repentir et des prières sera pleine, Dieu sans doute daignera prendre en mains nos affaires" (*Légit.*, p. 703). L'optimisme de Blanc de Saint-Bonnet est tout simplement l'optimisme chrétien : "Moi, j'attends le triomphe de Dieu ; je crois à la réussite de la création" (*U.S.I.*, p. XIV).

Au terme de cette présentation, nous sommes bien consciente de n'avoir fait qu'effleurer le sujet tant la pensée de Blanc de Saint-Bonnet est riche et puissante. Nous avons voulu donner la

parole au penseur, car peu de bibliothèques publiques possèdent tous ses ouvrages. Puisse la célébration du bicentenaire de la Révolution française avoir au moins ce côté positif de redonner vie et voix à des penseurs dont le crime a été de ne pas s'associer au concert de louanges officielles.

Chapitre XIII

Jacques Marlaud

TOCQUEVILLE, GOBINEAU, RENAN : TROIS MAÎTRES FRAN- ÇAIS DE L'ARISTOCRATISME POST-RÉVOLUTIONNAIRE.

Le dépassement aristocratique de la contre-révolution

Pour faire entrer Tocqueville, Gobineau et Renan dans la "caste" des auteurs contre-révolutionnaires, il faudra sans doute élargir l'acception du terme tel qu'il est généralement employé par les contempteurs absolus de l'événement révolutionnaire, issus le plus souvent de la droite catholique et légitimiste (donc anti-républicaine). Ceci présente toutefois un risque de dilution du concept qui, ainsi agrandi, pourrait admettre trop de connotations différentes dans son incertaine définition, depuis le rejet légitimiste le plus intraitable (rare de nos jours), jusqu'aux tergiversations des anciens marxistes reconvertis à la morale bourgeoise qui, comme François Furet, reprennent à leur compte les "acquis" de 89, tout en estimant que si c'était à refaire il faudrait procéder d'une autre façon.

D'un autre côté, sans renoncer aux apports contre-révolutionnaires classiques (Burke, Maistre, Bonald...) on peut s'interroger sur l'utilité de limiter la critique contre-révolutionnaire à la problématique qui était la leur, car les questions concernant l'ancien régime politique, et les causes immédiates de sa chute (qu'elle soit attribuée à un complot politique, à une conspiration philo-

sophique ou, plus naïvement, au châtimeut divin de l'orgueil ou de la corruption), loin d'épuiser le sujet, soulèvent d'autres questions sur les "tendances lourdes" qui ont autorisé ce qui n'était au fond qu'une guerre civile de plus, à devenir le symbole persistant et répété, à travers les divers conflits civils que l'Europe a connu depuis lors, d'une mutation profonde des mentalités. Tocqueville, Gobineau et Renan abhorraient instinctivement l'anarchie sanglante des affrontements civils et inter-européens dont leur siècle, qui prolongeait la phase d'histoire entamée en 1789, n'était pas avare. Mais ils n'ont pas limité leur évaluation des événements à une critique traditionaliste obnubilée par la querelle des légitimités, ni à une critique d'essence bourgeoise obnubilée par les questions de sécurité. Étant tous trois de la race stoïque de ceux qui assument le destin pour mieux le maîtriser, ils ont vite compris que les bruits des canons et des barricades qui hérissaient l'Europe détournaient l'attention d'une évolution pernicieuse, beaucoup plus lente et silencieuse, au moins aussi ancienne que l'histoire de France (beaucoup plus vieille pour Gobineau) et dont l'avènement des régimes modernes n'est qu'un aboutissement. Il s'agit de l'irrésistible ascension de l'esprit individualiste et égalitaire qui a sapé — plus, d'ailleurs, par l'indifférence que par l'hostilité qu'elles suscitaient — les fonctions aristocratiques encadrant une société organique, hiérarchisée, fondée à la fois sur le primat des responsabilités politiques et militaires, et sur celui de l'intelligence.

La science et les arts (la poésie, aimait à dire Tocqueville), s'élèvent toujours dans les sociétés aristocratiques car ils ont pour objet une haute idée de l'homme. Nietzsche réfléchissait à cela, de son côté, au même moment que Renan. Le regard qui s'abaisse, en revanche, et ne trouve à contempler chez les élites, haut placées mais mal élevées des sociétés égalitaires, que poursuite effrénée de misérables objectifs utilitaires, quelle que soit la parure de vanité dont on orne ce "business", ne donnera que de piètres produits. Parallèlement, le désintéret pour les affaires de la guerre et de l'État au centre des préoccupations aristocratiques prépare les défaites subies aux mains des ennemis extérieurs et aux mains de cet ennemi intérieur de

toute indépendance qu'est l'omnipotence d'un État tentaculaire ne devant sa force qu'à l'addition de toutes les faiblesses des citoyens (si l'on peut encore les appeler ainsi).

Tocqueville et les vices de l'égalité

Le déclin des qualités intellectuelles, militaires et politiques — Tocqueville, Renan et Gobineau concordent là-dessus — le nivellement simultané des goûts et des fonctions caractérisent la société moderne et la tentation totalitaire à laquelle elle n'a pas la force de résister. Tocqueville est le premier critique véritable du totalitarisme contemporain. Les anti-modernes Daniel Bell et Claude Polin, entre autres, ne font que reprendre "l'avertissement solennel" qu'il nous a légué à travers son œuvre.

En voici quelques conclusions significatives :

"Dans les sociétés démocratiques, où les hommes sont tous très petits et fort semblables, chacun, en s'envisageant soi-même, voit à l'instant tous les autres. (...)

Ainsi donc l'égalité, en s'établissant sur la terre, tarit la plupart des sources anciennes de la poésie. (...)

On ne saurait rien concevoir de si petit, de si terne, de si rempli de misérables intérêts, de si antipoétique, en un mot, que la vie d'un homme aux États-Unis. (...)

Cette même égalité qui permet à chaque citoyens de concevoir de vastes espérances rend tous les citoyens individuellement faibles. Elle limite de tous côtés leurs forces, en même temps qu'elle permet à leurs désirs de s'étendre. (...)

Ils ont détruit les privilèges gênants de quelques-uns de leurs semblables ; ils rencontrent la concurrence de tous. La borne a changé de forme plutôt que de place. (...) Cette opposition constante qui règne entre les instincts que fait naître l'égalité et les moyens qu'elle fournit pour les satisfaire tourmente et fatigue les âmes. (...) Les hommes ne fonderont jamais une égalité qui leur suffise. Un peuple a beau faire des efforts, il ne parviendra pas à rendre les conditions parfaitement égales dans son sein ; et s'il avait le malheur d'arriver à ce nivellement absolu et complet, il resterait encore l'inégalité des

intelligences, qui, venant directement de Dieu, échappera toujours aux lois. (...)

Quand l'inégalité est la loi commune d'une société, les plus fortes inégalités ne frappent point l'œil ; quand tout est à peu près de niveau, les moindres le blessent. C'est pour cela que le désir de l'égalité devient toujours plus insatiable à mesure que l'égalité est plus grande."²

Ces accusations accablantes sont à prendre d'autant plus au sérieux qu'elles ne proviennent pas d'un anti-américaniste "primaire" et mal informé.

Lorsque Alexis de Tocqueville débarque à New-York le 11 mai 1831 avec son ami et collègue magistrat Gustave de Beaumont, il est plein de bons sentiments à l'égard de la jeune démocratie dont il a pour mission d'étudier le système pénitentiaire. Pendant les neuf mois que dura son séjour il parcourut le pays de long en large, non pas dans le but de recueillir de simples impressions de voyage mais "dans l'intention d'examiner en détail et aussi scientifiquement que possible tous les ressorts de cette vaste société américaine dont chacun parle et que personne ne connaît."³ Ces réflexions ponctuent une étude rigoureuse des institutions, des mœurs, des caractères, de la morale et de la religion américaines qui fera autorité, et vaudra à son auteur un siège à l'Académie, lorsqu'elle paraîtra en deux volumes en 1835 et 1840. Il faut aussi préciser que le jeune homme (il n'a que trente ans lorsque le premier volume est achevé) éprouve un enthousiasme naïf pour l'expérience américaine inouïe par l'ampleur et l'audace de sa liberté institutionnelle, dont il rapporte avec la démarche scrupuleuse qui est la sienne, toutes les qualités qu'il peut lui découvrir, en même temps que ses défauts.

Le bilan est négatif, mais il l'est surtout en tant qu'avertissement pour l'avenir des démocraties qui se risqueraient à imiter le modèle américain. Car ce modèle, estime-t-il, ne peut prospérer qu'en bénéficiant de conditions spécifiques d'insularité, d'éloignement du politique, comme un radeau profitant d'une accalmie sur l'océan agité de l'histoire, parce qu'il n'a pas d'ennemi :

"La démocratie me paraît bien plus propre à diriger une

société paisible, ou à faire au besoin un subit et vigoureux effort, qu'à braver pendant longtemps les grands orages de la vie politique des peuples. (...)

Cette faiblesse relative des républiques démocratiques, en temps de crise, est peut-être le plus grand obstacle qui s'oppose à ce qu'une pareille république se fonde en Europe. Pour que la république démocratique subsistât sans peine chez un peuple européen, il faudrait qu'elle s'établît en même temps chez tous les autres.¹⁴

Les prophètes de la fin du politique verront là une justification de leurs positions, mais Tocqueville, pas plus que Hobbes, Machiavel et Plutarque — qu'il avait lus — avant lui, pas plus qu'aujourd'hui un Carl Schmitt ou un Julien Freund, ne croyait à cette éventualité. Pour en finir avec le politique, il faudrait éliminer l'Ennemi au sens métaphysique du terme, la possibilité même de rivalités géopolitiques sur terre. Or, en menant une telle guerre sainte nous ne manquerions pas de nous faire d'implacables ennemis de nous-mêmes, car ce sont les hommes concrets, historiques, que l'on nous demande de supprimer au nom de l'abstraction "Homme". C'est précisément cet humanisme de pacotille, avec son "idée du progrès et de la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine", ce pauvre ersatz des valeurs plus viriles des anciens âges, que récuse Tocqueville, car "quand le doute eut dépeuplé le ciel, et que les progrès de l'égalité eurent réduit chaque homme à des proportions mieux connues et plus petites", ayant "perdu de vue les héros et les dieux" ils en furent réduits à se contempler les uns les autres et à diviniser le piètre spectacle de leur médiocrité.⁵

L'égalité, par laquelle Tocqueville entend l'égalisation universelle des conditions, des pouvoirs, des avoirs, des goûts et des désirs est l'ennemi absolu. Il n'a pas de mots assez durs pour la décrire : c'est l'état le plus bas, le plus dépendant, le plus soumis dans lequel peuvent tomber les humains.

"Ce que je reproche à l'égalité, écrit-il, ce n'est pas d'entraîner les hommes à la poursuite des jouissances défendues ; c'est de les absorber entièrement dans la recherche des jouissances permises. Ainsi il pourrait bien s'établir dans le monde une

sorte de matérialisme honnête qui ne corromprait pas les âmes, mais qui les amollirait et finirait par détendre sans bruit tous leurs ressorts. (...)

J'avoue que je redoute bien moins, pour les sociétés démocratiques, l'audace que la médiocrité des désirs ; ce qui me semble le plus à craindre, c'est que, au milieu des petites occupations incessantes de la vie privée, l'ambition ne perde son élan et sa grandeur ; que les passions humaines ne s'y apaisent et ne s'y abaissent en même temps, de sorte que chaque jour l'allure du corps social devienne plus tranquille et moins haute.

Je pense donc que les chefs de ces sociétés nouvelles auraient tort de vouloir y endormir les citoyens dans un bonheur trop uni et trop paisible, et qu'il est bon qu'ils leur donnent quelquefois de difficiles et de périlleuses affaires, afin d'y élever l'ambition et de lui ouvrir un théâtre (...)

Loin donc de croire qu'il faille recommander à nos contemporains l'humilité, je voudrais qu'on s'efforçât de leur donner une idée plus vaste d'eux-mêmes et de leur espèce ; l'humilité ne leur est point saine ; ce qui leur manque le plus, à mon avis, c'est de l'orgueil. Je cèderais volontiers plusieurs de nos petites vertus pour ce vice."⁶

La liberté à laquelle ce Viking attardé voue un culte démodé ne saurait, sans lui faire une immense injustice, être confondue avec une quelconque demande de "libération" (qui ne serait qu'avoué d'impuissance et désir d'égalité propre à l'esclave). Elle est affirmation, aspiration à "relever les âmes" à commencer par la sienne propre, "à redonner aux hommes ce goût de l'avenir qui n'est plus inspiré par la religion et l'état social" en enseignant "chaque jour pratiquement aux citoyens que la richesse, la renommée, le pouvoir sont les prix du travail ; que les grands succès se trouvent placés au bout des longs désirs, et qu'on n'obtient rien de plus fécond en merveilles que l'art d'être libre ; mais il n'y a rien de plus dur que l'art d'être libre"⁷

La liberté n'est pas un droit qu'il s'agit de clamer fort pour obtenir. Elle n'est pas une simple abstraction de fronton ou de médaille, et elle ne saurait se réduire, dans la langue réaliste de Tocqueville, à l'envolée lyrique d'un Lamartine ou d'un Victor

Hugo. Elle n'est pas non plus une possession qu'un tyran peut venir nous arracher quand bon lui semble, car s'il nous reste la vie et la fierté, nous inventerons, comme l'"anarque" de Ernst Jünger (personnage qui correspond tout à fait à l'homme libre de Tocqueville), mille façons de rester nous-mêmes "sous d'autres lois" dussent-elles être confinées à notre sphère intime.

La liberté est un "art" difficile, une vertu spécifique (au sens où Machiavel et Plutarque entendaient ce mot) qui ne doit qu'à sa propre force son existence et son extension. La tyrannie, quelle que soit sa forme, ne peut l'emporter en fin de compte que là où les hommes renoncent à assumer eux-mêmes leur destin parce qu'ils ont placé dans leur échelle de valeurs, devant l'art d'être libre, d'autres priorités : la sécurité, l'égalité, l'individualisme, la foi, etc.

L'histoire de France, contée par Tocqueville dans l'*Ancien régime et la Révolution*, est jalonnée de renoncements progressifs aux pouvoirs de décision dont disposaient nos ancêtres dans les domaines les concernant directement tels que le gouvernement provincial et municipal, l'administration de la justice, la police, l'exercice des arts et des professions, la pratique des cultes locaux, etc.

Les libéraux contemporains tirent généralement parti de cette magistrale exposition du "mal français" remise à jour récemment par Alain Peyrefitte pour faire d'une pierre deux — ou même trois — coups en accusant d'abord le vice centralisateur des monarques, puis celui des Jacobins et enfin celui des socialismes d'être la cause de notre déchéance. Mais ils prennent bien soin de contourner la thèse, plus gênante de leur point de vue, pourtant au centre de la pensée Tocquevillienne, selon laquelle les idées modernes auxquelles participe le libéralisme démocratique concourent, de par leur égalitarisme foncier, à la démission générale des esprits. Le libéralisme fait ainsi le lit du totalitarisme appelé par Tocqueville "la tyrannie de la majorité" et décrit en ces termes :

"Je ne connais pas de pays où il règne, en général, moins d'indépendance d'esprit et de véritable liberté de discussion qu'en Amérique (...) En Amérique, la majorité trace un cercle formidable autour de la pensée. Au dedans de ces limites, l'écri-

vain est libre ; mais malheur à lui s'il ose en sortir (...) Aucun écrivain, quelle que soit sa renommée, ne peut échapper à cette obligation d'encenser ses concitoyens. La majorité vit donc dans une perpétuelle adoration d'elle-même..."⁸

Cent cinquante ans après, le dissident soviétique Alexandre Zinoviev abonde dans le même sens (je cite de mémoire) :

"Je viens d'une culture où l'on ne peut rien dire et me retrouve dans une autre où l'on peut tout dire mais où ça ne sert à rien."

Ceux qui disent son fait à la société au lieu de se fondre dans la démagogie ambiante, devraient-ils attendre d'elle un autre traitement que ce va-et-vient entre la censure et l'incompréhension ?

Gobineau ou l'extrême pessimisme aristocratique

Qu'est-ce qui peut réunir Tocqueville, Gobineau et Renan ? Qu'est-ce qui fait qu'on peut sans hésiter les ranger, malgré leurs sensibilités, leurs fonctions et leurs intérêts si divers, dans la même catégorie des grands auteurs critiques post-révolutionnaires dans laquelle on pourrait d'ailleurs inclure aussi Taine et Michelet ? D'abord le fait qu'ils ont vécu à la même époque, qu'ils ont traversé (partiellement en ce qui concerne Tocqueville, décédé en 1859) les mêmes vicissitudes politiques. Le jeune Renan, plongé dans l'étude des langues et des cultures du Moyen-Orient, n'a pas eu le temps de bien connaître personnellement Tocqueville, mais il a lu ses ouvrages et partage ses points de vue. Gobineau connaissait l'un et l'autre. Tocqueville prit ce dernier comme secrétaire lors de son bref séjour au ministère des affaires étrangères sous la présidence de Louis-Napoléon Bonaparte en 1849. En 1855, Renan félicite Gobineau pour l'originalité et la vigueur de son *Essai sur l'inégalité des races humaines* tout en lui prédisant que l'ouvrage serait mal compris en France. Entre 1855, date de la publication de l'*Essai* et 1859, année de la mort de Tocqueville, les deux auteurs échangent une correspondance dans laquelle apparaît clairement leur divergence de caractère et la convergence de

leurs idées principales.⁹

En 1865, c'est chez Gobineau, diplomate à Athènes, que s'arrête Renan, sur le point de rédiger sa fameuse Prière sur l'Acropole qui sera publiée onze ans après.

Mais au-delà de ces rapprochements de circonstances, et malgré les différences d'humeur et de caractère évidentes entre les trois auteurs, ils fraternisent dans la même défiance à l'endroit des événements politiques français et européens depuis la Révolution de 1789, défiance qui portera beaucoup plus sur les idéaux et doctrines accompagnant les événements que sur les faits historiques eux-mêmes. Défiance, aussi et surtout, qui leur est inspirée par le même fonds d'instincts, d'attitudes, d'idées aristocratiques auquel puisent tous trois.

Arthur de Gobineau n'a pas du tout le même caractère et, par conséquent, la même approche des événements historiques que Tocqueville. Autant celui-ci était ouvert, confiant, patient et méticuleux, toujours disposé à faire la part belle aux vues opposées aux siennes avant, éventuellement, de les démolir, autant le premier restait inexpugnablement campé sur ses positions initiales, d'où il repoussait avec un superbe mépris ceux qui se seraient risqués à les examiner de plus près, à en questionner les sources et les conclusions qui, vu le soin superficiel qu'il y apportait, prêtaient éminemment à controverse. Comme l'ont montré Jean Gaulmier et ses collègues des études gobiniennes, Gobineau ne fut ni un historien, ni un philosophe, ni un ethnologue sérieux, ni même un auteur littéraire de grand talent, en dépit des prétentions qu'il avait dans ces divers domaines, et des ouvrages qu'il y a commis. Alors que lui reste-t-il ? La force du polémiste impavide, la prodigieuse ténacité, l'obsession magnifique de l'homme qui naît avec une idée fixe : celle de l'irréremédiable décadence vers laquelle s'avancent ensemble tous les peuples du monde et en particulier les plus civilisés. Ce n'est peut-être pas grand chose, mais c'était assez pour susciter à l'écrivain de nombreux ennemis et quelques fervents admirateurs.

Gobineau n'est pas le raciste absolu que ses détracteurs, qui, souvent, n'ont pas pris la peine de le lire, ont vu en lui, puisqu'il

constate que la civilisation n'apparaît qu'avec les races quaternaires, déjà mélangées entre elles¹⁰ mais il ajoute, d'une part, qu'au-delà d'un certain seuil ces métissages sont délétères aux caractères spécifiques des différents rameaux de l'humanité, d'autre part qu'ils sont inévitables, comme nous l'enseigne l'expérience historique.

L'auteur de *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* est donc un pessimiste avoué, quoique son pessimisme ne doive pas être confondu avec le fatalisme ou la prostration. Dans son roman le plus connu, *Les Pléiades*, il fait répondre à l'un de ses personnages qui contredisait un ami lui affirmant que "le monde est pervers" :

"Vous avez tort, il est surtout inconsistant. Il prend tout par les petits côtés, il n'a que de petits sentiments, une petite morale, une petite indignation, de petites règles, de petits principes. Si l'on veut vivre avec lui et pour lui il faut se transformer à son image : si l'on ne veut pas, eh bien ! qu'on passe à côté. Alors laissons-le rire ou pleurer, applaudir ou se fâcher, et marchons droit à ce que nous voulons, avec Dieu et notre conscience !"¹¹

Passer à côté, passer outre le rétrécissement du monde, ou bien se laisser enfermer dans son espace restreignant, se prendre à son petit jeu, mais, dans les deux cas vivre joyeusement, énergiquement sa propre vie, c'est aussi l'alternative posée par le Zarathustra de Nietzsche à peu près au même moment. L'un et l'autre choisirent, comme on sait, la première voie et jetèrent sur le monde un regard rayonnant de mépris.

Si la dégénérescence biologique et psychique des peuples est inévitable selon Gobineau, quelques heureux élus peuvent y échapper individuellement jusqu'à un certain point : ce sont les pléiades composées par les rares rejetons des anciennes races de dieux, de princes et de héros qui, par quelque miracle, portent témoignage de ce que furent les temps plus brillants dont nous entretennent les légendes. Loin d'eux la pensée de réformer, d'améliorer le monde, ou d'une domination quelconque. Ils ne maîtrisent la vie qu'en se cherchant eux-mêmes comme le recommandent Héraclite et les Stoïciens.

Tocqueville se défiait de tous les pouvoirs à cause des compor-

tements serviles, des renoncements à la liberté intérieure qu'ils impliquent. Gobineau pousse encore plus loin la figure de l'anarque en déclarant que la notion de patrie n'est qu'une "fiction tyrannique"¹² qui, au même titre que beaucoup d'autres, permet à des chefs de bandes (ou de partis) d'enrégimenter toute une population pour assouvir leur soif de domination.

En fait, ce n'était pas la patrie réelle, organique et historique, qui éveillait la méfiance de Gobineau mais la patrie abstraite et démagogique qui peut selon les moments s'appeler nation, république, empire, voire socialisme, la patrie-slogan brandie pour flatter, mobiliser les foules et les conduire docilement vers ces grandes fêtes macabres que sont les guerres civiles nationales et internationales.

En politique, Gobineau était conservateur et traditionaliste "Aucun gouvernement, estime-t-il, n'est aimable ni digne d'être aimé de ceux qu'il mène."¹³ Seuls trouvent grâce à ses yeux ceux qui, par l'effet d'une longue tradition pariagée, réussissent à susciter un climat de confiance et de respect mutuel entre un peuple et son institution souveraine.¹⁴ Sa position est, à cet égard, très proche de celle de Tocqueville, à ceci près qu'il voyait en la monarchie "la seule forme de gouvernement rationnelle" :

"Un peuple, écrit-il, a toujours besoin d'un homme qui prenne sa volonté, la résume, l'explique, et le mène où il doit aller. Si l'homme se trompe, le peuple résiste, et se lève ensuite pour suivre celui qui ne se trompe pas. C'est la marque évidente de la nécessité d'un échange constant entre la volonté collective et la volonté individuelle. Pour qu'il y ait une résultat positif, il faut que ces deux volontés s'unissent ; séparées, elles sont infécondes. De là vient que la monarchie est la seule forme de gouvernement rationnelle."¹⁵

Gobineau ne s'est pas intéressé à l'importante question du lien entre légitimité et représentativité qui a tant préoccupé, entre autres, Montesquieu, Rousseau et Tocqueville. C'est dans sa polémique avec la modernité que l'on trouve de judicieuses observations. Bon nombre d'entre elles sont concentrées dans un petit ouvrage posthume introuvable aujourd'hui, intitulé "*Ce qui est arrivé à la France en 1870.*"

De retour du Brésil où il était ministre de France, Gobineau, maire d'un village de l'Oise, vient d'être élu conseiller général lorsque la guerre éclate en juillet 1870. Il assume des responsabilités locales et notamment, celle d'une unité de la garde mobile, milice territoriale levée par la République. Malgré le mépris qu'on lui connaît pour le peuple et la politique, sa correspondance et des témoignages divers attestent qu'il s'est acquitté de ses devoirs avec courage et conviction. Vers le printemps de 1871, il rentre à Paris au moment où se produit l'insurrection de la Commune. C'est donc du cœur de la tourmente qu'il nous transmet ses impressions aussi violentes que désabusées sur l'état minable de la France qui, en quatre-vingts ans, avait subi trois révolutions, trois insurrections majeures suivies de répressions féroces, de multiples soulèvements locaux, trois coups d'État et trois invasions de son territoire par des armées étrangères.

Gobineau commence par déblayer l'amoncellement d'excuses faciles, de fausses justifications colportées par les journalistes bien-pensants et reprises par les démagogues de bistrot pour ménager la susceptibilité nationale. Bien entendu, les malheurs de la France sont directement causés par l'impérialisme prussien, et il dit son fait à celui-ci, mais, ajoute-t-il :

“Il est clair que ce ne sont pas les combinaisons de quelques Prussiens de mérite qui peuvent avoir amené les choses à ce point (...) Pour qu'un pays se décompose de la sorte, il faut que le mal le travaille et le perfore de l'intérieur ; les blessures infligées par l'assaillant extérieur produisent des entailles, mais non jamais cette liquéfaction purulente de la moëlle et du sang.”¹⁶

Sur la scène internationale, la France se croyait forte et aguerrie ; elle pensait pouvoir faire cavalier seul et faire la leçon à ses voisins du haut de sa présomption nationale alors qu'en vérité, elle n'avait jamais été aussi faible et peu préparée. Elle coqueriquait donc de plus belle :

“On se résolut, pour couvrir cette situation, d'avoir recours aux deux grands moyens qu'une grande civilisation fournit pour masquer la vérité : parler et écrire (...) On se fit un devoir, on

se fit un mérite, on se créa une supériorité de rodomontades, de hâbleries, d'inventions de toute espèce."¹⁷

Et l'une des racines de notre mal français, naît précisément de notre grande faculté à enrober les difficultés de mielleux mensonges au lieu de les affronter, comme d'autres peuples, en silence, mais avec les efforts qu'il faut :

"Toutes les questions se résolvent par un mot ; s'il est sonore, tant mieux ; il faut surtout qu'il soit unique ; l'esprit s'en imprègne, la conviction s'en empare et le cristallise ; il y a tout de suite, au moyen d'un imbécile, un fanatique de formé. La recette est d'une extrême facilité : "L'État souffre... que lui faut-il ? La république. Qui l'a perdu ? La trahison. Quels sont les traîtres ? Les riches. Sur cette excellente base on amoncelle pêle-mêle la fraternité universelle, la solidarité, le droit au travail, la jouissance pour tout le monde, la liberté de la femme, la liberté de l'enfant, la liberté du travailleur ; la science libre, l'État libre, l'Église libre, la mère libre, la fille libre, la boulangerie, la boucherie, les théâtres libres... Pourvu que le mot "libre" ou le substantif "liberté" sonnent dans la conjonction des syllabes, tout est pour le mieux."¹⁸

Les auteurs d'un récent ouvrage sur la "soft-idéologie", mettant en cause le vide politique et la phraséologie pompeuse qui le recouvre, ne s'expriment pas autrement que Gobineau.¹⁹

Au cœur de toute cette verbosité, aussi bruyante que creuse, les "prétendus principes de 89" :

"Non, il ne faut pas croire à ces principes, lance-t-il ; ce sont là les illusions dont il était question tout à l'heure ; La révolution n'a inventé ni une politique, ni une législation, ni une administration, ni quoi que ce soit ; elle a seulement développé tout ce qui se faisait avant elle, elle a été un des fruits de l'arbre planté par les rois ; soit qu'on s'arrête à ce qu'elle a eu de mal, soit qu'on insiste sur ce qu'elle a eu de bon, l'originalité lui manque absolument. Elle a continué et non créé l'œuvre à laquelle on voudrait attacher son nom et il faut, au contraire, pour être vrai et juste, ne pas trop l'accuser uniquement du mal qu'elle a fait, ce qui entraîne naturellement pour corollaire qu'il ne faut pas la louer d'un bien qu'elle n'a ni imaginé la première ni, en définitive, réussi à produire. A tous les points de vue essentiels

qui viennent d'être examinés, la Révolution n'a pas été autre chose qu'un développement pur et simple."²⁰

Gobineau rejoint ici Tocqueville, Taine, Michelet et Renan. Il préfigure Alain Peyrefitte qui, en 1976, ne fera que reprendre ces vieilles doléances.²¹ Le mal français, il y a plus de cent cinquante ans qu'on nous le serine sans rien faire de sérieux à ce sujet ; c'est bien l'étatisme centralisateur :

"Tel a voulu un roi et rien de plus, dit Gobineau ; tel autre un roi et deux chambres ; celui-ci deux chambres et un président ; celui-là une seule chambre et des comités ; quelques-uns préféreraient un dictateur soutenu par une armée d'ouvriers affranchis du travail. Ce sont là des différences de formes, différences très graves assurément dans la pratique de l'administration et de la conduite des intérêts ; mais ce ne sont pas des différences essentielles, puisque toutes ces combinaisons admettent également le point capital d'où dérivent entre elles un grand nombre de points d'accord ; absolutisme de l'État, anéantissement des droits provinciaux, communaux, individuels ; niveau d'égalité passé partout et anéantissement de la possibilité même des résistances et, comme conséquence nécessaire, une grande capitale absorbant, concentrant toute la volonté, ordonnant tout, opérant tout, et en dehors de laquelle rien n'a le droit d'être".²²

Et pourquoi y porterait-on remède, puisque nous l'aimons tant le charme rétro de notre déclin. Gobineau ne prescrit rien, il constate que nous n'avons pas, nous n'avons plus ce qu'il faut pour reprendre "du poil de la bête" :

"On trouve charmant d'être des Français de la décadence. Il s'est créé toute une littérature sur cette théorie (...) la littérature est devenue ce que l'on a vu tout à l'heure, une petite fabrication de petits livres pestilentiels associée à une petite efflorescence journalière de gazettes à l'eau de rose empoisonnée (...) devant l'affluence inouïe des étrangers venus de tous les coins du ciel (dans notre capitale), les indigènes sont à peine en majorité" (Le Pen n'a rien inventé !) (...) quand cette ville (Paris), qualifiée pompeusement de métropole de l'univers, n'est en réalité que le caravansérail énorme des désœuvrements, des avidités et des bombances de toute l'Europe..."²³

Eh bien, que nous reste-t-il à faire ? Selon Gobineau, nous

n'avons pas le choix : la majorité d'entre nous sommes condamnés à nous laisser emporter par le courant. Seuls quelques "fils de rois" auront la force de se hisser sur la rive d'où ils contempleront ces vieilles eaux usées qui tarissent un peu plus chaque saison.

Il y a bien une troisième possibilité, mais pour y croire, il nous faut laisser la sagesse trop morose de Gobineau, faire provision de quelques illusions créatrices et ramer vigoureusement à contre-courant vers une source perdue, dans la barque de Renan.

Renan ou la guerre des idées

S'il faut le décrire d'une image, je dirai que Ernest Renan, par comparaison avec nos deux autres auteurs, tient du moine-soldat. Il est resté un croyant, même lorsqu'il cessa d'être chrétien au sens orthodoxe du terme. Un hérétique batailleur, qui remporta haut la main, à la différence d'un Maurras par exemple, ses guerres contre les églises établies et leurs dogmes.

A l'âge de 22 ans, en 1845, taraudé par la *libido sciendi*, il renonce à la vocation de prêtre qu'il avait cru être initialement la sienne, estimant que la recherche de la vérité lui était infiniment plus chère que les trois vertus majeures énumérées par Saint Paul : la foi, l'espérance et la charité. Dès lors, il s'adonne avec une passion qui n'aura plus de cesse à la science et à la pédagogie, entamant sa carrière de philologue et d'historien. En 1848, jeune libéral "qui met dans la science et le progrès tous les espoirs de sa génération"²⁴ il s'enflamme avec la révolution, mais sa fièvre retombe avec les journées de juin. La politique, pas plus que la religion, ne sera pour lui une pratique. Toutes deux lui donneront pourtant matière à immense réflexion. Excellent hébraïsant par sa connaissance des textes et du terrain, il est l'un des pères fondateurs, dans le domaine sémitique, de la linguistique et de la mythologie comparée, un peu comme le sera l'un des maîtres de Georges Dumézil, l'Allemand Franz Bopp, dans le domaine indo-européen. C'est Renan qui lança la célèbre phrase "le désert est monothéiste ; sublime dans son

immense uniformité...'²⁵

Au début de l'année 1862, nommé professeur de syriaque, de chaldéen et d'hébreu au Collège de France face à l'opposition de ceux qui voient en lui un "défroqué" — ce qui signifiait pour le parti légitimiste de l'Ordre, si influent sous le second Empire, une personne de moralité douteuse — il voit rapidement ses fonctions suspendues après le tollé soulevé par une innocente petite phrase : "l'homme incomparable que fut Jésus." (Ce qui, entre parenthèses, rappelle, avec toutes les nuances qui s'imposent, certaines scènes qui se sont récemment déroulées entre le cinéma et l'évêché...) L'année suivante il publie *la Vie de Jésus*, ouvrage qui lui donnera un renom international : 100 000 exemplaires seront vendus en quelques mois, et dix traductions sont aussitôt entreprises, mais plus de trois cents réfutations lui seront opposées par des catholiques conservateurs !

Le professeur Renan (il recouvrera son poste après la chute de Napoléon III) commença donc par se faire une notoriété de frondeur, de contestataire, lui qui est perçu aujourd'hui, à juste titre, comme l'un des grands maîtres de la pensée conservatrice française. Mais l'Ordre qui tenta de l'écraser n'avait plus longtemps à vivre. Il s'effondra avec la guerre de 1870 et la Commune. C'est d'ailleurs à partir de cette date que Renan écrivit ses textes les plus engagés du point de vue politique, philosophique et moral.

Comme le souligne Alain de Benoist, la caractéristique essentielle de Renan est son optique "métapoliticienne" consistant à attribuer la cause des grands événements historiques non aux avatars de la "politique politicienne", mais à des évolutions plus profondes qui se déroulent dans le domaine des valeurs, des normes, des idées générales, bref dans la structure mentale des peuples.²⁶ On retrouve cette vision des choses dans ses essais philosophiques et notamment dans *la Réforme intellectuelle et morale*, petit ouvrage écrit à Versailles pendant la Commune (au même moment où Gobineau jetait ses impressions sur le papier entre deux promenades parmi les Communards parisiens qu'il trouvait, d'ailleurs, "pas si féroce qu'on dit"). On trouve dans ce texte une tentative de "réévalua-

tion des valeurs" moins ambitieuse mais aussi vaillante que celle de Nietzsche.

Renan commence par reconnaître qu'un pays divisé sur la question vitale de la légitimité souveraine ne peut affronter une guerre, car au premier échec, cette cause de faiblesse apparaît. La guerre de 1870 est donc "une aberration."²⁷ Quant à la cause de cette faiblesse, c'est elle qui désigne Renan comme un contre-révolutionnaire impénitent :

"La France du moyen âge est une construction germanique, écrit-il, élevée par une aristocratie germanique avec des matériaux gallo-romains. Le travail séculaire de la France a consisté à expulser de son sein tous les éléments déposés par l'invasion germanique, jusqu'à la Révolution, qui a été la dernière convulsion de cet effort (...) en chassant violemment les éléments germaniques et en les remplaçant par une conception philosophique et égalitaire de la société, la France a rejeté du même coup tout ce qu'il y avait en elle d'esprit militaire."²⁸

De nombreux révolutionnaires, on se le rappellera, abondaient dans le même sens, à ceci près qu'ils se félicitaient de l'élimination des aristocrates de souche germanique, tandis que Renan voyait en elle la cause principale du déclin français. Ce n'est pas un caprice esthétique qui pousse ce Breton épris de ses propres origines celtiques, fervent admirateur de la Grèce antique, hébraïsant de métier, à vanter les vertus guerrières des Germains. C'est l'amour de la France et la haine de sa défaite par les Prussiens. Aiguillonné par le choc des récentes catastrophes il mesure la profondeur et l'ancienneté d'un mal dont la Révolution ne fut qu'un avatar, et malheureusement pas le dernier.

La carrière militaire a été abandonnée, écrit-il, et "l'école de Saint-Cyr n'a guère eu que le rebut de la jeunesse (...) Cette noblesse une fois tombée, il est resté un fond indistinct de médiocrité, sans originalité ni hardiesse, une roture ne comprenant ni le privilège de l'esprit ni celui de l'épée."²⁹

Nous retrouvons ici la thèse des vertus guerrières et aristocratiques (ou aristophiles) qui irriguent, élèvent un peuple, lorsqu'elles sont présentes, et qui le laissent littéralement

ber lorsqu'elles tarissent.

“La France, précise-t-il, n'a fait, du reste, que suivre en cela le mouvement général de toutes les nations de l'Europe, la Prusse et la Russie exceptées.”³⁰

On ne peut pas dire que l'histoire récente lui a donné tort. Comme Tocqueville, il attribue l'extraordinaire croissance des États-Unis à leur jeunesse et à leur situation privilégiée, sans contact avec des voisins belliqueux.

Les notions de conquête, de propriété et de garantie ou de protection sont indissociables, estime-t-il :

“Le droit du brave a fondé la propriété ; l'homme d'épée est bien le créateur de toute richesse, puisqu'en défendant ce qu'il a conquis il assure le bien des personnes qui sont groupées sous sa protection.”³¹

C'est aussi la raison pour laquelle une classe possédante qui s'adonne à l'oisiveté et rend peu de services publics tout en ayant un comportement arrogant “ne possèdera pas longtemps.”³² D'où la fragilité des pouvoirs bourgeois, fondés exclusivement sur la possession de richesses matérielles. Ils ne suscitent pas le respect ni la loyauté qui entourent les hiérarchies issues de valeurs guerrières et spirituelles, puisque celles-ci vont ensemble.

Renan doute des capacités des démocraties à faire la guerre “savante”, à la prussienne, qui, selon lui fera un tri entre les nations destinées à gouverner le monde.

“La France s'est trompée, affirme-t-il, sur la forme que peut prendre la conscience d'un peuple. Son suffrage universel est comme un tas de sable, sans cohésion ni rapport fixe entre les atomes. On ne construit pas une maison avec cela ”³³

Car l'édifice France est une œuvre aristocratique. Il repose sur les valeurs intrinsèques (patrie, honneur, devoir) d'une infime minorité “au sein d'une foule qui, abandonnée à elle-même, les laisse tomber.”³⁴ Une dynastie comme celle de l'ancienne France, un sénat comme celui de Rome ou de Venise, des institutions “religieuses, sociales, pédagogiques, gymnastiques” comme celles des Grecs conviennent parfaitement au maintien d'une nation comme la nôtre conquise de haute lutte historique.

“Mais ce qui ne s'est jamais vu, c'est le rêve de nos

démocrates, une maison de sable, une nation sans institutions traditionnelles, sans corps chargé de faire la continuité de la conscience nationale, une nation fondée sur ce déplorable principe qu'une génération n'engage pas la génération suivante, si bien qu'il n'y a nulle chaîne des morts aux vivants, nulle sûreté pour l'avenir. ⁷³⁵

La conscience historique et nationale n'est donc pas une qualité également partagée. En éloignant des affaires du pays la minorité animée par cette ambition supérieure, on affaiblit irrémédiablement la nation. Renan en voit des exemples concrets dans son milieu professionnel, l'Université :

“L'abaissement de toute aristocratie se produisait en d'effrayantes proportions ; la moyenne intellectuelle du public descendait étrangement(...) L'Université, déjà faible, peu éclairée, était systématiquement affaiblie ; les deux seuls bons enseignements qu'elle possédât, celui de l'histoire et celui de la philosophie, furent à peu près supprimés.”⁷³⁶

Mis à part le terme “aristocratie”, qui est passé de mode, ces propos ne diffèrent aucunement de ceux qu'on entend fréquemment de nos jours dans la bouche de nombreux éducateurs. Renan insiste lourdement dans ce sens :

“Dans la lutte qui vient de finir, l'infériorité de la France a été surtout intellectuelle ; ce qui nous a manqué, ce n'est pas le cœur c'est la tête (...) Le manque de foi à la science est le défaut profond de la France...”⁷³⁷

Se souvenant de ses anciens démêlés avec eux, il n'hésite pas à attribuer au catholicisme et au conservatisme étroit, qui, selon lui, font “fleurir le mysticisme transcendant à côté de l'ignorance”⁷³⁸ une part de responsabilité dans cet état de chose.

“Conservons au peuple son éducation religieuse, plaide-t-il, mais qu'on nous laisse libres. La liberté de penser, alliée à la haute culture, loin d'affaiblir un pays, est une condition de l'intelligence (...) Les croyances surnaturelles sont comme un poison qui tue si on le prend à trop haute dose.”⁷³⁹

Il est convaincu que la force, la discipline et la liberté naissent et meurent ensemble. La guerre est pour lui :

“Une des conditions du progrès, le coup de fouet qui

empêche un pays de s'endormir (...) car le but de l'humanité n'est pas de jouir ; acquérir et créer est œuvre de force et de jeunesse : jouir est décrépitude.”⁴⁰

Il n'aime pas l'ancien régime, car il “étouffait la pensée”, mais il déteste tout autant la “démocratie sans idéal” qui entretient un “relâchement” nuisible aux disciplines de l'esprit.⁴¹ Éraflant au passage la “notion exagérée de l'État”⁴² qui fit la ruine de toutes les sociétés antiques, il diagnostique que :

“L'infériorité de la société contemporaine vient de ce que la culture intellectuelle n'y est point entendue comme une chose religieuse, de ce que la poésie, la science, la littérature y sont envisagées comme des arts de luxe, qui ne s'adressent guère qu'aux classes privilégiées de la fortune.”⁴³

L'art des sociétés nobles produisait pour la patrie, le roi, la nation, mais “l'art de nos jours ne produit guère que sur la commande des individus.”⁴⁴

Comment pourrions-nous éventuellement retrouver le grand art d'élever et de cultiver les qualités et les aptitudes sans lesquelles un patrimoine historique ne saurait se transmettre, sans lesquelles aucun “grand dessein” ne nous fera mériter l'avenir ? Renan, hormis quelques recommandations, judicieuses mais subsidiaires, comme la création d'universités indépendantes, ne nous laisse pas plus que ses congénères, de panacée, d'espoir facile. Il nous place au cœur de la guerre d'idées pluri-millénaire qui oppose les vues du monde aristocratique et égalitaire et qui reste aujourd'hui la véritable alternative, par-delà la fausse opposition entre le bonheur centralisé des systèmes socialistes et le prêt-à-vivre médiatisé des sociétés libérales.

L'auteur de *La réforme intellectuelle et morale* se “figure souvent que la noblesse de l'avenir sera (...) composée de ceux qui, sous une forme ou sous une autre, auront résisté aux tendances mauvaises de notre temps, (...) à cet abaissement général des caractères qui, détachant l'homme de ce qui fixe la conscience politique, fait tout accepter — à ce matérialisme vulgaire sous l'influence duquel le monde deviendrait comme un vaste champ d'épis dont un coup de vent fait fléchir à la fois toutes les têtes...”⁴⁵

Voilà tout un programme, non pas de contre-révolution, mais de révolution aristocratique qui méritait d'être suivi avant 1789 et qui ne semble pas près de se voir dépasser par les événements.

Notes du Chapitre XIII

- 1 A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (avertissement de la douzième édition), Robert Laffont — Bouquins, 1986, p. 39.
- 2 *Ibid.*, pp. 477, 478 et 522.
- 3 *Lettre à Eugène Stoffels*, citée par François Mélonio dans son "introduction à la première démocratie" in *op. cit.*, p. 15
- 4 A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 220
- 5 *Ibid.*, p. 477
- 6 *Ibid.*, p. 519 et 598
- 7 *Ibid.*, p. 531 et 233
- 8 *Ibid.*, p. 246-247
- 9 *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*, Gallimard, 1959
- 10 A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Belfond, 1967, pp. 59-63
- 11 A. de Gobineau, *Les Pléiades*, UGE 10/18, 1982, p. 358
- 12 Jean Boissel, *Gobineau polémiste*, Pauvert, 1967, p. 119
- 13 A. de Gobineau, *Ce qui est arrivé à la France en 1870*, Klincksieck, 1970, p. 115
- 14 *Ibid.*, p. 115
- 15 *Essai sur l'inégalité des races humaines*, *op. cit.* p. 858
- 16 *Ce qui est arrivé à la France en 1870*, *op. cit.* p. 73
- 17 *Ibid.*, p. 161
- 18 *Ibid.*, p. 108
- 19 F. B. Huyghe et P. Barbès, *La Soft-idéologie*, Robert Laffont, 1987
- 20 *Ce qui est arrivé à la France en 1870*, *op. cit.* p. 77
- 21 A. Peyrefitte, *Le mal français*, Plon, 1976
- 22 *Ce qui est arrivé à la France en 1870*, *op. cit.* p. 75
- 23 *ibid.*, p. 122-123
- 24 A. de Benoist, *Introduction à la réforme intellectuelle et morale et autres écrits de Renan*, Albatros/Valmonde 1982, p. 9
- 25 E. Renan, *Judaïsme et christianisme*, anthologie préfacée par Jean Gaulmier, Copernic, 1977, p. 40
- 26 A. de Benoist, *op. cit.*, p. 17
- 27 E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, Albatros/Valmonde, 1982, p. 33
- 28 *Ibid.*, p. 35

- 29 *Ibid.*, p. 35
- 30 *Ibid.*, p. 36
- 31 *Ibid.*, p. 38
- 32 *Ibid.*, p. 39
- 33 *Ibid.*, p. 55
- 34 *Ibid.*, p. 55
- 35 *Ibid.*, p. 56
- 36 *Ibid.*, p. 40
- 37 *Ibid.*, p. 68
- 38 *Ibid.*, p. 69
- 39 *Ibid.*, p. 69-70
- 40 *Ibid.*, p. 76
- 41 *Dialogues philosophiques*, Albatros/Valmonde, 1982, pp. 134-135
- 42 *Essais de morale et de critique*, Albatros/Valmonde, 1982, pp. 136-137
- 43 *La réforme intellectuelle et morale*, *op. cit.*, p. 68
- 44 *Questions contemporaines*, Albatros/Valmonde, 1982, p. 163
- 45 *Essais de morale et de critique*, *op. cit.*, pp. 136-137

Chapitre XIV

François Piquet

BURKE, NOTRE CONTEMPORAIN ?

Assez rares sont les penseurs politiques qui ont été en même temps des praticiens de la politique. C'est le cas d'Edmund Burke qui fut membre de la Chambre des Communes durant près de trente ans et conseiller écouté de Lord Rockingham, lequel dirigea un cabinet Whig en 1782. Peut-être est-ce la raison pour laquelle la contre-révolution ne revêt jamais chez Burke les apparences de ce "palais de la mort" dont parle Chateaubriand ; la langue contre-révolutionnaire n'est jamais chez lui une langue de bois. Le discours contre-révolutionnaire de Burke, ses retombées abondent en paradoxes et en contradictions apparentes. A la fois théoricien et pamphlétaire, il trouve ses références chez Thomas d'Aquin et Suarez¹, tout en étant de sensibilité très insulaire, ("l'homme le plus insulaire des trois royaumes", à en croire Albert Sorel). Paradoxalement encore, ce penseur qui ne fait pas mystère de sa nostalgie pour l'ordre européen du XIV^e siècle, qui s'avère fermement engagé dans le monde politique dominé par l'oligarchie whig du XVIII^e siècle, a des intuitions très modernes. Paradoxalement toujours, cette œuvre de circonstance que sont ses *Réflexions sur la Révolution française* parues en 1790 avant la chute de la Royauté, porte bien davantage sur l'Angleterre que sur la France au total assez mal connue de Burke mais n'en devait pas moins devenir l'une des sources du romantisme politique en Allemagne et du conservatisme libéral en Angleterre. La

puissance des écrits de Burke qui explique pour une part le renouveau d'intérêt qu'il suscite depuis une trentaine d'années procède d'une série de tensions.

En premier lieu, c'est un Celte d'Irlande, prompt à l'empor-tement, à la passion, aux larmes. Il est sans doute le plus grand orateur politique d'un siècle où l'éloquence parlementaire brilla d'un vif éclat. Orateur du genre mélodramatique (on le vit brandir un poignard à Westminster lors d'un débat sur les subsistances de l'armée) jugé suranné par les jeunes loups de la Chambre. Mais c'est surtout un Irlandais déchiré entre ses origines et son acculturation qui jamais ne fut totale dans le système politique anglais du temps². Issu d'une île au statut semi-colonial, c'est en un sens un métis culturel pétri de contradictions lui qui, alors même qu'il tient dans les *Réflexions* les propos contre-révolutionnaires en apparence les plus extrémistes sur la France, s'avère le plus subtilement sub-versif lorsqu'il s'adresse à une public anglais. En effet, et sans, bien entendu, l'énoncer jamais explicitement, Burke cherche en fait à suggérer aux classes dirigeantes anglaises que, face à la propagation du virus révolutionnaire, leur intérêt bien compris s'identifie à celui du catholicisme en Europe, que le catholicisme est un bastion, une puissance d'ordre, alors que le protestantisme fait le lit du jacobinisme. (On notera en passant que le Catholic Relief Act de 1793 qui concède un certain nombre de droits aux Papistes anglais marque une étape importante dans la direction suggérée par Burke). Tout l'effort de l'auteur des *Réflexions* vise à estomper la dimension intrin-sèquement protestante et à nier le caractère prétendument "révolutionnaire" de la Glorieuse Révolution de 1688 qui avait jeté les bases de la monarchie constitutionnelle hanovrienne en place en 1789. Entreprise bien problématique, au moins pour sa première partie, quand l'on se rappelle que 1688 vit le renversement de Jacques II Stuart, plus ou moins secrètement converti au catholicisme, au profit de la dynastie ultra-protestante d'Orange-Nassau ! Les prodigieuses ressources rhétoriques de Burke ne sont pas de trop pour faire oublier à ses lecteurs que 1688 a quand même vu la fin du féodalisme en Angleterre et les convaincre que, contrairement à 1789, la Glorieuse

Révolution ne marque pas une rupture mais s'inscrit dans une continuité. C'est précisément la célébration du centenaire de cet événement, marquée en particulier par un sermon prononcé le 4 novembre 1789 dans le temple dissident de la Vieille Juiverie à Londres par le Rev. Richard Price sur "L'Amour de notre pays", qui fut à l'origine de la rédaction des *Réflexions*. Price y a des accents millénaristes pour évoquer un parallélisme à ses yeux évident entre 1688 et 1789. S'il est, dans l'esprit de Burke, une trahison des clercs, c'est bien le fait de ces prêtres politiciens, de ces pasteurs protestants qu'il exècre tout particulièrement, comme Price, Priestley ou ce pasteur Rabaud de Saint-Etienne qu'il cite dans les *Réflexions*, Girondin partisan de la politique de la table rase et raccourci lui-même en 1793. Avec George III, le roi fou qui parlait seul jusqu'à seize heures d'affilée, Burke partage le douteux privilège d'avoir été l'homme public le plus caricaturé de son temps. Il est très généralement représenté en jésuite et ses adversaires n'hésitaient pas à affirmer que durant ses années de jeunesse qui restent très mystérieuses il était passé par Saint-Omer, centre de formation des membres de la Compagnie de Jésus qui gagnaient ensuite clandestinement l'Angleterre. Et, de fait, Burke est, autant que Joseph de Maistre, persuadé que l'ulcère funeste, le fils de l'orgueil, le père de l'anarchie, le dissolvant universel, c'est le protestantisme. Tout se passe comme si la prestation de Price avait réveillé chez Burke, ce vieux whig raisonnable, un Jacobite endormi. Si, d'un point de vue anglais, le jacobitisme des partisans des Stuarts (dont les espoirs sérieux de reconquête s'effondrent après le désastre de Culloden en 1745) s'inscrit dans une tradition nettement contre-révolutionnaire, il en va tout autrement dans une perspective irlandaise où il devient l'expression de la volonté d'un peuple opprimé de secouer le joug de la domination anglaise. On pourrait aller jusqu'à dire que ce pourfendeur des Constituants qu'est Burke dont les *Réflexions* annoncent explicitement avant la lettre la Terreur et le recours ultime au césarisme, cette épée "la plus courte possible" que Siéyès avait cru trouver en Bonaparte, va jusqu'à libérer, en quelque sorte de biais, une passion révolutionnaire refoulée.

Rien, de fait, ne semblait prédestiner Burke au rôle de prophète de la contre-révolution. Lorsqu'éclate 1789, Burke est un whig avancé dont l'influence est quelque peu sur le déclin mais qui conserve une réputation certaine due à son action passée en faveur des grandes causes du libéralisme politique. Campagnes parlementaires contre les abus de l'Honorable Compagnie des Indes, avec l' "impeachment" de Warren Hastings, gouverneur du Bengale, lutte contre la fraude et la corruption électorales, défense passionnée des Insurgés américains contre les tentatives d'empiètement de la Couronne britannique liées à la politique personnelle de George III. Sur ce dernier point et contrairement à ce qu'affirment ses adversaires, Thomas Paine tout le premier, il n'est nulle contradiction chez Burke entre son soutien aux Insurgents et son rejet radical de la Révolution française. Celle-ci n'est pas fille de la Révolution américaine, malgré tout ce que la première, au moins à ses débuts, emprunta à la seconde et l'esprit de 1776 ne franchit l'océan que par un effet de rayonnement abstrait : il ressort clairement des grands textes fondateurs de la jeune république³ que la révolte des colonies se réclamait frénétiquement d'une continuité historique et qu'intrinsèquement conservatrice, elle invoquait la coutume d'auto-gestion politico-administrative antérieurement concédée par la Couronne. L'attitude de Burke présente de ce fait une continuité et une cohérence peu contestables. Son discours politique s'articule autour d'un certain nombre de constantes aisément repérables que le conservatisme britannique fera siennes et qui permettent de saisir ce que la guerre des Malouines peut avoir de commun avec l'époque des guerres révolutionnaires : la société conçue non comme un agrégat d'unités individuelles, ni comme une construction abstraite mais comme un organisme vivant, le sens de la tradition historique, une vision pessimiste de l'humanité postlapsarienne marquée au coin d'un christianisme très augustinien, telles sont quelques unes des données permanentes de cette sensibilité conservatrice que Burke a le mérite de rassembler en un tout cohérent.

L'horreur de l'abstraction simplificatrice est sans doute la plus évidente des lignes de force du discours burkéen. Ainsi, au moment de la guerre d'Indépendance il refuse d'entrer dans des

discussions abstraites sur les droits théoriques des colons : “La question pour moi — déclare-t-il à George III — n'est pas de savoir si vous avez le droit de rendre votre peuple malheureux mais si ce n'est pas votre intérêt de le rendre heureux.” A *contrario*, le portrait que dresse Burke des idéologues et des songe-creux qui peuplent les bancs de la Constituante en fait de proches parents des “projectors” fous que Gulliver rencontre sur l'île de Laputa, lors de son troisième voyage⁴. Qu'on lise comme antidote à une étude récente d'inspiration badintérienne qui coulerait volontiers le personnage dans le bronze⁵ le portrait inspiré que propose Burke de l'abbé Siéyès dans sa *Lettre à un Noble Lord* : “L'abbé Siéyès a des cartons entiers remplis de constitutions toute faites, étiquetées, assorties et numérotées, appropriées à toute les saisons et à toutes les fantaisies ; les unes ayant la pointe où devrait être la base ; les autres la base où devrait être la pointe ; celles-ci sans ornement, celles-là garnies de fleurs ; quelques-unes distinguées par leur simplicité, d'autres par leur complication ; les unes couleur de sang, d'autre “boue de Paris” ; les unes avec des directoires, les autres sans direction ; les unes avec des conseils des anciens et des conseils des jeunes barbes ; d'autres sans conseil du tout ; quelques-unes où les électeurs choisissent les représentants, d'autres où les représentants choisissent les électeurs ; quelques-unes en habit long ; d'autres en habit court ; quelques-unes en pantalons ; d'autres sans-culottes, en sorte qu'aucun amateur de constitution ne peut sortir de sa boutique les mains vides...” Le même Siéyès qui devait mourir fou prévoyait de découper le territoire national en carrés de quatre-vingt dix kilomètres de côté.

Certes, comme ne manquaient pas de le rappeler certains des plus radicaux parmi les whigs, plusieurs des idées défendues par les Constituants avaient des sources anglaises, notamment chez Locke qui était l'un des théoriciens occultes du régime mis en place par la Glorieuse Révolution. Mais la différence cruciale reste pour Burke que les hommes de 1688 restauraient des droits *acquis* anciennement par les Anglais⁶ alors que les Constituants évoquent au contraire des droits *abs-traits*, lesquels sont aussi “faux moralement et politiquement”

que "vrais métaphysiquement". Loin de remettre en cause le principe de la monarchie héréditaire, 1688 a restauré la continuité de l'histoire anglaise en restaurant des libertés historiquement acquises : "La Glorieuse Révolution — déclare Burke — a eu pour effet de conserver nos anciennes libertés et cette ancienne constitution qui est leur seule sauvegarde."

Il s'agit donc, à ses yeux, d'une révolution au sens astronomique du terme et non de la cassure irrémédiable qu'est 1789. L'interprétation de l'événement devra donc s'appuyer non sur la métaphysique des révolutionnaires français mais sur les principes des juristes anglais du temps : "Dans cette fameuse loi de la troisième année du règne de Charles I, appelée la Pétition des Droits — observe Burke non sans émotion — le Parlement dit au Roi : "Vos sujets ont hérité de cette liberté, ils ne fondaient pas leur réclamation sur des principes abstraits comme les Droits de l'Homme mais ils réclamaient le patrimoine de leurs ancêtres. Selden et les autres légistes qui ont rédigé cette requête des droits connaissaient aussi bien toutes les théories générales concernant les Droits de l'Homme qu'aucun des pérorateurs de nos chaires ou de votre tribune, aussi bien sûrement que le Dr Price ou l'abbé Siéyès. Mais ils ont préféré ce titre positif, authentique et héréditaire à ce droit vague et spéculatif qui aurait exposé leur héritage certain au gaspillage et à la déprédation de tous les esprits extravagants et litigieux."

Cette critique des Droits de l'Hommes est certainement l'apport le plus célèbre des *Réflexions*. Un auteur aussi peu suspect de sympathies contre-révolutionnaires qu'Hannah Arendt a toujours défendu la dénonciation burkéenne des Droits de l'Homme, dénonciation qu'elle n'estimait ni périmée ni réactionnaire⁷. En fixant comme fin dernière à la politique la réalisation de l'intégralité des Droits de l'Homme, la Constituante ouvrait la voie à une politique de reconstruction totale de l'ordre social dont la vérité serait le totalitarisme du XX^e siècle⁸. C'est seulement à une humanité réduite à la "condition naturelle de l'homme" impliquant, selon la terrible description qu'en donne Hobbes, une existence "solitaire, misérable, sale (*nasty*), animale et brève" du fait de la destruction systématique des

formes naturelles et politiques de solidarité, que l'on peut imposer une servitude et une oppression absolue. Comment ne pas songer au mot de Bonaparte sur l'extrême difficulté de reconstituer une nation après que la Révolution ait réduit les individus à autant de grains de sable ? Il convient donc de retenir la dénonciation burkienne de l'hypocrisie inhérente à l'universalisme abstrait des révolutionnaires français, leur culte de l'argument numérique comme fondement de la démocratie, leur ignorant mépris de l'histoire, de la longue durée. Certaines images utilisées par Burke sont très parlantes dans cette perspective. Faisant allusion à la pétulance brouillonne des radicaux anglais propagandistes de l'évangile révolutionnaire mais aussi indirectement à l'agressivité bruyante et vibronnaire de nombre de Constituants, il écrit : "Parce qu'une demi-douzaine de sauterelles sous les fougères font retentir la prairie de leur fatigante crécelle alors que des milliers de têtes de bétail se reposent à l'ombre du chêne tutélaire et ruminent en silence, n'allez pas croire, je vous en conjure, que ceux qui font tant de bruit sont les seuls habitants du champ ou qu'ils sont nombreux ou qu'ils soient autre chose que... les insectes d'une heure, les éphémères d'une journée d'été."

Plus profondément, on relève chez Burke une inquiétude très moderne devant les effets de la rationalisation radicale des relations sociales. C'est à tort que l'on a longtemps présenté Locke comme l'inspirateur de l'idéologie whig. C'est oublier qu'il prit grand soin, sa vie durant, de conserver aux *Traité du Gouvernement Civil* leur anonymat. Or, il s'agit précisément des textes où il expose sa théorie du libre contrat. Le concept du contrat qu'il analyse dans le second *Traité* a une longue histoire liée à la Réforme. Des études assez récentes⁹ ont montré ce qu'il devait à la tradition calviniste de Théodore de Bèze et à son ouvrage *Du Droit des Magistrats* qui connut une vogue considérable à l'époque du Protecteur. Récusées avec méfiance et mépris par l'oligarchie whig, les théories lockiennes du contrat n'en continuent pas moins de circuler dans les milieux non-conformistes liés aux milieux d'affaires. Le génie de Burke a été de comprendre que l'on ne peut s'attaquer à l'idée de contrat social qu'en l'agrandissant au delà de tout État empirique

et de toute fin pratique en l'étirant à l'infini dans l'espace et dans le temps, en le posant comme un double à peine affaibli de l'autre pacte, celui de l'alliance première conçue puis renouvelée par Dieu avec le genre humain : le contrat originaire et "sacré" n'est-ce pas dans le Covenant de l'Arche d'Alliance du Deutéronome et du Livre des Rois qu'il faut le chercher ? Le registre des références de Burke lorsqu'il énonce son *credo*, la didactique de sa prose, sont accordés à une écoute mieux comprise d'esprits religieux que de quiconque : "Chaque contrat de chaque État particulier n'est qu'une clause dans le grand contrat primitif d'une société éternelle, rattachant les natures inférieures aux natures supérieures, mettant en rapport le monde visible avec le monde invisible, conformément à un pacte fixé, sanctionné par un serment inviolable." Le véritable contrat qui fonde à la fois l'État et l'histoire humaine comme réalisation des desseins de la Providence est donc sans commune mesure avec les relations interindividuelles, elles-mêmes toujours révisables. Car, comme le proclame Burke, "nous savons, et c'est notre fierté de savoir, que l'homme est fondamentalement un animal religieux." C'est cette grande loi non écrite que foulent aux pieds les partisans d'une Révolution iconoclaste, perverse et athée.

Ce serait peu de dire que Burke a saisi l'importance cataclysmique de 1789. Il l'a vécu comme un phénomène métapolitique, comme une cassure irréversible, comme un schisme irréparable. Dans ses *Lettres sur une Paix Régicide* rédigées quelques mois avant sa mort, il estime que les Français ont fait sécession d'avec le reste de l'univers, ont fait voler en éclats la communauté millénaire des peuples de l'Europe et que c'est tout l'univers culturel de l'Occident qui en est à jamais affecté. Les références à *Macbeth* abondent dans le texte des *Réflexions* ; mais ce n'est plus seulement l'Écosse qu'il faudrait purger de ses humeurs mauvaises, c'est l'Europe tout entière !

On décèle dans l'urgence de la prose de Burke quelque chose qui se rapproche d'une fièvre obsidionale. Les *Confessions* de Saint Augustin qui, comme l'ont sait ont été très lues au XVIII^e siècle, s'ouvrent sur le récit de cette journée tragique de l'an 410 où, forçant la Porte Salaria, les barbares

envahirent Rome. Chez Burke aussi, les barbares déferlent. L'une des pages les plus brillantes des *Réflexions* évoque le souvenir ébloui (il la compare à l'étoile du matin) que l'auteur avait gardé de Marie-Antoinette, alors Dauphine, entrevue lors d'une visite qu'il avait faite à Versailles. Rappelant en des termes sans doute mélodramatiques à l'excès les périls encourus par la souveraine lors des journées d'octobre, il observe que naguère dix mille épées auraient jailli de leurs fourreaux pour venger un regard insolent qui se serait posé sur la reine mais, ajoute-t-il, "aujourd'hui, l'âge de la chevalerie est révolu à jamais ; celui des sophistes, des économistes et des calculateurs lui a succédé et la gloire de l'Europe s'est éteinte pour toujours. Un roi n'est plus qu'un homme, une reine n'est plus qu'une femme ; une femme n'est plus qu'un animal et pas un animal de la plus noble espèce."

A l'évidence, 1789 posait, entre autres, le problème de la représentation symbolique. Mais dans cet ordre du symbolique, c'est la non-convertibilité de l'assignat qui éveille dans l'imagination de Burke une hantise majeure, celle de la fausse monnaie. Aussi longtemps qu'une encaisse de métal or garantissait à tout moment la valeur du signe en circulation, le nouveau pouvoir restait dans le régime classique de la représentation. Mais en créant l'assignat à la fin de 1789, la Constituante lance sur le marché un type de monnaie purement conventionnelle : ce papier monnaie a l'apparence de payer une certaine somme d'argent mais c'est une pure fiction. Ce thème prend chez Burke valeur de métaphore obsédante dans tout son discours sur la propriété et la spoliation : critique radicale de l'assignat impliquant chez lui un fantasme nominaliste au sens monétaire du terme. Considérée comme l'absolu du mal financier, l'inconvertibilité de l'assignat amène Burke à établir une homologie entre cette inconvertibilité et un certain régime du signifiant : la circulation de l'assignat signifie à ses yeux qu'il y a entre le mot et la chose une distance infranchissable. Il semble bien que, là encore, Burke se heurte à Locke dont l'*Essai sur l'Entendement Humain* développe sous le nom de *Semeiotics* une théorie des signes où, à l'encontre du langage adamique honni par la Royal Society, le mot est neutre, transparent,

interchangeable¹⁰. Examiner les interférences entre l'épistémologie lockienne et les théories monétaires des Constituants dépasserait assurément les limites de cette étude. Il reste qu'à dater de 1790, toute forme de richesse en France repose non sur la chose elle-même mais inévitablement sur ses représentations conventionnelles. Dès lors, le crédit qui signifie confiance, croyance en une richesse réellement existante, s'évanouit. Il n'est pas jusqu'à la terre elle-même qui n'ait plus une valeur absolue mais seulement une valeur relative dès lors, par exemple, que les Constituants décident de vendre d'un seul coup l'énorme patrimoine foncier de l'Église. Non sans effroi Burke observe un processus de continuelle transmutation de papier en terre et de terre en papier. Dans un petit livre qui a fait date, un historien marxiste, C.B. Macpherson développe la thèse selon laquelle Burke, lui-même capitaliste foncier, défendrait dans les *Réflexions* un ordre traditionnel mais acquis depuis 1688 au capitalisme contre la propagande égalitariste des révolutionnaires¹¹. A l'en croire, la haine burkéenne de la Révolution française procéderait du fait qu'à la différence de ce qui s'était passé en 1688, le transfert du pouvoir en 1789 ne se fait pas à l'avantage d'une bourgeoisie respectable et bien assise mais de nouveaux venus, de parvenus. Si donc Burke récupère au profit de la bourgeoisie issue de 1688 les vieilles formes de relations féodales c'est qu'il a la hantise de voir se déchaîner dans le monde un capitalisme, brutal, sauvage. Avec une évidente différence d'accent, son attitude serait à rapprocher de la définition bien connue que donne de la bourgeoisie le *Manifeste Communiste* : elle y est perçue comme une classe qui à une "exploitation directe, brutale, éhontée substitue une exploitation qui se dissimule derrière des illusions politiques et religieuses." Que retenir de telles analyses ? S'il voit d'abord dans la Révolution un événement majeur dans l'histoire religieuse de l'Europe, avant tout par la confiscation des biens du clergé (exemple même du dol, de la fraude sacrilège, l'assignat dépouille l'Église et viole le pacte sacré inscrit sur le papier monnaie), Burke insiste aussi sur le bouleversement de la propriété. Il analyse l'évolution de la société française comme un conflit sans cesse aggravé entre intérêt foncier ("landed inter-

est”) et intérêt d'argent (“moneyed interest”) qui prospère en spéculant sur les dettes énormes contractées à la fin de l'Ancien Régime. Les caractères spécifiques de l'histoire française au nombre desquels il faut compter les anciens usages, le rapport de la noblesse à la terre, l'étendue prodigieuse des biens inaliénables de la couronne et des possessions de l'Église expliquent la prédominance des intérêts d'argent, à la différence de ce qui se passa en Angleterre où les deux intérêts se sont mélangés, fondant le progrès économique et donc les libertés. De là, la confiscation des biens du clergé et la transformation de la France en une immense “table de jeu”. Comme le remarque avec finesse G. Gengembre dans une étude récente sur la Contre-Révolution¹², “ce n'est pas tant une classe qui prend le pouvoir qu'une bande. Ce n'est pas le capitalisme qui provoque la Révolution mais sa déviation anarchique... Métaphore fiduciaire de l'erreur, l'assignat circule dans le texte burkéen non comme une critique de l'argent mais comme la dénonciation de la monnaie de singe”. “Il symbolise à la fois la main mise des spéculateurs et la folle circulation des idées fausses ; il représente l'horrible croissance d'un état pervers ; il emblématise les illusions et l'abstraction révolutionnaire.”

Elle est inoubliable et reconnaissable entre toutes la voix de Burke lorsqu'en des termes non exempts d'une certaine morgue insulaire, il célèbre les vertus du préjugé et d'une loi naturelle identifiée par lui au respect d'une tradition culturelle millénaire : “Grâce à notre résistance obstinée à l'innovation, grâce au flegme de notre caractère national, nous portons encore l'empreinte de nos ancêtres. Nous ne sommes pas les adeptes de Rousseau, ni les disciples de Voltaire ; Helvétius n'a pas fait fortune parmi nous ; des athées ne sont pas nos prédicateurs, ni des fous nos législateurs. En Angleterre, nous n'avons pas été dépouillés de nos entrailles naturelles ; nous n'avons pas encore été vidés et recousus pour être remplis, comme les oiseaux d'un musée, avec de la paille, avec des chiffons, et avec de méchantes et sales hachures de papiers sur les droits de l'homme.”

Notes du Chapitre XIV

- 1 Peter S. Stanlis, *Edmund Burke and the natural Law*, University Press of Michigan, 1958.
- 2 Voir Michel Fuchs, *La formation d'Edmund Burke*, Lille III, ISSN 02941767, 1987. Voir aussi l'introduction de Conor Cruise O'Brien à l'édition Penguin des *Reflections on the Révolution in France*, Penguin Books, 1983.
- 3 Elise Marienstras, *les Mythes fondateurs de la révolution américaine*, Maspero, 1976. Tocqueville parle des Américains du temps comme "d'Anglais décapés de la crasse des siècles et des pesanteurs héréditaires, retrouvant l'énergie primitive de leurs lointains ancêtres."
- 4 Paul Fussell, *The rhetorical World of Augustan Humanism, Ethics and imagery from Swift to Burke*, The Clarendon Press, Oxford, 1965.
- 5 Jean Denis Bredin, *Siéyès, la clef de la révolution française*, De Fallois, 1988.
- 6 Voir le concept de *Renovazione* qui chez les Renaissants, et singulièrement chez Machiavel, est la meilleure chose qui puisse advenir au corps politique.
- 7 Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard, 1967.
- 8 Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, Harcourt, N.Y., 1973.
- 9 Michel Baridon, *Empire et Patrie : Politique et esthétique comparées de Hume, Gibbon et Rousseau in Dix-Huitième Siècle*, 1976, N° 8 ; pp. 405-407.
- 10 John Turner, *Burke, Paine and the Natural Language in The Yearbook of English Studies*, vol. 19, 1989 ; pp. 36-53.
- 11 C.B. Macpherson, *Burke*, Oxford University Press, 1980.
- 12 Gérard Gengembre, *La Contre-Révolution ou l'Histoire désespérante*, Imago, 1988.

Chapitre XV

Jean-Paul Allard

LE ROMANTISME ALLEMAND FACE À LA RÉVOLUTION FRANÇAISE : UNE RÉVOLTE CONTRE LE MONDE MODERNE.

“L'Allemagne et la Révolution Française” est le titre de nombreux ouvrages consacrés par les germanistes ou historiens français à l'étude d'un sujet qui, à l'évidence, ne saurait être tenu pour mineur dans l'histoire de l'Europe.

Sous l'effet du bouleversement de l'ordre politique et social français, l'Allemagne fut, plus qu'aucun autre pays européen, ébranlée par une commotion si profonde que les relations franco-allemandes devaient en subir les séquelles pendant plus d'un siècle et demi. L'année 1939, fatale pour l'Europe, avait été celle du 150^e anniversaire de la Révolution. Dix ans plus tard, en 1949, la naissance de la République Fédérale d'Allemagne devait coïncider avec le début d'une ère nouvelle. Le dogme jacobin de l'hostilité de principe envers l'Allemagne allait alors — mais seulement alors — régresser dans les esprits français, et ce n'est sans doute pas la moindre conséquence de l'effondrement, survenu en 1940, du régime qui l'avait incarné avec le plus d'intransigeance. L'attitude mentale qui avait attisé si longtemps les affrontements nationalistes était en fait le catastrophique héritage de la politique étrangère de la 1^{ère} République. Les fondateurs de ce régime n'avaient-ils pas, avant même de pouvoir le proclamer officiellement, déclaré la

guerre "au Roi de Bohême et de Hongrie", afin de sauver leur Révolution d'une crise intérieure, et pris ainsi le risque de réveiller dans le Saint-Empire le ressentiment à peine assoupi qu'avaient éprouvé les Allemands à l'endroit de la France depuis l'intervention de cette dernière dans la Guerre de Trente Ans et plus encore depuis la dévastation du Palatinat ? Le souvenir des traumatismes subis au XVII^e siècle du fait de la France s'estompait certes et la politique étrangère de Louis XV s'était employée à un rapprochement de la maison de France et de la maison de Habsbourg, rapprochement consacré par le mariage de Marie-Antoinette de Habsbourg-Lorraine avec le futur Louis XVI. Cette union promettait désormais la paix à tout ce qui, en Allemagne, et notamment à l'ouest et dans les pays rhénans, voisins de la France, était encore dans la mouvance Habsbourg. La crise révolutionnaire exaltant le nationalisme français, l'exacerbant et le pourvoyant d'un enracinement populaire encore inconnu, allait causer à l'Allemagne un nouveau traumatisme, plus profond et plus douloureusement ressenti que les précédents dans toutes les couches de la société. Un traumatisme qui ne se limite plus à la défaite militaire, à l'invasion et aux ravages qui l'accompagnent traditionnellement, quel que soit le conflit et quels que soient les belligérants, mais qui touche pour la première fois à l'intégrité et à l'identité du pays et du peuple, se traduit par une occupation dont la durée sera parfois de deux décennies, par des annexions brutales, des refontes territoriales arbitraires, des répressions impitoyables. Vue d'Allemagne, l'aggression révolutionnaire ne prend fin, en effet, qu'en 1814 lorsque le sol allemand est entièrement libéré. Napoléon apparaît alors comme l'agent et le continuateur des fauteurs de guerre de 1792 et 1793, dont il était d'ailleurs l'ami au début de sa carrière et dont il demeure idéologiquement le prisonnier, ne devant sa fortune politique qu'au désir du personnel issu de la Révolution de conserver les situations acquises en dépit d'une flagrante incapacité à gouverner autrement que dans et par la Terreur. Même lorsqu'il croira pouvoir dire "Mon oncle Louis XVI", l'Empereur restera aux yeux des Allemands l'ami de Robespierre, le chef des occupants français, le fourrier de la Révolution ressentie comme une guerre universelle

et permanente. Gœthe qui, dans un réflexe de monarchiste européen, verra plutôt en lui le défenseur d'un véritable ordre continental et exprimera (dans une lettre adressée à Fouché !) sa gratitude pour la Légion d'Honneur qui lui avait été décernée, est un isolé parmi ses compatriotes. La distinction parfois spécieuse, imaginée — on voit à quelles fins — par certains historiens français qui veulent clore la période révolutionnaire en 1799 et faire commencer avec l'Empire une contre-révolution, d'abord sournoise et larvée, puis ouverte et franche sous la Restauration, après 1815, souffre un parallèle si l'on accepte de porter le regard au-delà des limites d'un univers mental étroitement français. Mais, en Allemagne, la période napoléonienne correspond moins à une réaction politique qu'à l'épanouissement et à la maturation d'un mouvement culturel proprement contre-révolutionnaire, intrinsèquement hostile à la Révolution, non seulement à ses violences terroristes, et à ses entreprises militaires extérieures, mais aussi et surtout à ses idées : le Romantisme allemand.

Non que la réprobation des violences révolutionnaires ne se fût pas fait entendre plus tôt. L'effroi suscité par la Terreur s'était exprimé spontanément dès que la nouvelle en était parvenue outre-Rhin. Jusqu'alors, dans une large fraction de l'opinion allemande encore influencée par la "philosophie des Lumières", la sympathie qu'éprouvaient les uns pour la Révolution ne rencontrait guère que la réserve défiante des autres, mais nulle part ne se faisait jour d'hostilité déclarée. Inquiets, les princes avaient d'abord choisi l'expectative. Les milieux intellectuels observaient, certaines couches populaires, dans la mesure où elles étaient informées, trouvaient la chose à leur goût. La Révolution avait encore en Allemagne, outre quelques partisans enragés, de nombreux sympathisants.

La guerre et l'invasion changèrent brusquement cette situation. La radicalisation de la Révolution, la chute de la royauté, l'exécution du roi et de la reine, princesse connue de tous en Allemagne, la Terreur firent des sympathisants autant de déçus. La méfiance se fit réprobation et la réprobation tourna vite à l'horreur. Schiller, dont les premiers drames s'inspiraient de la devise "In tyrannos", ne tarda pas à découvrir que son idéal de

liberté correspondait plutôt à celui de la tradition suisse et composa *"Guillaume Tell"*. Klopstock, Herder, Fichte, Kant, Arndt, Johannes von Müller, Wieland, Stolberg, Görres, revenus de leur premier enthousiasme, se taisent ou changent de camp. Certains d'entre eux qui avaient rêvé d'une révolution allemande n'oublieront pas les leçons de nationalisme reçues des Jacobins et seront les plus acharnés dans la lutte des années 1806 à 1813 pour la libération de l'Allemagne. Goethe, resté indifférent à tous les événements survenus depuis 1789, hostile à toute insubordination depuis qu'il a perdu le goût de la révolte cher à ses années de jeunesse, dira plus tard que la Révolution française a été le plus effroyable de tous les événements de l'histoire. Dans les années de la tourmente révolutionnaire, tout à la joie d'être père depuis le 25 décembre 1789, il est tout entier voué à sa vie intime et pratique, face aux événements, le détachement souverain qui lui vaudra le qualificatif d'olympien. Lorsque ses fonctions de ministre du grand-duc de Saxe-Weimar l'obligent à suivre les armées qui tentent de chasser les troupes françaises révolutionnaires, il n'éprouve que le désir secret de retrouver au plus vite sa vie normale. Il est à Valmy et prétendra plus tard avoir déclaré : "De ce lieu et de ce jour date une ère nouvelle dans l'histoire du monde..." Mais il ne parle pas d'une ère meilleure ! La nouveauté réside certes dans l'apparition d'une armée de masse dont la force est idéologique autant que militaire. Goethe a conscience d'assister au prélude des grandes guerres civiles européennes. Tout aussi significatif est son dégoût des fureurs populacières qui s'exprime dans la phrase célèbre prononcée lors du siège de Mayence en 1793. Alors que la foule, libérée momentanément de la crainte que lui avait inspirée l'occupant français tant qu'il avait tenu la ville avant de devoir l'évacuer, s'en prenait à un Jacobin allemand, un de ces idéologues qui avaient eu le tort de trop montrer leur amitié pour la France révolutionnaire dans les semaines précédentes, un "collaborateur" en somme, Goethe s'interposa et protégea l'infortuné auquel le "peuple souverain" voulait faire prompt et sommaire justice en mettant à profit la victoire des Impériaux pour assouvir ses bas instincts de vengeance. Comme les "épurateurs", voyant le bouc émissaire leur

échapper, protestaient avec véhémence et criaient à l'injustice, Goethe répliqua : "Que voulez-vous, je suis ainsi fait. Je préfère commettre une injustice plutôt que de supporter un désordre." Servi par sa prestance personnelle et son rang de ministre grand-ducal, il parvint à s'imposer. Souvent tirée de son contexte événementiel et historique, selon des méthodes qui relèvent plus du journalisme que de l'historiographie, la phrase a été retournée contre son auteur par nombre de moralistes au petit pied qui nous donnent à entendre que Goethe ne pouvait évidemment pas être un ami de la Révolution française puisqu'il était capable d'édicter pareille sentence, grevée des pires tares conservatrices de la pensée. Laissons ces indignés vertueux oublier que ladite phrase n'était qu'une boutade par laquelle un homme de haute civilisation sauvait d'un sort ignominieux un adversaire en péril en refusant courageusement de tolérer que des paltoquets sanguinaires usassent de procédés révolutionnaires au moment où l'opportunité et les hasards de la guerre les replaçaient pour un temps du côté de la Contre-Révolution.

La belle et noble attitude de Goethe résume et sublime celle des élites allemandes de son temps et de sa génération, celles des hommes qui ont atteint et dépassé trente ans d'âge en 1789. Les enthousiastes de la première heure seront déçus, les indifférents seront gagnés par le mépris et l'hostilité, tous seront écoeurés et épouvantés par les débordements de ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler "une situation révolutionnaire".

Mais l'anecdote du siège de Mayence met aussi en évidence la contre-vérité flagrante d'un lieu commun qui sévit dans l'historiographie française. En effet, dans tous les ouvrages évoqués aux premières lignes de ce travail, les répercussions de la Révolution française en Allemagne sont décrites avec une naïve partialité, à la fois révolutionnaire et nationaliste, qui tend à créer une imagerie idyllique selon laquelle les armées révolutionnaires auraient partout été accueillies en libératrices venues apporter aux Teutons arriérés les lumières de la pensée égalitaire nourrie dans le sein inépuisablement généreux de la "Grande Nation". La complaisante hypocrisie de cette vision des choses consiste à ne reconnaître l'existence d'une véritable hostilité

allemande à l'occupation française que sous le régime impérial et à imposer l'idée que la responsabilité en incomberait alors à Napoléon, à son gouvernement militaire et policier, à cet ordre dont Goethe crut devoir lui être reconnaissant. Or on constate que, dès 1793, les masses populaires allemandes font preuve d'un nationalisme échauffé et d'une francophobie spontanée qui ne sont que les tristes effets des fréquentations contraintes et forcées qu'elles ont dû entretenir avec leurs "libérateurs". Quant au malheureux révolutionnaire allemand, sauvé du lynchage par Goethe, après n'avoir été — inconsciemment peut-être — qu'un agent de l'occupant, il ne représente qu'une infime minorité de partisans ou d'idéologues. Il appartient sans doute à cette classe d'esprits qui préfère les idées d'hier à celles d'aujourd'hui, les systèmes idéologiques déjà élaborés depuis longtemps à la pensée vivante qui va naître dans le creuset de l'actualité. Bref, cet égaré est très certainement un adepte du rationalisme assorti d'utopie rousseauiste qui constitue le fond culturel du XVIII^e siècle finissant et moribond. Aveuglé par la philosophie des Lumières, cet esprit qui se croyait "éclairé" était allé jusqu'au bout de sa sommaire logique. C'est ce qui le différencie des esprits déçus et assagis dont il a été déjà question. Ceux-là sont désormais disponibles pour accueillir les prémisses — et les prémices — d'une pensée nouvelle portée par les générations qui arrivent à l'âge d'homme entre 1790 et 1810, conçue pour elles et destinée à prospérer sur un terreau culturel arrosé par le sang et les larmes que les guerres révolutionnaires répandront sans cesse sur le sol allemand jusqu'en 1813. Cette conjoncture historique favorise le succès du Romantisme en Allemagne. Une réaction de la sensibilité va nourrir et fortifier une réaction de la pensée qui opère alors un retour à ses origines et à ses racines, engendre une créativité nouvelle qui ne tarde pas à s'étendre à tous les domaines de la vie intellectuelle, artistique et culturelle, à la musique comme à la philosophie, à l'esthétique comme à la linguistique ou à l'histoire du droit, à la botanique comme à la psychologie et à l'histoire des religions.

Avec le recul du temps, le Romantisme allemand a été victime d'un certain nombre de lieux communs et de clichés, souvent incohérents, qui se sont constitués, comme par sédimentations

successives et contradictoires, dans le souvenir que l'on entend garder de lui. M^{me} de Stael et son *"De l'Allemagne"* ont une part de responsabilité dans l'enthousiasme que ce mouvement né au sein du "peuple des poètes et des penseurs" a suscité en France dans un public qui a d'abord admiré de confiance, et surtout dans l'intention très politique de narguer le pouvoir napoléonien. Puis Heine, qui n'aimait ni M^{me} de Stael, ni le Romantisme, ni même vraiment l'Allemagne qu'il aurait sans doute préférée vide des Allemands qu'il détestait dans leur immense majorité, a été à l'origine d'un courant contraire. Son ironie critique, à laquelle il donne libre cours dans son ouvrage *"L'École romantique en Allemagne"*, a ridiculisé les grandes figures du Romantisme allemand que de bons esprits ont alors cru pouvoir juger, toujours de confiance, à travers sa caricature. De là est née en France la conviction que le romantisme allemand n'était qu'un ramassis de mièvreries, une fuite devant la vie et le présent, un culte morbide du passé et de la mort, de la faiblesse et de la sensiblerie. L'ouvrage de Heine est en réalité un pamphlet dirigé contre ce que cet auteur judéo-allemand croit devoir dénoncer comme "l'idéologie" du Romantisme allemand. C'est pourquoi, sur ce cliché caricatural, est venu se greffer de nos jours la conviction que les romantiques allemands auraient été les pionniers idéologiques du national-socialisme et de Hitler, ou encore les garants intellectuels de la plus sombre réaction, les fourriers d'une contre-révolution cléricale, partout dénoncée, partout redoutée et nulle part advenue.

Il faut faire litière de ces fantasmes, dont Heine lui-même n'est d'ailleurs plus responsable, et définir le Romantisme allemand tel qu'il s'est voulu lui-même : une révolte de l'homme contre le monde moderne qui le réduit à la fonction économique et utilitaire, l'enferme dans une conception mécaniste et matérialiste de l'individu, elle-même insérée dans une vision strictement rationaliste du monde. Le Romantisme allemand n'est pas seulement contre la Révolution, il veut aussi en être le contraire, il est la négation des principes qu'elle affirme.

Mais son originalité et sa grandeur singulières s'appréhenderont mieux encore si nous consentons à renoncer à son endroit à

l'habitude légitime que nous avons, nous Français, de parler du romantisme en l'opposant au classicisme. En France, en effet, les deux courants diffèrent d'abord en raison de l'écart chronologique qui les sépare. Ils s'opposent en outre par leurs esthétiques respectives et par les genres et les thèmes qu'ils privilégient. Or ce qui vaut pour la France est totalement erroné en Allemagne où le romantisme prend naissance au moment où le classicisme vient de parvenir à son apogée, mais est encore bien loin d'avoir épuisé ses virtualités. Goethe et Schiller, les "classiques", ne seront jamais en butte à l'hostilité des romantiques, plus jeunes qu'eux et qui leur vouent une grande admiration. Les romantiques prétendent seulement dépasser et accomplir l'esthétique de leur devanciers classiques. Leurs romans se réfèrent à ceux de Goethe qui aspire lui-même, dans sa période post-classique, à une synthèse du classicisme et du romantisme. C'est ce qu'il a voulu représenter symboliquement dans la seconde partie de son *"Faust"* par les noces de Faust et d'Hélène. Hélène représente l'idéal de la beauté antique, dont se réclame le classicisme, et Faust l'idéal hérité du Moyen Age que le romantisme entend réhabiliter.

En outre, on ne redira jamais assez que, si le romantisme français est un mouvement purement littéraire et artistique, le Romantisme allemand est loin de se traduire uniquement par l'éclosion d'une nouvelle tendance de la littérature et des arts. Il est aussi un mouvement philosophique de première grandeur, il crée une nouvelle école scientifique et critique qui va s'attacher à l'étude des traditions populaires et folkloriques, à celle du droit traditionnel et coutumier, à celle des langues envisagées comme des êtres vivants qui évoluent, à l'étude de la minéralogie et de la botanique. Il renouvelle aussi la pensée théologique et l'intérêt porté à la mythologie. Les études philologiques dans lesquelles vont s'illustrer les frères Grimm élaborent leurs principes théoriques et méthodologiques en se réclamant de lui. En un mot, il porte en lui et il apporte à l'Allemagne et à l'Europe une vision nouvelle du monde qui rompt avec celle qui avait prévalu jusqu'alors, et notamment au XVIII^e siècle.

Cette étendue et cette profondeur sont parfois masquées par l'un des aspects les plus populaires du romantisme allemand, le

plus superficiel et le plus conventionnel. C'est celui qui se manifeste dans les descriptions de paysages ou de châteaux, les évocations de clairs de lune, les sérénades qui montent dans le silence de la nuit vers celle que le héros du roman tient pour l'élue de son âme et de sa destinée, tandis que le fond sonore est fourni par le murmure d'un humble ruisseau. C'est le mystère des forêts où l'on couche à la belle étoile ou bien le calme d'un parc dans lequel un palais de marbre — témoin vénérable de l'art baroque que le romantisme se garde de renier — offre au vagabond les marches de son péristyle pour s'y asseoir et se laisser aller à une douce rêverie qui ne tarde pas à se changer en un sommeil insouciant, pendant lequel un rêve permettra au jeune héros d'entrevoir, dans une infaillible prescience onirique, le portrait de la belle dame qu'il ne tardera pas à rencontrer dès qu'il sera revenu à l'état de veille. C'est aussi l'appel du cor que l'on entend soudain dans la nuit et qui vous attire vers le lointain et l'étranger, vous invite au voyage ou au contraire, si l'on est en voyage et à l'étranger, vous fait ressentir la nostalgie de la terre natale, du foyer paternel ou de la bien-aimée que l'on a laissée au pays.

Mais si le Romantisme allemand est bien, à première vue, tout cela, il est aussi tout autre chose et bien davantage. Il est, d'abord attiré de la poésie pure dont les effets s'apparentent à ceux de la musique parce qu'ils tiennent à la magie sonore des mots. C'est, dira Auguste-Guillaume Schlegel, ce qui parle à notre âme là où règne le sentiment, c'est le souffle sacré de la musique qui nous frôle sans se laisser appréhender par une mécanique rhétorique mais s'enveloppe des attraits de la beauté mortelle des êtres et des choses et nous envoûte sans que nous sachions jamais en quoi réside la force de sa séduction. C'est la poésie conçue comme la magie du verbe. Eichendorff l'a dit dans une strophe immortelle qui annonce de très loin Baudelaire, Mallarmé, Verlaine et notre symbolisme qui est le véritable parent et l'héritier français du romantisme allemand :

Un chant sommeille en toutes choses

Elles poursuivent sans fin leur rêve

Et l'univers se met à chanter

Pour peu que tu découvres le mot magique.

A la parole du magicien que doit être le poète vient s'adjoindre la magie des thèmes privilégiés. C'est alors que l'on quitte le domaine des séductions superficielles du romantisme allemand pour pénétrer son être éternel et profond. La magie de la poésie pure est relayée, surmontée et transcendée par la magie de passé, de toutes les formes du passé auquel le romantisme voue son intérêt principal, primordial. Ses adversaires lui ont reproché d'être à l'origine du mythe du bon vieux temps. C'est lui attribuer une "invention" qui remonte loin avant lui. En fait, il s'est bien plutôt servi du passé comme d'une référence à l'aune de laquelle il a critiqué le présent et ébranlé l'optimisme des thuriféraires inconditionnels du Progrès, attachés au rationalisme mécaniste, matérialiste, exclusif et sec, parfois même dogmatique, du XVIII^e siècle qui venait de culminer dans le fanatisme égalitaire de la Révolution. Le culte romantique du passé est résumé dans une strophe, très belle et très dense elle aussi, de Ludwig Tieck :

*Nuit magique baignée de lune
Qui tient nos sens et notre esprit en ton pouvoir,
Monde merveilleux des contes
Émerge de ton ancienne splendeur !*

Cette invitation impérative contient tout un programme culturel. Il ne s'agit pas de dire que tout était mieux jadis et que le monde moderne mène à la perdition de l'homme, il s'agit de retrouver les sources mêmes d'une culture populaire qui est un héritage collectif, un patrimoine communautaire, venu de toutes les couches du peuple et de ses mythes les plus anciens, conforme aux structures de son imaginaire auquel il parle spontanément.

Le passé, c'est en premier lieu la mémoire collective populaire telle qu'elle se maintient et se transmet dans le conte, genre que le romantisme allemand réhabilite en procédant à la recollection des contes populaires traditionnels — ce sera le travail des frères Grimm — et en créant le conte littéraire, genre nouveau, non plus tradition populaire, mais imitation consciente et savamment construite de cette dernière, et conçue

comme un mode d'expression symbolique qui permettra au sentiment de donner toute sa mesure en laissant libre cours à l'imagination et en neutralisant par avance toutes les barrières et les disciplines que la raison, le bon sens positif et réaliste, épais et bourgeois, borné et mesquin pourraient imposer à la fantaisie créatrice. Seul le conte permet l'épanouissement intégral de l'âme, dira Novalis, et surtout des éléments irrationnels et inconscients de la sensibilité. Le Romantisme allemand est en définitive la percée, l'entrée solennelle de l'irrationnel dans la vie culturelle, littéraire, philosophique et même scientifique de l'Europe. L'irrationnel est le mot clé qui permet d'atteindre à une définition exhaustive du phénomène et de mesurer du même coup la différence de proportions et de dimensions qui le distingue du Romantisme français.

Outre qu'elle éprouve l'horreur de la violence révolutionnaire, la génération romantique qui arrive à l'âge d'homme vers 1795 souffre en effet de l'interprétation strictement mécaniste du monde qui avait été celle de l'époque et de la philosophie des Lumières. La rationalisation de la pensée et du sentiment qui caractérisait les gens des Lumières est ressentie par les romantiques allemands comme une profanation. Le rationalisme des Lumières a tué la mentalité magique qui, à leurs yeux, donnait au monde et à la vie un sens poétique qui rendait supportable la condition humaine en ne lui fixant pas de finalités purement matérielles. Sans doute l'homme a-t-il été délivré de la superstition, mais il ne l'a pas été de la peur et de l'angoisse. C'est ainsi que Schlegel reproche à la philosophie des Lumières d'avoir tout réduit à la fonction économique. Seul le quantitatif et le matériel l'ont emporté, déplore-t-il. Tout ce qui est irrationnel, poétique, est désormais odieux à l'homme qui a perdu le sens de l'invisible et des forces mystérieuses qui agissent dans les obscurités de son être et en sont même la source vitale, les racines. Cette évolution regrettable est l'aboutissement d'un courant de pensée caractéristique des Temps Modernes, depuis les inventions et les découvertes qui en ont marqué l'aube et dont Schlegel remet en cause la valeur bénéfique. Les grandes inventions ont développé le culte de la technique et la domination de l'homme sur le monde qui l'entoure. La poudre à canon

et le livre ont fait, dit-il, plus de mal que de bien : les armes à feu ont tué l'esprit chevaleresque, le livre imprimé a mis fin à la tradition du récit oral conté par les jongleurs ou les rhapsodes qui assuraient de génération en génération la pérennité vivante des mythes et des légendes. L'humanité ne rêve plus, la mythologie n'apparaît plus que comme une superstition infantile, les sources de l'imagination sont taries. La communauté n'a plus de patrimoine culturel qui réponde aux grandes attentes de tous, car la culture moderne creuse un fossé entre l'élite et le peuple. Quand aux grandes découvertes, celle de l'Amérique notamment, elles étaient aux yeux de Schlegel superflues. Elles ont apporté à l'Europe la malédiction du luxe et l'ivresse de l'or ramené en abondance par les Espagnols et les Portugais, donnant ainsi naissance à la mentalité précapitaliste, au despotisme de l'argent et à l'esprit utilitaire. Par incidence, le dépérissement de la fonction poétique, c'est-à-dire de l'imagination créatrice tant individuelle que collective, a coupé le lien qui unissait jadis l'artiste et le poète à la communauté. Car le peuple a été gagné par l'esprit mercantile que les deux Amériques incarnent et qui a contaminé l'Europe. C'est pourquoi Schlegel et tous les romantiques prennent pour référence et modèle la dernière grande civilisation universelle et cohérente que l'Europe ait connue avant celle qui aboutit au rationalisme des Lumières : la civilisation du Moyen Age occidental, qu'ils admirent pour son sens hiérarchique et communautaire, capable d'intégrer chaque individu à la place qui lui revient et de faire ainsi de lui une personne.

Ce tableau critique est certes fort sombre et il n'est pas besoin d'en souligner les exagérations apparemment naïves. Mais il ne faudrait pas croire pour autant que les romantiques allemands étaient incapables de distance ironique à l'égard de leurs idées et dépourvus de tout sens du relatif. Ils savent qu'ils *sont* de ces Temps Modernes qu'ils décrient et que le grand retour ne peut se faire dans la simplicité et l'innocence. Ils savent que ce sera un retour de l'Europe, non pas en arrière, mais sur elle-même. Ils savent que les valeurs humaines compromises par la tendance bourgeoise et marchande du monde moderne, ces valeurs dont la Révolution française consacre et

proclame la ruine, ne seront pas retrouvées spontanément. Si, comme on l'a écrit, le Romantisme allemand est "la première autocritique des Temps Modernes", il s'agit d'une critique constructive qui se refuse à désespérer de l'époque et de l'avenir. Au contraire, ses partisans et ses théoriciens entendent provoquer une prise de conscience qui sera à l'origine d'une régénération organique des valeurs culturelles détruites, oubliées ou perdues. Loin de prôner une révolte violente et stérile, les romantiques allemands veulent susciter une redécouverte de ces valeurs par une réflexion en profondeur. Il ne faut pas nier le monde moderne, mais le guérir en le ramenant aux sources irrationnelles de sa culture et de sa civilisation. Il ne s'agit pas de nier la raison, mais de dépasser le rationalisme en amenant la raison à comprendre et à respecter l'irrationnel. Ce sera le rôle du poète, de l'artiste, du penseur, du savant, pensent les romantiques. C'est donc, en définitive, le rôle de la pensée et de l'art dans la communauté qui est exalté. Qu'il soit verbal et littéraire, musical ou plastique, l'art doit retrouver à force de travail et d'élaboration la simplicité qui permet de communiquer à tous l'intensité de l'émotion poétique, créatrice, régénératrice de sensibilité dans un monde devenu insensible par excès de rationalité.

Ce legs était destiné à durer : il est toujours présent dans la protestation qui se fait entendre contre les productions "abstraites", "informelles", "non figuratives" de l'art moderne, ou contre les ouvrages de l'esprit dans lesquels la clarté d'un style et d'un langage accessibles au lecteur profane est délibérément méprisée au profit de l'abscons et du jargon d'école.

Mais il existe une autre part de l'héritage que nous avons reçu du Romantisme allemand : son respect de la fonction onirique, son culte du rêve qui aboutira à la découverte de l'inconscient, son attitude ouverte et attentive face à l'univers intérieur de l'homme et à l'imaginaire.

Cette attention portée aux mystères du monde intérieur a été mise en lumière par l'ouvrage justement célèbre d'Albert Béguin : *"L'Ame romantique et le rêve"*. L'époque du romantisme a été en effet, en Allemagne du moins, celle où la psychologie du

rêve et de l'inconscient a fait ses premiers pas. Cette innovation, partie d'Allemagne à l'aube du XIX^e siècle, a connu un rayonnement qui s'est étendu à toute l'Europe et dure jusqu'à nos jours. Les romantiques allemands n'ont certes pas été les premiers à s'intéresser au rêve, mais ce sont eux qui, les premiers, dans l'analyse de la vie onirique, ont échappé à la banalité puérile et superficielle qui voyait dans les rêves la source des religions et des superstitions, la farandole chaotique des "atomes de la pensée". C'était là la conception du XVIII^e siècle et c'est encore celle des idéologies qui procèdent de lui et se réclament avec fierté de la Révolution française. Au contraire, l'intérêt que les romantiques allemands ont porté à l'affectivité irrationnelle comme à un élément déterminant du psychisme leur a permis de voir dans le rêve ce moment privilégié pendant lequel la sensibilité et l'imagination échappent au contrôle de la raison, se libèrent, et libèrent du même coup les forces inconscientes du principe actif qui anime l'homme et gouverne sa vie psychique. Étudier la structure des rêves, c'est comprendre et l'existence et le fonctionnement de ces forces inconscientes. Telle est la grande découverte du Romantisme allemand. Elle ne concerne plus les continents du monde extérieur mais les profondeurs de notre monde intérieur. En elle réside l'origine, lointaine certes, mais indéniable, de la psychanalyse moderne, que celle-ci se réclame de Freud en réduisant l'interprétation des rêves et la vie psychique à son pansexualisme obsessionnel individualiste ou qu'elle admette avec C.G. Jung l'existence et l'importance des archétypes de l'inconscient collectif.

Enfin, le Romantisme allemand est à l'origine de cet autre vaste courant des sciences humaines qui retrouve dans les productions de l'imaginaire : mythes, légendes, fables, contes, fictions épiques ou romanesques ou même poésie lyrique et dramatique, la présence et l'émergence récurrente, la rémanence, sinon la permanence, de thèmes et de motifs qui sont comme des souvenirs du rêve que l'homme poursuit à l'état de veille et transpose dans ses créations artistiques ou dans sa pensée abstraite, philosophique, politique ou religieuse. De nos jours, Bachelard et Dumézil sont encore les héritiers de ce

courant, de cette nouvelle école qui apparut vers 1800. Ils demeurent, à leur insu sans doute, les héritiers de ces esprits curieux pour lesquels la science ne peut avoir pour unique préoccupation la connaissance et l'exploration de la matière, mais qui demandent aussi : qu'est-ce que l'âme, qu'est-ce que l'esprit ? Et comment fonctionnent-ils ?

Au "Je pense, donc je suis" du rationalisme cartésien, le Romantisme allemand répond : "Oui, mais je pense encore lorsque je rêve, et pour peu que je rêve, je suis. N'ai-je donc pas le droit de rêver pour être ?"

Il ne faut pas mesurer l'importance de la Contre-Révolution romantique allemande à ses succès politiques. Elle n'a certes pas endigué l'avalanche qui commença en 1789, reprit en 1848, déferla de nouveau avec rage en 1917 et ne semble pas encore avoir atteint le fond de la vallée. Mais elle a éveillé des forces qui, dans les tourmentes révolutionnaires successives qu'à connues l'Europe, maintiennent l'intégrité de l'homme. C'est en parallèle du romantisme que, partant des positions de Kant pour les renier, Schopenhauer a conçu sa grande philosophie du vouloir-vivre. 1816, l'année où parut *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, est à bien des égards une date symbolique : 1815 a mis un terme définitif aux guerres européennes nées de la Révolution, le Romantisme est à son apogée en Allemagne. La pensée de Schopenhauer, méconnue tout d'abord parce qu'elle dépasse l'ambition romantique pour la radicaliser, triomphera dans la seconde moitié du XIX^e siècle, engendrant alors d'autres doctrines irrationalistes qui, pour originales qu'elles soient, n'auraient pas vu le jour si le Romantisme allemand n'avait pas été leur aurore. N'a-t-il pas en effet contre le monde moderne, fondé une attitude mentale et une stratégie culturelle qui ont été les clefs de son véritable succès et dont les principes bouillonnent encore en nous ?

Chapitre XVI

Fernand LAFARGUE

LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ OU LE “ROYAUME DE DIEU” SANS DIEU ET CONTRE DIEU.

Ainsi que nous venons de l'entendre la Révolution est l'aboutissement politique et institutionnel d'un projet déjà véhiculé depuis longtemps par les courants gnostiques et développé par les sociétés de pensée du XVIII^e siècle. Il s'agit de rejeter toute relation de l'homme au Sacré, de fonder une société “civile” autonome par rapport au Sacré et dans laquelle “il n'y a que des hommes”.

Plus particulièrement il s'agit d'extirper la foi Chrétienne.

Depuis la Renaissance, comme l'a très bien montré Monsieur Vial, l'attention se porte vers l'antiquité pour y trouver une vision de l'homme et du monde qui ne doive rien au Christianisme. Toute la culture chrétienne est occultée, le Moyen Age est ignoré et l'on saute à pieds joints d'une antiquité “idéale” aux temps modernes.

Comme l'a très heureusement développé Mademoiselle Miglietti, la Révolution se proposera de “détruire l'ordre des choses existant”, comme le dira plus tard Lénine, pour y substituer cet ordre nouveau purement humain dans lequel l'Homme est finalement pour l'homme l'Etre Suprême (Marx). En effet, même s'il a été occulté au début, l'objectif principal de la Révolution est bien de fonder une société sans Dieu et contre

Dieu, ainsi que cela a été mis en lumière par de nombreux travaux.

Il ne s'agit pas seulement de se passer de Dieu mais, comme l'observe profondément Albert Camus dans *l'Homme Révolté*, de tenter une gigantesque expédition contre le Ciel pour en ramener un Roi prisonnier dont on prononcera la déchéance d'abord, la condamnation à mort ensuite. On sent bien ici le parallèle que fait volontairement Camus entre temporel et spirituel, entre le Roi de France et Dieu, Roi Suprême.

C'est alors l'homme qui, par la Société exprimant la Volonté Générale, s'attribuera la plénitude de la souveraineté, introduira et définira l'ordre nouveau et sera finalement l'initiateur de la nouvelle éthique, la source unique de toute autorité, ainsi que l'a remarquablement analysé Monsieur Hours.

C'est donc l'Homme qui, à travers la Nation et la fraction dominante au pouvoir, se confère les attributs du Dieu qu'il défie.

En effet le projet révolutionnaire dépasse de beaucoup la réalisation d'une société civile sans lien avec Dieu. Il s'agit de montrer que l'homme est capable par ses seules forces de se sauver lui-même, de triompher du mal et de construire cette société parfaite que la foi chrétienne nous présente dans le Royaume de Dieu comme l'accomplissement eschatologique du salut.

La Révolution qui veut se débarrasser du Christianisme en est donc encore tributaire : C'est par rapport à lui et pour le concurrencer qu'elle propose son modèle de société humaine dont les caractéristiques seront la liberté, l'égalité, la fraternité.

La *Liberté* se présente essentiellement dans la Révélation comme le résultat d'une délivrance. Les Hébreux sont délivrés du joug des Egyptiens et dans le Nouveau Testament Jésus est venu pour délivrer les hommes de l'esclavage du Diable, du péché et de la mort. L'homme, ainsi racheté — comme un esclave dont on a payé la rançon — par le Christ qui a payé ce prix sur la croix, est désormais libre de l'esclavage du "Prince de ce monde".

Le Révolutionnaire parodiant la Révélation, se propose de

libérer l'homme non plus de l'esclavage du Diable mais, au contraire, de Dieu. C'est le sens de "Écrasons l'infâme".

Mais en "libérant" l'homme de son véritable libérateur, la Révolution le rend à nouveau esclave de son oppresseur, le Prince de ce monde, dont précisément Dieu le libère en Jésus-Christ.

Chesterton appelait déjà la Renaissance la rechute. C'est encore plus vrai de la Révolution car elle ne se contente pas de proposer à l'homme de se "libérer" de Dieu, elle le lui impose. "On les forcera à être libres" c'est à dire on les forcera à renier Dieu.

Et c'est bien ce qui s'est passé : cette "liberté" est devenue oppression et Terreur et nous savons que cela n'a fait que s'amplifier sous tous les régimes qui, par la suite, se sont réclamés de la Révolution, que ce soit au Mexique, au siècle dernier, ou dans les pays communistes aujourd'hui.

Massacres, prison, tortures voilà cette liberté forgée par les hommes, contre Dieu.

Il importe d'ailleurs de remarquer que lorsque les révolutionnaires réclament la liberté, particulièrement avant leur arrivée au pouvoir, c'est la liberté pour eux de subvertir l'ordre des choses existant qu'ils réclament ; Ils veulent qu'on les laisse libres de détruire. Mais lorsqu'ils sont au pouvoir, ils refusent toute liberté à ceux qui s'opposeraient à leur projet. "Pas de liberté pour les ennemis de la liberté." Ce qui signifie : pas de liberté pour ceux qui ne veulent pas renier Dieu et l'ordre même du monde qu'Il a créé et se soumettre au nouveau dieu humain et à son nouvel ordre. Or Dieu, lui, laisse l'homme libre de pécher ou d'accepter le salut.

L'Égalité ne se trouve pas telle quelle dans la Révélation. On pourrait tout au plus la déduire de certaines affirmations de Jésus, par exemple lorsqu'Il dit à ses disciples qu'ils n'ont qu'un seul Père qui est au cieux et qu'ils sont tous frères.

Mais nous savons que les frères ne sont pas nécessairement égaux et, dans les sociétés traditionnelles, ils ne le sont même pas du tout, puisque les jumeaux sont hiérarchisés,

l'afné étant celui qui est venu au monde le dernier. C'est cette hiérarchisation et cette polarisation des relations entre individus qui permet à ces sociétés de vivre. Une société constituée uniquement d'égaux ou éclaterait ou s'autodétruirait.

La seule condition pour qu'une telle société puisse exister c'est que ses membres possèdent tous à un haut degré la vertu théologale de Charité et qu'ils s'aiment vraiment les uns les autres comme Jésus l'a demandé, lui qui a donné sa vie pour ceux qu'Il aime. En d'autres termes une telle société devrait être composée uniquement de personnes ayant atteint le *summum* de la sainteté. Or ceci ne sera vraiment réalisé que dans le Royaume de Dieu. En attendant, depuis l'origine, les chrétiens ont eu la sagesse réaliste de hiérarchiser toutes les sociétés qu'ils ont constituées, y compris les monastères.

Vouloir décréter une société égalitaire, c'est donc encore vouloir réaliser par la seule force humaine ce qui ne peut être le fruit que d'une longue sanctification et ne peut trouver son accomplissement que dans le Royaume eschatologique.

Enfin il est clair que la *Fraternité* n'a de sens que si tous se sentent d'un même Père.

Dans les sociétés traditionnelles, celui qui n'est pas rattaché au même ancêtre, qui n'a donc pas le même père fondateur du lignage, celui-là c'est l'étranger, c'est l'ennemi, ce ne peut être un frère.

La foi Chrétienne révèle qu'en Jésus-Christ chaque homme est appelé à être fils avec le Fils. Ainsi ces hommes étant fils d'un même Père sont-ils véritablement frères. Mais ici encore plus la sanctification progresse, plus la charité grandit et plus la fraternité devient effective.

La Révolution au contraire érige l'homme en Dieu souverain. Il n'y a plus de Père. Les hommes ne peuvent plus être frères, bien au contraire chacun finissant par s'ériger en dieu, verra dans les autres des concurrents dangereux qui échappent à son pouvoir, c'est ainsi que, comme le disait Sartre, "l'enfer c'est les autres".

Cela pourra logiquement aboutir à "la guerre des Uniques" que pressentait Camus, autodestruction générale de l'humanité.

Ici encore la parodie révolutionnaire de la fraternité aboutit à son contraire : la méfiance, l'hostilité, la haine implacable.

Ainsi la liberté révolutionnaire est-elle l'asservissement et la Terreur, la fraternité est-elle la haine ; quant à l'égalité, elle disparaît devant les hiérarchies du nouvel ordre totalitaire : "Il y en a qui sont plus égaux que d'autres" (Orwell), ou se pulvérise dans la guerre des Uniques.

La tragique parodie du Royaume de Dieu débouche sur l'abîme.

Table des matières

Introduction	
Révolution et contre-révolution	7
B. Demotz	
Avant-propos	9
J. Haudry	
<i>Chapitre premier</i>	
Les manifestes rosicruciens.....	13
J. Vaquié	
<i>Chapitre II</i>	
Philosophisme et Catholicisme	29
B. Miglietti	
<i>Chapitre III</i>	
“La pénétration maçonnique dans la société française” ou “Comment on prépare une révolution”.	45
E. Couvert	
<i>Chapitre IV</i>	
Eglise et Révolution : l'article 3 de la déclaration des Droits de l'Homme	63
H. Hours	
<i>Chapitre V</i>	
La sainte guillotine	73
Y. Essertel	
<i>Chapitre VI</i>	
La Révolution française et le modèle antique	87
P. Vial	
<i>Chapitre VII</i>	
Des hommes au milieu des ruines	103
B. Notin	

Chapitre VIII

La Déclaration des Droits de l'Homme vu par P. de Clorivière	123
Fayard-Poncet	

Chapitre IX

Joseph de Maistre : Critique de la Révolution française	153
J. Tulard	

Chapitre X

L'Essai sur les révolutions ou Chateaubriand entre deux mondes	157
J. P. Clément	

Chapitre XI

La pensée politique de Joseph Fiévée	183
B. Yvert	

Chapitre XII

Blanc de Saint-Bonnet	205
B. Horiot	

Chapitre XIII

Tocqueville, Gobineau, Renan : trois maîtres Français de l'aristocratie post-révolutionnaire	217
J. Marlaud	

Chapitre XIV

Burke, notre contemporain ?	241
F. Piquet	

Chapitre XV

Le Romantisme Allemand face à la Révolution françai- se : une révolte contre le monde moderne.....	253
J. P. Allard	

Chapitre XVI

Liberté, égalité, fraternité, ou le "Royaume de Dieu sans Dieu et contre Dieu"	269
F. Lafargue	

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 31 JANVIER 1990
SUR LES PRESSES DE
DOMINIQUE GUÉNIOT
IMPRIMEUR A LANGRES



1789 : Une génération assiste impuissante aux violences et aux iniquités de la Révolution.

— Comment en est-on arrivé là ?

L'Émeute devient sanguinaire et catastrophique pour la "Nation" française au nom de laquelle on agit pourtant.

— Mais, précisément, qui agit ?

Le sang français coule. Des innocents de toutes les castes périssent au nom de "Grands principes" abstraits. Est déclaré "d'un sang impur" celui qui n'a pas l'heur de plaire à l'idéologie dominante.

— Qui fait l'opinion ?

En dix ans, la France, de nation souveraine, se trouve définitivement écartée de la direction de l'histoire. Malgré des illusions passagères, nous savons que nous avons subi une défaite, que nous sommes collectivement amoindris dans tous les domaines, que nous éprouvons, chaque jour plus, le mépris des autres peuples. Certains s'en réjouissent sans doute mais, pour la plus grande majorité la question demeure :

— Pourquoi ces massacres, ces destructions, ce rabaissement ?

Les penseurs contre-révolutionnaires de tous les pays furent, à l'époque, les seuls qui tentèrent d'appréhender le phénomène dans sa totalité et d'en prévoir toutes les conséquences pour l'avenir. Loin de n'être que des nostalgiques ou de simples contempteurs des événements, ils étudièrent surtout la nature intrinsèque des forces en présence pour dégager ce qui, dans l'évolution de la pensée traditionnelle, valait d'être préservé ou justement évité.

Après deux siècles de guerre politique et culturelle, l'actualité de leurs analyses n'a sans doute jamais été aussi vive. Les contributions réunies dans cet ouvrage montrent que deux conceptions du monde sont à l'œuvre dans ce conflit... dont rien, aujourd'hui encore, nous laisse prévoir l'issue.

