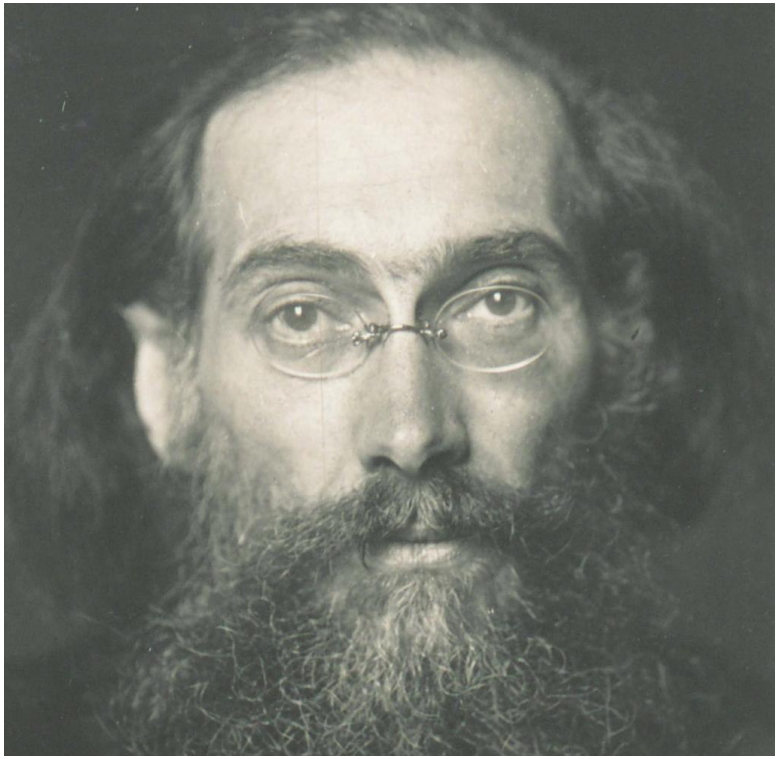
Gustav Landauer

La révolution



1907

Du même auteur :

Appel au socialisme
1911

Traduit de l'allemand par
Jean-Christophe Angaut et Anatole Lucet,
assistés par Aurélien Berlan.

Publié aux éditions
La Lenteur en septembre 2019.

« Car voici le chemin de la passion, que tu dis être la perdition, toi qui juges d'après la voie de ceux qui l'ont déjà suivi, et que j'appelle délivrance, parce que je juge d'après la succession de ceux qui le prendront. »

Maxime de Tyr.

La sociologie n'est pas une science et, même si elle en était une, la révolution n'en serait pas moins, pour des raisons particulières, fermée à tout traitement scientifique.

Comment s'élabore une science exacte ? L'entendement des sens humains, en assemblant les expériences de la vie, les transforme en constructions de l'être ; la mémoire et le langage viennent alors poursuivre cette élaboration dans la même direction, ajoutant un nouvel étage aux constructions de l'être. Ainsi sommes-nous en possession, pour chaque événement, action et changement, de choses fixes et bien tranchées qui leur servent de supports et de dépôts, ou bien même nous disposons de nouvelles existences autonomes avec les concepts, les abstractions, etc.

La tâche de la science exacte consiste donc à retransformer en devenir cet être que nous avions créé pour les besoins de nos sens et de notre compréhension. Sous l'empire de la comparaison et de la réflexion, les concepts sont alors réduits en miettes et liquéfiés, les choses se désagrègent et se dispersent en voltigeant comme des grains de poussière dans un rayon de soleil, et miracle ! Tout est devenu autre que ce que les mots et les yeux de l'homme avaient inventé ! Qu'est-ce donc qu'une science exacte ? La réunion et la description de toutes les

données, la critique régulièrement renouvelée des forces qui tendent à l'attraction et à la généralisation et, s'édifiant sur ces éléments de base : la critique globale de l'apparence de notre monde existentiel, la création du devenir posé comme affirmation de la substantialité de l'entendement des sens, conformément à notre expérience intime.

Il en va autrement du domaine que j'appelle, au sens large du mot, l'histoire. Il n'y a là, en effet, aucune sorte de substance, matière ou chose, qui serve d'élément de base : on y fait totalement abstraction des supports de toute histoire, à savoir les hommes physiques ; tout au plus en fait-on mention à l'occasion des sévices et des exécutions capitales. Ceci mis à part, les données de l'histoire se composent d'événements, d'actions, d'épreuves, de rapports. Ce qui donc se présente, dans la science dont nous avons parlé, comme le résultat dernier, atteint au prix de beaucoup de peine – le devenir –, se trouve être ici le tout premier point de départ. Il est vrai que, pour parler de ce devenir, nous devons précisément faire ce qu'ont fait les sens et l'esprit de l'homme pour la perception, nous devons édifier des constructions de l'être : c'est ainsi que nous parlons du Moyen Âge ou des temps modernes, de l'État et de la société, du peuple allemand ou français comme s'il s'agissait là de choses ou d'entités. Cependant, chaque description de détail, chaque approfondissement ne cesse de nous ramener de ces constructions à la réalité, à l'élémentaire réalité de notre expérience primitive, au centre de laquelle nous-mêmes sommes placés : ce qui se passe entre les hommes, ce qui se passe d'individu à individu, entre des groupes humains plus ou moins larges qui s'attirent ou s'opposent, au sein d'une association ayant tel ou tel but, etc. Bref, la science exacte s'emploie à corriger l'expérience ; elle part de celle-ci pour nous mener aux abstractions de l'esprit. En revanche, ce qu'on appelle la science historique, à quelque affinement, à quelque subtilité qu'elle puisse prétendre, est incapable de nous conduire à autre chose justement qu'un retour aux mêmes données premières de l'expérience. Et la dernière forme de la science historique – précisément notre psychologie sociale – n'est que la manière la plus subtile pour le moment de dissoudre les constructions auxiliaires de la mémoire dans la matière première de l'expérience, c'est-à- dire dans les rapports élémentaires d'homme à homme.

L'histoire, ne créant pas de théorèmes de l'esprit, n'est donc pas une science ; mais elle crée quelque chose d'autre, à savoir les pouvoirs de la praxis. Ses constructions auxiliaires – l'Église, l'État, l'organisation sociale des États, les classes, le peuple, etc. – ne sont pas seulement des instruments de compréhension mais avant tout création de nouvelles réalités effectives, communautés, formations à but utilitaire, organismes d'un ordre supérieur. Dans l'histoire, l'esprit créateur ne crée pas de connaissances théoriques ; c'est pourquoi il est parfaitement juste et significatif que les mots « histoire » et « politique » désignent bien autant l'événement et l'acte, qui sont de l'activité, que l'examen qui se veut passif ou neutre mais n'est la plupart du temps qu'un mode latent de volonté et d'action. Nous possédons en allemand un mot excellent pour désigner cette concentration et cet examen : la « re-présentation » ou « mise au présent » [*Vergegenwärtigung*]. De fait, dans toute histoire, le passé est re-présenté, rendu présent. Le verbe anglais *to realize* est tout aussi juste, qui veut dire à la fois « réaliser » et « considérer » : ainsi trouve-t-on réunies dans cette *realization* représentation et volonté, connaissance et énergie créatrice. Tout regard qui plonge dans le passé ou le présent des groupements humains est un acte qui porte sur l'avenir et construit cet avenir. Même chose pour le mouvement en sens inverse, qui dissout de nouveau les constructions compactes existantes de l'histoire dans les éléments psychiques d'origine et, par là, dans l'individualisme, mouvement qui ne se borne pas à être critique, dissolvant et destructeur d'un point de vue théorique, car il fait bien plus de ravages dans la pratique. Nous voici donc, dès l'entrée en matière, parvenus d'un seul coup au cœur de notre sujet. Nous nous proposions d'examiner le phénomène de la révolution du point de vue de la psychologie sociale. Et nous constatons que la psychologie sociale n'est elle-même rien d'autre que la révolution. Révolution et psychologie sociale ne sont que deux appellations différentes et certainement donc aussi deux aspects différents d'une seule et même chose. La dissolution et la dissection par l'individualisme des formes de la totalité, des structures consacrées : voilà la psychologie sociale, voilà la révolution. La décapitation de Charles I^{er} et la prise de la Bastille étaient de la psychologie sociale appliquée ; et la moindre étude ou analyse des structures sacrées et des formations supra-

individuelles est révolutionnaire. Les deux directions de la science historique se révèlent donc comme les deux tendances de la pratique historique : d'un côté, construction de structures supra-individuelles et de formes d'organisation supérieures qui confèrent à la vie des individus un sens et une consécration ; de l'autre, destruction et rejet de ces mêmes formes lorsqu'elles sont devenues insupportables pour la liberté et le bien-être des individus. Rousseau, Voltaire et Stirner étaient, en tant que psychologues sociaux, des révolutionnaires.

Ainsi, d'avoir entamé notre sujet avec rigueur, nous en sommes déjà arrivés à le parcourir et à le dépasser, puisque le but de cette étude n'est pas de faire la Révolution, mais d'écrire à son propos.

*

Commençons donc par le commencement. Nous avions d'ailleurs promis de montrer que, même si l'histoire ou la sociologie pouvaient être des sciences pures, la révolution ne saurait cependant, pour des raisons bien spécifiques, se voir appliquer un traitement scientifique. C'est dans ce but que nous allons attaquer une deuxième fois notre sujet.

La meilleure façon de prouver que quelque chose ne peut être traité d'une certaine manière paraît être d'en faire honnêtement et sincèrement l'essai jusqu'à ce qu'on se trouve acculé dans une impasse. Je vais donc, à partir de maintenant, parler de la révolution de manière strictement scientifique et déductive en demandant au lecteur de surveiller de très près si tout se passe correctement, puisque j'avoue franchement être convaincu de l'inanité de la tentative. Qu'il n'y a de science que déductive, et non inductive, c'est là une chose que l'on voudra bien m'épargner, j'espère, de corroborer, quoiqu'il soit indéniable que la grande majorité des travaux soi-disant scientifiques – et pas seulement ceux de notre époque – ne sont qu'un amalgame insupportable de matériaux et de sentiments. On peut donc affirmer sans autre preuve que la véritable science est déductive parce qu'intuitive. Chez ceux qu'un manque d'aptitudes naturelles à concevoir des sommes réduit à faire des additions, jamais l'induction ni le zèle de collectionneur ne remplaceront l'intuition

qui synthétise et généralise. L'exposé scientifique de la révolution doit donc nécessairement partir d'un concept général, y demeurer et y comprendre tous les cas particuliers concrets.

Il faut d'abord, par conséquent, créer une terminologie scientifique. Car nos expressions proviennent toutes de la pratique d'événements isolés et, par là, ne se prêtent à aucun usage scientifique.

Dans quel domaine le phénomène « révolution » se manifeste-t-il ?

La révolution concerne *l'ensemble* de la vie sociale des hommes ; pas seulement donc l'État, le système des ordres, les institutions religieuses, la vie économique, les structures et les courants spirituels, l'art, la culture et l'instruction, mais encore un mélange composé de toutes ces formes de la vie sociale, mélange qui connaît, dans une période donnée, une certaine stabilité relative et qui fait autorité. Appelons *topie* ce vaste conglomérat de vie sociale en état de stabilité relative.

La topie est la source de tout bien-être, de toute abondance et de toute pénurie en matière d'alimentation, en matière d'habitat. La topie règle toutes les circonstances de la vie des hommes en communauté, mène des guerres à l'extérieur, exporte et importe, ouvre ou ferme les frontières ; elle développe l'esprit et la bêtise, donne le pli de la civilité et du vice, prodigue bonheur et malheur, satisfaction et insatisfaction. La topie prend aussi vigoureusement en main des domaines qui ne lui appartiennent pas : la vie privée de l'individu et la famille. Les frontières qui départagent la vie individuelle et l'existence familiale d'une part, la topie de l'autre, sont fluctuantes.

La stabilité relative de la topie évolue graduellement jusqu'à ce que soit atteint le point d'équilibre instable.

Les changements qui affectent la stabilité de la topie sont l'œuvre de l'*utopie*. A l'origine, celle-ci n'appartient pas au domaine de la vie sociale, mais à celui de la vie individuelle. Par utopie nous entendons une combinaison d'efforts et de tendances de la volonté individuelle, toujours hétérogènes et isolés, mais qu'on voit, dans un moment de crise qui cristallise enthousiasme et ivresse, se rassembler en un tout et s'organiser en une forme de vie sociale : c'est-à-dire la tendance à créer

une topie au fonctionnement impeccable, d'où soit exclue toute espèce de défauts et d'injustices.

A l'utopie succède alors une topie que des points essentiels distinguent de la précédente, mais qui n'en est pas moins une topie.

D'où notre *première loi :* toute topie est suivie d'une utopie, elle-même suivie d'une topie, et ainsi de suite.

(C'est là un résultat rigoureusement scientifique, fruit d'une démarche scientifique exacte. L'expérience inductive qui la fonde n'est, nous allons le voir, que de courte durée et sans étendue véritable ; mais la plus riche expérience elle-même ne lui conférerait pas davantage, naturellement, la généralité et la nécessité que nous lui attribuons hardiment. C'est le sentiment intuitif de la nature humaine en général qui les lui procure, sentiment que nous avions inclu dans les principes conceptuels généraux dont nous partons et qui est un fait aussi constant, et pour les mêmes raisons, que un et un font deux.)

Corollaire : Les topies et les utopies sont en nombre égal.

L'utopie est donc la purification, ou comme la distillation de cette totalité d'aspirations qui, sans jamais atteindre leur but, conduisent toujours à une nouvelle topie.

Nous appelons *révolution* l'espace de temps durant lequel la vieille topie n'est plus solidement établie et la nouvelle ne l'est pas encore.

La révolution est donc le chemin qui va d'une topie à une autre, qui emprunte le chaos et la révolte, l'individualisme (héroïsme et bestialité, solitude de ce qui est grand et pitoyable état d'abandon de la masse atomisée), pour aller d'une stabilité relative à une autre stabilité relative.

Si nous désignons les topies par A, B, C, etc., et les utopies par *a*, *b*, *c*, etc., l'histoire d'une collectivité se déroule de A à B par a, puis de B à C par *b*, de C à D par *c*, etc. Mais cette dénomination nous ayant entraînés à placer au début une topie quelconque alors qu'évidemment de nombreuses utopies et topies l'avaient précédée, nous préférons nous servir des lettres du milieu de l'alphabet et dire : de M à N par *m*, de N à O par *n*, et de O à P par *o*, etc. Nous ne sommes pas pour autant tirés

d'embarras, car voici qu'une nouvelle difficulté surgit, qui paraît insurmontable. La question se pose en effet de savoir si nous devons partir de A ou de *a*, autrement dit : par quoi ferons-nous débuter cette histoire humaine, la pensée révolutionnaire ou la société ? Si en effet, pour les petits et les grands enfants, l'alphabet commence bien par A ou *a*, force nous est de répondre qu'en revanche, nulle histoire n'a de commencement ; il y a là une impossibilité qui tient au concept même d'événement, car ce qui peut commencer forme un tout circonscrit en soi et achevé et n'est sujet ni à se prolonger ni à changer. Nous sommes donc ramenés de plus en plus loin en arrière et si nous pouvions remonter à une distance inouïe, à une sorte d'histoire pré-humaine, nous y retrouverions sans doute institution et révolte, collectivité et individu, principe centripète et principe centrifuge quel que soit le nom que l'on donne à cette polarité dans la formation et la transformation des natures organiques – et pas seulement organiques. Ce délicat problème n'a donc rien à voir avec le « contrat social » de Rousseau, non plus qu'avec le dilettantisme des Anciens qui s'interrogeaient sur le fondement de la vie sociale des hommes, les uns le trouvant dans la loi, les autres dans la nature, ni même avec les solutions proposées par les darwiniens. Il s'agit au contraire de ce lieu de ténèbres battu par les vents et perdu dans la brume de tous les problèmes énoncés par la théorie de la connaissance et la philosophie de la nature : celui qui parviendrait à y apporter de la lumière, réunirait et unifierait ces deux dernières et, avec elles, l'esprit et la nature. Nous n'aurons pas l'audace de vouloir nous y lancer en passant incidemment – il est préférable de dire que c'est un projet vague et des plus imprécis auquel il ne faut pas donner de suite si nous voulons progresser scientifiquement. C'est ce que nous allons faire, en ayant toutefois perdu beaucoup de notre insolence et de notre aisance antérieures : le terrain est miné, nous nous doutons bien que nous courons à l'échec avec notre attitude scientifique, aussi vaut-il mieux abandonner dès maintenant l'abc et toute cette mascarade mathématique.

De ce qu'on a dit jusqu'ici, il résulte que toute utopie se compose de deux éléments : la réaction contre la topie dont elle est issue et le souvenir de toutes les utopies précédentes connues. Les utopies ne meurent jamais

qu'en apparence et ressuscitent, comme feu le bon candidat Josse [1], dès qu'on imprime une secousse à leur cercueil – la topie.

Mais dans chaque topie se retrouvent pareillement les éléments victorieux de l'utopie qui l'a précédée, qui sont passés du domaine de la volonté à la réalité, ainsi que ceux de la topie précédente qui se sont conservés.

Pourtant cela ne suffit pas à épuiser la description de l'essence de la topie nouvelle.

L'existence de la nouvelle topie, en effet, est soumise à l'influence d'un élément nouveau qu'il nous faut faire entrer en ligne de compte : il s'agit des nécessités pratiques de la période révolutionnaire. La conséquence qui en découle est d'une telle importance et d'une valeur si générale que nous en tirerons une seconde loi.

Deuxième loi : Les nécessités pratiques de la vie sociale pendant la période du soulèvement et de la transition révolutionnaires conduisent au cours de la révolution à la naissance de la nouvelle topie sous forme de dictature, de tyrannie, de gouvernement provisoire, de délégation de pouvoir ou autres phénomènes analogues.

Premier corollaire : La nouvelle topie, qui apparaît pour sauver l'utopie, signifie en fait sa perte.

Deuxième corollaire : Les nécessités pratiques qui finissent inévitablement par conduire à la formation de la nouvelle topie ne consistent pas dans les seules perturbations créées par la révolution dans la vie économique, mais très fréquemment dans des interventions émanant d'un environnement hostile.

En effet, il faudrait surtout se représenter la collectivité qui, ayant chaussé les cothurnes de la révolution, va de topie en topie : elle n'est pas davantage isolée qu'elle n'eut de début. Limitée de tous côtés par des éléments qui sont eux-mêmes limités, elle est le résultat de quelque chose qui est également un résultat : des organisations humaines, pour

[1] Héros d'une histoire de Wilhelm Busch (1832-1908), *La Jobsiade*, 1872. [NdT]

autant qu'elle remonte aux liens qui unissent les hommes, et pour le reste du monde extérieur, dont les influences et les conditions – dans notre cas, par exemple, les mauvaises années et les catastrophes naturelles, tel le tremblement de terre de Lisbonne, en d'autres temps les comètes, les éclipses de soleil, les épidémies – ont souvent une grosse importance. En outre, la révolution est toujours toute prête à déclencher une conflagration générale des peuples, à bouleverser des frontières qui sont du reste tout ce qu'il y a de plus mouvant, etc. Qui plus est, l'utopie se refuse tout particulièrement à souffrir, entre autres limitations, celle des nations et des États, exigeant une situation idéale pour l'humanité tout entière, etc. Bien souvent, dans les époques révolutionnaires, le cœur, attaché à l'ancien, s'efface tandis que l'esprit parade : le monde, comme Hegel l'a dit de manière si mordante, doit être fondé sur l'esprit, c'est-à-dire mis sur la tête. Mais dans des pays ou provinces différents, d'autres en sont à un niveau plus stable, chez qui, cela dépend, le cœur est plus vivant ou la bêtise plus grande. On voit alors les topies voisines qui s'en sentent menacées, recourir aux armes ou à quelque autre moyen de nature à se sauvegarder ou à préserver ce à quoi elles tiennent : de la révolution sortent alors la guerre, ou une longue lutte économique entre nations et autres phénomènes du même genre.

L'utopie ne parvient donc jamais à se réaliser et la révolution est seulement l'époque qui contient le passage d'une topie à l'autre – autrement dit, la frontière entre deux topies.

Toute utopie recélant néanmoins en elle, nous l'avons dit, et de manière très prononcée, le souvenir enthousiaste de toutes les utopies précédentes connues – que l'on se représente ce qui se passe de façon beaucoup plus complexe dans la nature : le vin, par exemple, fermente grâce à la lie obtenue elle-même à partir du vin et ainsi de suite, celle-ci, quoique toujours nouvelle, n'en conservant pas moins en elle la réalité, la vertu ou la mémoire (c'est tout un) de chaque lie précédente ; de même l'utopie, tout en parcourant perpétuellement un cycle d'extinction, de dissolution et de disparition en un élément étranger qu'elle s'est chargée elle-même de faire fermenter pour lui accorder un généreux repos, se réveille-t-elle toujours ancienne et nouvelle à la fois –

, elle continue aussi de vivre d'une vie souterraine aux époques de topies relativement stables et entreprend d'unifier cet ensemble complexe de souvenir, de volonté et de sentiment. C'est cette unité qu'elle a tendance à désigner comme La Révolution. En ce sens, la révolution n'est pas un laps de temps ou une frontière, mais un principe qui ne cesse de progresser par-delà de vastes périodes (les topies).

Nous nous sommes précédemment heurtés au sérieux obstacle qu'opposait à notre construction scientifique un passé immémorial dépourvu de la moindre prise sur un commencement, et nous l'avons contourné pour aller de l'avant ; quant aux autres écueils, ceux que le monde environnant ne cesse d'amonceler devant nous dans l'espace infini au fur et à mesure qu'il se renouvelle, c'est à peine si nous en avons fait mention. Mais nous en resterons là pour l'instant. La révolution en effet, dans le sens que nous venons de lui donner, dénonce la fausseté de nos institutions et de nos lois, en dépit de leur stricte légalité ; car elle se veut principe surgi d'époques lointaines, qui enjambe les siècles en quelques pas de géant pour plonger dans le futur.

Ici s'achève donc notre exposé scientifique ; il reste en échec devant le futur, dont nous ne savons rien : maintenant seulement, le passé dont nous ne savons rien non plus, acquiert vraiment toute son importance. En fait, je ne doute nullement que la science soit capable de résoudre le problème que lui pose l'avenir – et elle ne ferait alors qu'un avec la praxis – exactement au même titre que les problèmes de mathématiques, ni qu'on puisse être assuré du résultat de ses constructions à partir du moment où les dimensions du passé nous seront connues.

Nous sommes tout d'abord tenus ici en échec sur un point dont nous ne savons pas s'il est ou non un pas de la révolution pardessus les siècles. Il s'agit de l'époque de la décadence de l'Antiquité, de la montée de peuples non certes neufs mais fraîchement éveillés, et de la percée du christianisme. Nous l'avons déjà vu et le signalons encore : on ne peut traiter d'un peuple en l'isolant. C'est ce qui apparaît ici même de façon certaine. Il nous faudrait alors reprendre une fois de plus du début, définir la topie comme la forme générale de vie sociale chez de

nombreux peuples. Si nous prenons comme hypothèse d'y réussir, cette réussite est en fait vouée à l'échec puisque nous ne saurions plus où y mettre un terme : de groupes de peuples en groupes de peuples, de là aux animaux, aux plantes et aux métaux dans leurs abîmes, sans pouvoir même nous arrêter à l'univers des étoiles. Mais laissons de côté tout l'incommensurable et contentons-nous modestement de cette question apparemment si mince (non pas toutefois par modestie mais parce que le tout est compris dans la partie, si petite soit-elle, et toutes les questions dans une seule) : doit-on considérer le formidable tournant dont j'ai parlé plus haut comme une époque de révolution ou non ? Même s'il régnait sur ce point une clarté aussi complète que son obscurité actuelle, même si toute la lumière était faite sur ce passage de l'Antiquité à l'époque moderne, qui, plutôt qu'un passage, fut à vrai dire l'éveil de la fraîcheur chez des peuplades primitives, malgré la persistance, évidemment, de toutes les données de l'Antiquité…

Mais je m'interromps. Nous reviendrons indirectement à ce « même si », mais il me faut dire auparavant ce que j'entends par peuples « fraîchement éveillés ». Révérence parler, on les appelle d'habitude archaïques ou plus volontiers encore primitifs – barbares quand on est bienveillant, sauvages quand on est malveillant ou missionnaire. On croit ainsi, en quelque sorte (non sans doute dès qu'on y prête une attention particulière, mais par le seul fait d'employer de telles expressions) que ces hommes seraient particulièrement proches de certaines origines – car la superstition, chez bien des gens, est une sorte de jeu et de convention complaisante : il va de soi qu'on est « éclairé » et nullement désuet, mais l'on s'accroche avec tant d'ardeur au traditionnel, à tout ce qui vient de l'habitude et vous a été fourré dans la tête que cette croyance n'est bientôt plus elle-même qu'un jeton qui passe de main en main sans qu'on y prenne garde. On ne se préoccupe absolument pas de clarifier ses idées, de savoir par exemple si l'on conçoit l'origine à partir de quelque animal ou d'autres peuplades, ou la réunion d'individus jusque-là isolés – de tels individus n'ont jamais existé – ou bien si l'on pense simplement que ces hommes se trouvent depuis des temps très reculés dans une stagnation encore proche de l'état originel. Il y a un peu de tout cela dans cette manière obscure de

s'exprimer. Si j'avais conservé la terminologie scientifique, il me serait offert maintenant une bonne occasion d'établir de nouvelles lois, à commencer par la suivante : de par leur ascendance, tous les hommes ont le même âge. Ceci n'est pas moins vrai, et pour la même raison, que la vieille plaisanterie qui dit que la stérilité n'est pas héréditaire, c'est une loi parfaitement valable et dont l'évidence n'est pas moindre que cette vérité de La Pallisse. Et il en va de même pour toutes les lois une fois qu'elles ont été énoncées : on les oublie toujours et on les néglige, comme toutes les évidences. Notre origine à tous en tant qu'hommes remonte donc à des milliers de siècles et d'ailleurs – car les hommes existaient même avant d'être des hommes et avant que notre planète soit la Terre – jusqu'à l'infini absolu qu'il est toujours possible de s'imaginer un peu plus infini encore.

(Ici, le lecteur intercale une remarque qu'on ne peut plus longtemps passer sous silence : cet exposé mêle psychologie sociale et sociologie, puis celles-ci à l'histoire, dérive ensuite vers la psychologie et la théorie de la connaissance, vers l'économie politique, la métaphysique, la biologie, la cosmologie, bref saute du coq à l'âne et de la cave au grenier. Je n'ai rien à répliquer, je me permettrai seulement de dire l'effroi qui me vient à la pensée qu'il existe effectivement des entreprises scientifiques pour ne pas oser s'écarter du domaine qu'on leur a fixé ou qu'elles ont choisi. Le grand mérite – le véritable et souvent le seul – des tentatives visant à fonder une nouvelle discipline scientifique aux frontières de plusieurs sciences consiste à faire éclater ces frontières, afin de faire place à des combinaisons et des associations nouvelles, à une imagination et une capacité d'abstraction toutes neuves, afin de faire voler en éclats la discipline et le système borné des facultés. Ceci dit, revenons à nos moutons !)

Chaque homme, de même qu'il surgit du fond des temps et sourd de l'insondable, tire également sa forme de l'immensité de l'espace et – comme tous ses ancêtres – se façonne à partir de ce qui ne connaît ni repos ni trêve, à partir de l'infini. Car ce qu'il y a de visible, de sensible, de matériel dans un corps humain, c'est toujours quelque chose d'autre, importé de l'extérieur, quelque chose de variable : l'homme est

métabolisme et le facteur de sa cohérence avec lui-même ou avec ses ancêtres (c'est tout un) ne se voit pas, c'est un principe formel, *conscientia et causa sui,* une mémoire – l'arché – qui le modèle et se donne elle-même une forme, qui façonne ce microcosme, l'unité de cet infini, cet esprit du monde. C'est ainsi qu'il n'y a pas de différence ni de séparation entre les ancêtres que je suis, les ascendants que j'ai et le milieu d'où je viens ; pas plus qu'il n'y en a entre les descendants que je suis, ceux que j'ai et le milieu que je deviens. Sans doute, il subsiste une différence, entre toi et moi, comme entre deux mondes. Car tu n'es qu'une infime particule de moi-même tout en étant, comme moi, un univers entier ; et à mon tour je ne suis qu'une infime particule de toi-même tout en étant, comme toi, un univers entier. C'est pourquoi, à l'égal des mondes reliés par les ponts que la lumière jette entre eux, les hommes ont besoin de l'esprit, c'est-à-dire de l'amour, pour créer les formes de la vie sociale : famille, foyer, nation (la langue, les mœurs, l'art), et, en retour, faire éclater les formes pétrifiées génératrices de haine, d'inintelligence et d'iniquité dans une nouvelle communauté. C'est ce que nous verrons plus loin.

S'il a compris cela, n'importe qui pourra entrer dans ces vues que j'aurai encore l'occasion de développer ; qu'il me suive maintenant, alors que je les applique à notre cas en disant que chaque homme pris en particulier a derrière lui un passé fait de peuples innombrables et d'innombrables floraisons d'une très haute, de la plus haute civilisation. A priori nous affirmons par exemple, et nous devons l'affirmer, que les ancêtres des Hotten- tots, dont nous ne connaissons pas la civilisation, ont connu des périodes qui ont plus d'une fois égalé en valeur culturelle (dix fois, vingt fois, rien ne limite en ce domaine l'imagination – demandez aux géologues et aux chimistes) les époques les plus éclatantes des Grecs ou des Egyptiens. C'est précisément parce que nous n'en savons strictement rien que nous sommes tenus de l'affirmer, car toute autre hypothèse, telle que celle d'un progrès constant ou cyclique, serait d'une parfaite absurdité. Ce sont donc de tels peuples et de telles races que je qualifie de fraîchement éveillés. Tout ce que nous savons tend justement à montrer qu'il n'existe pas de progrès qui s'attache à l'histoire de l'humanité comme à un tout, mais qu'au contraire certaines

civilisations meurent de vieillesse – ce ne sont pas les peuples qui veillissent, c'est là une absurdité, ce sont les civilisations qui sont devenues trop vieilles pour ces peuples – ou d'un brassage de peuples. La prétendue décadence d'un peuple n'est évidemment pas sa mort mais son brassage avec d'autres peuples. Les races et les peuples ont mille manières de s'interpénétrer, de s'imbriquer et de se recouvrir sans cesse et, dans tous ces glissements, ils ont tous le même âge (nous n'effleurerons même pas la question de savoir si l'humanité est « née d'un couple » : elle est dépourvue de sens puisque, de toute façon, toutes les parties du monde ont le même âge, c'est-à-dire toute l'éternité), tous participent du même passé plein de grandeur et de dignité, tous ressentent à certaines époques une espèce de fatigue et un besoin de repos et éprouvent de temps à autre une sorte d'éveil primitif, comme un désir de renouveau.

Notre vision s'est à présent clarifiée, nous amenant à remarquer qu'il est impossible de faire mécaniquement remonter aux premiers temps la marche claudicante de l'histoire par topies et utopies, époques de stabilité et de révolution. Puisqu'il n'existe pas d'humanité unifiée ni de peuple isolé, l'influence des principes centrifuge et centripète évoqués plus haut revêt des formes bien plus compliquées ; et, face à *ces* formidables révolutions que nous venons d'indiquer (l'une d'entre elles étant, à notre avis, le passage de l'Antiquité à l'époque moderne lors des grandes invasions), les prétendues révolutions – les quelques événements que nous pouvons dénommer ainsi – se réduisent à d'infimes épisodes éphémères. Après cette parenthèse, nous sommes donc en mesure de dire : non, la montée du christianisme, la décadence de l'Antiquité et ce qu'on appelle les grandes invasions n'ont pas été l'un de ces pas que fait la révolution dans son voyage à travers les siècles. Le christianisme, ce petit produit décrépit de la décadence antique et des sectes juives, n'aurait pas acquis la moindre importance s'il n'avait rencontré les peuples frais éveillés pour lesquels il ne fut pas une petite affaire mais un phénomène d'une écrasante envergure. Phidias et Sophocle ne représentaient rien pour eux parce qu'ils étaient des sommets, les représentants d'une époque à son apogée. C'est de la décadence et du dénuement frais éveillé que naît une nouvelle époque :

alors apparaît le mythe et ce n'est qu'à l'endroit où est éclos un mythe que surgit un nouveau peuple.

Jusqu'où donc suivrons-nous les traces de la révolution dans le passé ? Après Rome et l'Hellade, le chemin s'arrête ; à ses confins, il y a bien un nouveau départ, mais pas de révolution et ce n'est pas une simple continuité qui se place entre l'ancien temps et le nouveau, mais quelque chose de totalement différent.

Nous nous trouvons donc devant une histoire humaine de plusieurs milliers de siècles, seulement il s'agit de quelque chose de totalement différent de ce que nous appelons l'histoire à partir de la misérable expérience de deux ou trois millénaires dont nous ne connaissons même pas les meilleurs moments. Que savons-nous à vrai dire des révolutions pour pouvoir en parler froidement et posément, en rendre compte et les analyser ? Il n'y a pas grand étalage à faire des révolutions de l'Antiquité ; néanmoins, c'est là une époque dont le développement, formant un tout achevé en soi, n'est pas d'emblée comparable à la nouvelle suite historique dont nous faisons partie. Sans doute la nature humaine est-elle au fond partout la même, mais les fondements de la vie sociale diffèrent du tout au tout. Il faut considérer d'abord que les peuples antiques vivaient verticalement sur un plan horizontal et s'orientaient vers le haut, c'est-à-dire vers les dieux, alors que notre vie a la forme d'une courbe, tout autour du globe terrestre. Mais cela mis à part, que savons-nous des révolutions ?

On peut répondre que notre connaissance se borne à une seule véritable révolution, ce qui ne veut pourtant pas dire que la révolution parcourt à pas de géant toute l'histoire humaine. Nous avons montré qu'il y a, dans ce que l'on nomme l'histoire de l'humanité, d'autres phénomènes plus grands que des révolutions, à savoir des aboutissements de civilisations et de nouveaux départs. S'ils ne vont pas d'éternité en éternité, ils suivent au moins les ères glaciaires. Si je dis en revanche que nous ne connaissons en tout et pour tout qu'une seule révolution, je pense à un épisode tout à fait concret de notre propre histoire, un événement au centre duquel nous sommes nous-mêmes placés et j'estime que nous ne sommes pas en mesure de traiter scientifiquement d'un événement au

sein duquel nous jouons un rôle même si nous y assistons en chiens de faïence. Car tout traitement scientifique exige bien que l'on se situe extérieurement à l'objet considéré.

L'événement dont je parle est la révolution qui a débuté avec ce qu'on appelle l'époque de la Réforme. Elle a connu les étapes suivantes : la Réforme proprement dite, accompagnée de ses transformations spirituelles et sociales, ses sécularisations et ses formations d'États, la guerre des Paysans, la révolution anglaise, la guerre de Trente Ans, la guerre d'Indépendance américaine – moins pour l'événement lui-même que pour ses processus intellectuels et ses idées, qui ont exercé une très forte influence sur l'étape ultérieure : la grande Révolution française. Nous montrerons plus loin que cette dernière dure encore et reste vivante non seulement en France mais en Europe de 1789 à 1871 et que l'année 1871 marque une coupure nette et sensible. Je n'aurai cependant pas la témérité d'affirmer que le puissant mouvement que je fais débuter au XVI^{e} siècle, finit alors, s'éteint et se tarit. Je prétends seulement que nous connaissons actuellement une petite pause et qu'il dépend entièrement de notre nature, de notre volonté et de notre force interne que nous considérions le point où nous sommes comme un tournant décisif ou bien comme une position de faiblesse et d'abattement extrêmes. Ceux qui viendront après nous le sauront, ce qui ne peut vouloir dire qu'une chose : ils le sauront autrement. Je ne nie pas, cela va de soi, que l'on puisse, en partant de mon propre exposé, parler de plusieurs révolutions et de périodes de stabilité constamment rétablies en l'espace de ces quatre cents ans. On me dira que ma construction d'un développement unitaire, indivisible et cohérent, accompagné de toute sorte de hauts et de bas et sans être encore parvenu à son terme, est arbitraire. Tout ce que je peux répliquer, c'est que c'est bien en effet ce que j'affirme et que j'ajoute simplement que toute considération historique de ces choses est influencée par notre volonté, les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons, en une expression qui résume tout cela : par la route que nous suivons. J'affirme même que notre mémoire historique dépend beaucoup moins des hasards de la tradition et de la conservation qui nous sont venus de l'extérieur que de l'intérêt que nous y prenons. Du passé, nous ne connaissons que notre passé ; de ce qui a été, nous ne comprenons que

ce qui nous touche aujourd'hui ; nous ne comprenons ce qui a été que selon ce que nous sommes : comme la route qui est la nôtre.

Autrement dit, le passé n'est pas quelque chose de terminé mais qui au contraire devient. Pour nous existe uniquement une route, un avenir ; le passé lui-même est futur, qui devient au fur et à mesure de notre progression, se transforme, a été différent.

Ce qui ne signifie pas seulement que nous le considérons différemment selon notre progression. Ce serait trop peu dire. Contre tout paradoxe, je prétends bien plutôt, à la lettre absolument, que le passé se transforme : en ce sens que, dans la chaîne de la causalité, il n'y a pas de cause fixe qui produise d'effet bien déterminé, lequel à son tour deviendrait cause qui pondrait elle aussi son œuf, etc. Non, il n'en va pas ainsi. Ce serait se représenter la causalité comme une chaîne de sentinelles postées les unes derrière les autres, toutes fixes, stables et comme enracinées, à l'exception de la dernière. Seule celle-ci ferait un pas en avant et il en naîtrait une autre qui se mettrait alors à avancer et ainsi de suite. Je dis, au contraire, que c'est la chaîne tout entière qui avance et pas seulement son dernier chaînon. Ce qu'on appelle les causes se transforme à chaque nouvel effet.

Le passé est ce pour quoi nous le prenons et il a des effets correspondants. Mais au bout de milliers d'années, nous le prenons comme quelque chose de totalement différent du jour même – nous le prenons ou c'est lui qui nous prend, nous entraînant sur sa route.

Il faut encore dire cela autrement, sous un autre aspect que nous avions déjà commencé à considérer. Il est pour nous deux sortes de passé, de formation absolument différente et appartenant à deux domaines différents. L'un est notre propre réalité, notre être, notre constitution, notre personne, notre activité. Quoi que nous fassions, ce sont les forces du passé qui, en nous rejoignant et intervenant, le font à travers nous. C'est cet unique passé qui se manifeste de manière infiniment variée dans tout ce que nous sommes, devenons et ce qui nous arrive ; de manière infiniment variée en chaque individu, et avec quelles variations tellement plus infinies encore dans le mécanisme composé de tous les êtres qui

vivent en même temps et les relations qu'ils ont avec le monde environnant. Tout ce qui se passe partout, à tout moment, c'est le passé. Je ne dis pas que c'est l'effet du passé ; je dis que c'est le passé. Tout autre est le second passé, celui que nous apercevons en regardant en arrière. On serait presque tenté de dire : les éléments du passé, nous les avons en nous, ses excréments, nous les voyons derrière nous. Sans doute mon propos est-il clair à présent : le passé qui est vivant en nous se propulse à chaque instant dans l'avenir, il est mouvement, il est trajet. L'autre, celui sur lequel nous nous retournons, que nous construisons de vestiges et enseignons à nos enfants, qui nous est parvenu sous forme de récit de nos pères, celui-là a l'apparence de la rigidité et ne peut pas non plus se transformer continuellement puisque, devenu image, il a cessé d'être réalité. Il est plutôt nécessaire de révolutionner la façon dont on considère l'histoire pour le réviser, le renverser et le rebâtir de neuf. En outre, il s'édifie de manière spécifique pour chaque individu : en effet, chacun de nous en aperçoit différemment les images, selon la manière dont l'influence du véritable passé en lui le pousse en avant et le met en route.

Ainsi, ce que nous avons ébauché de la révolution et ce que nous allons encore en dire, c'est qu'il s'agit d'une route qu'on prend : la révolution ne veut rien être d'autre, et même ne peut rien être d'autre qu'une manière de nous mettre en route. Après ces considérations, nous voici donc capables de répéter dans un tout autre sens et d'un tout autre cœur qu'au début : en faisant de la psychologie sociale, nous faisons la révolution. Nous la faisons en même temps qu'elle nous fait. Quant à la stricte déduction scientifique, nous allons pour commencer la laisser de côté ; certes, pas pour un trop long temps – jusqu'à la prochaine ère glaciaire seulement.

*

Reprenons donc une fois de plus au début. Bien entendu, ce que nous avons énoncé dans le but d'approfondir l'essence de la révolution, bien qu'étant le fruit d'une méthode impossible, participait du plus grand sérieux et ne doit pas être perdu. Ce qu'il sommeille en nous de

connaissance de la révolution, le concept de révolution tel qu'il s'est formé à l'époque révolutionnaire, à l'ère de transition qu'on appelle ordinairement les temps modernes, nous montre en fait qu'en ces siècles nous sommes allés en aveugles d'une relative stabilité au choix d'un idéal changeant, et ainsi de suite. Avant cette ère de transition toutefois, dans laquelle nous sommes encore, nous apercevons une époque de grande continuité dotée d'une bonne garantie de permanence, un sommet de la civilisation comme l'Antiquité en fut un : le prétendu Moyen Âge.

Pour nous mettre en route, il s'agit donc d'abord de nous débarrasser de toute cette division stupide qui partage l'histoire universelle en Antiquité, Moyen Âge et époque moderne. Il est nécessaire, et même urgent, non seulement de faire preuve d'idées judicieuses, mais surtout d'y conformer ses actes et de rejeter une fois pour toutes les qualificatifs et les mots révolus. Personne ne devrait décemment plus pouvoir parler d'histoire du monde en la réduisant aux misérables vestiges des seules histoires des peuples que nous connaissons. Quiconque parle d'Antiquité, de Moyen Âge et de temps modernes gardera présent à l'esprit que ces puériles dénominations ne veulent rien dire d'autre que début, milieu et aboutissement, ce qui ressort plus clairement encore du fait que les deux derniers siècles sont généralement appelés époque récente ou contemporaine. Ainsi nous serions le but en faveur duquel ont œuvré des débutants tels que Périclès, Sophocle, Jules César ou Dante. Ou, à tout le moins a-t-on fait du Moyen Âge cette sombre étape intermédiaire entre la première grande époque et l'excellence moderne. Si, à la rigueur, quelque chose devait succéder aux temps modernes, considérés comme le plus haut sommet atteint par l'homme, ce ne serait à coup sûr plus de l'histoire humaine – nous sommes déjà allés trop loin pour cela – au pis-aller le surhomme.

Nous devons perdre l'habitude de parler d'Antiquité, et même le respectable mot d'antique, il est temps d'y renoncer. Ce ne sont pas les grandes périodes culturelles, en effet, qui manquent en Asie et en Afrique, parallèlement au monde gréco-romain ou le précédant, et aucune n'a pensé représenter un commencement ou un aboutissement

quelconques ; chaque époque se tient au cœur de l'éternité. Il nous faut complètement abandonner ce point de vue chronologique d'après lequel toutes les époques antérieures graviteraient vers nous.

Il serait préférable de n'utiliser aucune désignation temporelle pour les divisions historiques parce que la catégorie du temps se rapproche beaucoup trop dans nos esprits de la causalité (je n'emploie l'expression kantienne que pour sa concision, pour m'éviter une digression ; mais il en faudrait une meilleure, car ces catégories ne sont que des inventions d'érudition scolaire – et ici aussi une révision s'avère nécessaire [2]. C'est ainsi que nous courons toujours le danger de prendre des prédécesseurs pour des ancêtres, ces derniers pour des demeurés et une minuscule période que nous connaissons par hasard pour un tout achevé. Nous aurions une image plus juste de la réalité si nous considérions tout simplement comme des contemporains tous les peuples dont nous avons pu avoir quelque connaissance, tout en les différenciant d'une manière ou d'une autre entre eux à condition de ne faire appel à aucune division causale ni temporelle. L'humanité étant âgée d'au moins quelques milliers de siècles – quant à cela, c'est sûr ; et ce qui pourrait l'empêcher d'être plus vieille encore, je ne le comprendrai que lorsqu'on m'en aura donné la raison –, nous pouvons nous adresser en toute quiétude aux hommes des quelques misérables millénaires dont nous savons quelque chose comme à des contemporains. Notre division, au lieu donc de porter sur des époques différentes, fondamentalement séparées les unes des autres, s'efforcera de distinguer des modalités à l'intérieur du petit fragment de l'histoire humaine qui nous est connu. Nous verrons donc :

1. L'histoire étrangère,
2. L'histoire voisine,
3. Notre propre histoire.

[2] Je pense ici, et j'aurai l'occasion de le faire en bien d'autres endroits, à la grande œuvre de Constantin Brunner : *Die Lehre von den Geistigen und vom Volk*. Je voudrais également dire ici à ceux qui la connaissent que, sans le grand travail de critique linguistique de Fritz Mauthner, bien des phrases de ce livre ne seraient pas ce qu'elles sont. [NdA]

La première est l'histoire des Assyriens, des Perses, des Egyptiens, des Chinois, des Indiens et des peuples primitifs d'Amérique, etc. Nous l'appelons « étrangère », parce que le rapport vivant de ces peuples avec nous, ainsi qu'avec ceux qui nous sont voisins et que je vais nommer tout de suite après, n'a pas encore été établi ou ne l'a été que très insuffisamment, si bien qu'ils n'ont pas connu non plus de renaissance – ou du moins de renaissance décisive – dans notre histoire propre, encore qu'on puisse déceler et voir en œuvre des prodromes de la renaissance indienne que Friedrich Schlegel avait annoncée dès le début du XIX^{e} siècle.

L'histoire voisine est celle des Juifs, des Grecs et des Romains, eux-mêmes voisins des peuples de l'Europe plus lointaine sans être ni leurs ancêtres ni leurs modèles. A l'époque de leur décadence, les peuples gréco-romains se sont incorporés physiquement et spirituellement aux nouveaux peuples issus du brassage ; quant au peuple juif, il leur a fait don d'une bonne part de leur esprit sans toutefois, ce faisant, se dissoudre lui-même en eux comme les Grecs et les Romains l'ont fait. Au contraire, il s'est lentement établi chez eux au cours des siècles pour d'ailleurs participer ensuite, même si ce fut avec beaucoup d'indépendance, au développement de leur civilisation. Le judaïsme aussi, si paradoxal que cela paraisse, son Moyen Âge chrétien derrière lui et les Juifs des siècles derniers parcourent le même chemin de décadence et de transition que tous les autres, qu'ils parviennent un jour à constituer de nouveau un peuple indépendant ou non. Cependant, le destin des Juifs modernes et leur civilisation assoupie qui poursuit son rêve dans celle des peuples où elle s'est éparpillée, n'entre pas ici en ligne de compte ; nous ne parlerons que du rapport des peuples anciens à notre propre histoire. Considérés sous cet angle, Grecs, Romains et Juifs n'en sont pas les ancêtres.

C'est plutôt la chrétienté ou l'Europe qui représentent un nouveau début : des peuples fraîchement éveillés ont absorbé et digéré des éléments grecs, romains et juifs, et ont entrepris de bâtir une nouvelle civilisation. Le déclin de la civilisation gréco-romaine et la genèse du christianisme chez les peuples nouveaux – car c'est seulement là que le christianisme est né –, en liaison avec ce qu'on a appelé les grandes

invasions, signifient que s'ouvrent un chapitre d'une espèce particulière et un nouveau début. Mais je ne qualifierai pas non plus ces peuples-là de modèles car nous suivons notre propre route, malgré toutes les renaissances ; chaque renaissance voit une force fraîche et saine absorber la vieille civilisation qui en surgit neuve ; et ce n'a pas toujours été l'élément gréco-romain qui fut la caractéristique de ces soi-disant renaissances, mais un nouveau génie jaillissant au sein des peuples. Jamais l'Antiquité ne nous a régénérés, ce sont au contraire les forces nouvelles qui, mises en liberté, ont chaque fois concouru à former un élément supérieur (que les érudits prenaient pour la source spécifique profonde des origines) en allant sans cesse puiser du nouveau dans l'Antiquité.

Il nous faut précisément distinguer avec la plus grande rigueur ce que les Gréco-Romains et les Juifs signifient pour nous qui avons édifié du neuf à partir des ruines et des legs qu'ils nous ont laissés, ainsi que ce qu'ils signifiaient pour eux, de leur temps. De ce dernier point de vue, nous avons affaire à une civilisation bien assise, accomplie, assurée de sa permanence, qui ne nous appartient pas mais se dresse en marge de nous, puissant domaine étranger jouissant de toute sa souveraineté. Etranger mais non pas à l'écart au point de le mettre dans le même sac que ceux, totalement étrangers, que nous nommions plus haut. Nous avons tellement été abreuvés de son sang et de son esprit que des hommes tels que Platon, Phidias ou Homère, en dépit du fait qu'ils s'opposent à nous comme des figures achevées d'un monde défunt, représentent, sinon des parents, du moins des gens semblables à nous par leur manière de vivre. C'est pourquoi nous les appelons voisins. Le rapport de notre propre histoire à cette histoire voisine est à peu près le même qu'à l'intérieur de notre monde humain particulier celui des Français et des Allemands en tant que nationalités : étrangers, chacun fermé sur soi et néanmoins voisins.

Il faut encore ajouter (et nous comprendrons alors pourquoi les époques de renaissance se sont toujours méprises sur elles- mêmes de la manière la plus criante) qu'il n'a pu y avoir qu'une seule fois de véritable fusion entre le monde gréco-romain et le nôtre, précisément entre la décadence du premier et la fraîcheur reposée et la santé des

peuples connaissant un nouvel éveil. Ou, pour mieux dire, c'est de cette décadence, de cette force saine et du mélange des sangs que sont issus les peuples nouveaux et leur civilisation toute neuve, leurs débuts primitifs. Nous ne pouvons faire autrement que de nous représenter ainsi, tant pour les époques anciennes que futures, la naissance de nouveaux peuples, la fin et le départ des civilisations. Les renaissances en revanche, qui voulaient revenir aux sommets d'une civilisation gréco- romaine morte et consommée, ne furent qu'erreurs historiques d'érudits, comparables à l'éternelle erreur des empereurs allemands s'imaginant pouvoir perpétuer la civilisation et l'État romains. Les hommes de cette époque avaient raison de ne pas se sentir gens d'un Moyen Âge recouvert de ténèbres, ni d'ailleurs comme vivant un intermède ou une transition ; mais ils avaient tort de ne pas éprouver, bien souvent, la profonde coupure qui les séparait de la civilisation romaine. Et pourtant l'empereur n'était un empereur romain que dans la mesure où il acceptait d'être sous la dépendance du pape. Les Grecs et les Romains sont nos voisins, ils ont suivi leur propre voie jusqu'à son terme ; si, à certaines époques, la recherche de périodes correspondantes ou analogues dans ces civilisations voisines et étrangères à la fois peut nous être d'une aide précieuse, nous n'avons pas la moindre possibilité d'y retourner jamais ni de réveiller ce monde mort et terminé. Ce que l'on appelle plus spécialement la Renaissance, c'est la montée du baroque, c'est-à-dire le réveil de l'individualisme et du personnalisme enfouis sous les règles du Moyen Âge, mais ce n'est en aucune façon le réveil du monde gréco-latin qui ne nous a octroyé qu'une langue savante morte (le latin du Moyen Âge était vivant, aussi n'avait-il rien de classique), un droit meurtrier et le cadavre d'Aristote (Aristote lui-même avait été vivant auparavant). Je ne m'en prends pas ici aux nouvelles connaissances, absolument remarquables, que nous possédons sur ce monde disparu, mais aux humanistes lorsqu'ils tentent de lui redonner vie et qui, en réalité, n'ont fait que tuer, à l'aide de cet élément mort, tout ce qui était vivant. H n'est que de lire comment un homme aussi éblouissant, une nature aussi véritablement libérée de ses liens que Théophraste Para- celse, dont le tempérament si plein de sève devait découvrir le chemin qui menait à la nature et à son étude, se

défend contre l'érudition livresque moisie de ces humanistes. Et quiconque connaît l'histoire des sciences in- ductives sait qu'elles ne doivent pas leur naissance à la résurrection des Grecs et des Romains, tout comme du reste la véritable Renaissance comporte bien plus de Moyen Âge, du plus pur et du plus profond, que d'Antiquité. Mais il reste en ce domaine beaucoup à interpréter pour parvenir à une meilleure compréhension ; n'est-on pas allé par exemple jusqu'à vouloir attribuer à la Renaissance les hommes du Moyen Âge qu'étaient Dante ou Nicolas de Cusa : il s'agit là au reste d'une tendance générale, plus particulière aux pays latins, qui considère comme précurseur de la Renaissance tout ce dont on ne peut nier le caractère vivant ou la valeur de transition à l'intérieur du Moyen Âge.

Nous verrons que l'ordre propre au « Moyen Âge », première époque d'épanouissement de notre histoire, consistait en une synthèse de liberté et de règles fixes, bases nécessaires de tout sommet culturel. Lorsque les règles, figées ici et brisées là, se furent mis à perdre partout sens et consécration, on vit se cabrer la liberté, qui s'éleva à la puissance et au plus haut génie personnels, à l'absence de tout frein et à l'exercice de la violence. Voilà d'abord ce qu'on appelle la Renaissance – non pas un retour aux Grecs et aux Romains, mais plutôt le déclin d'un premier sommet de civilisation en même temps qu'une transition et la recherche de formes nouvelles. C'est de cette décadence et de cette nouvelle ascension de la liberté de la personne, de ce détachement des règles sociales et spirituelles que sortit la structure qui commence à se préciser sous le nom de Réforme et que pour ma part j'appelle révolution : la route que nous suivons encore de nos jours.

Notre propre histoire est donc celle des peuples d'Europe ou de la chrétienté qui se greffe chronologiquement sur l'histoire des peuples méditerranéens. Nous la disons nôtre tout simplement parce qu'elle n'a pas encore pris fin ; nous pouvons même nous permettre d'utiliser l'expression de « chrétienté » pour désigner notre époque à condition de ne pas perdre de vue que la chrétienté d'aujourd'hui n'a plus rien à faire avec le christianisme. Nous voulons précisément montrer ici que l'époque chrétienne que l'on appelle d'habitude Moyen Âge et qui a

conduit à une apogée culturelle, est une des grandes ères de notre propre histoire. Mais ce temps du christianisme est révolu et nous ne sommes plus parvenus depuis lors à retrouver une période de repos, une permanence nouvelle, un nouvel essor des peuples. C'est alors seulement que les hommes pourront mesurer le fossé qui, à partir de la Renaissance et de la Réforme, sépare l'époque chrétienne de ce temps qui ne porte pas encore de nom.

Notre manière de sentir nous rattache étroitement à l'époque dite moyenâgeuse, parce qu'elle s'oppose avant tout au monde gréco-romain. Prenons n'importe quel panneau de bois peint de l'époque chrétienne, n'importe quelle figure taillée dans la pierre ou ornement d'une cathédrale gothique et comparons cette œuvre d'art primitive avec un chef-d'œuvre classique des Grecs ; ou bien promenons-nous au Nationalmuseum bavarois de Munich et contemplons les ustensiles et l'intérieur des maisons de l'époque chrétienne ; comparons encore les personnages d'un mystère du Moyen Âge aux grands masques de la tragédie grecque, ou Hagen et Siegfried avec Achille ou Ulysse ; ou les chansons courtoises de Walther von der Vogelweide ou de Heinrich von Morungen avec la poésie lyrique d'Archiloque ou d'Horace : le moindre recoin du monde chrétien nous montre l'âme de notre âme, alors que nous ne trouvons chez les classiques qu'une mort sublime et une rigidité qui nous est étrangère.

Les opinions forgées par le rationalisme et le scepticisme à propos de la foi religieuse de l'époque chrétienne ne doivent pas nous induire en erreur ni affecter notre examen rétrospectif. En disant : « Ceci n'est pas… », le rationalisme et le scepticisme sont des sentiers qui s'écartent de la route de l'âge chrétien. Le christianisme disait : « Ceci est… » et donnait un sens et une consécration à la vie sociale des hommes. C'était une illusion, mais je pense qu'on peut dire sans risque, à la lumière de ce que nous savons de l'histoire antérieure mais plus encore de notre propre essence humaine, qu'il y a toujours eu une illusion pour éclairer comme un fanal les grandes créations de la vie sociale, que les hommes n'ont jamais eu d'autres liens entre eux que ceux de l'illusion et qu'elle seule a pu rassembler les individus dans des formes d'organisation et de

construction supérieures. L'amour qui soutient notre vie privée et familiale est illusion au même titre que la forme d'amour vivant que le christianisme avait jadis donnée à vivre comme créatrice. Il n'a pas manqué de sceptiques pour voir folie dans les conceptions et la foi personnelle en l'amour entre les sexes, ni pour dire ses conséquences sanglantes, meurtrières et fatales. Ils avaient bien autant raison que nous, sceptiques en route vers une nouvelle illusion, de critiquer la foi du Moyen Âge. Cela n'empêche pas l'amour d'être l'amour ni les peuples chrétiens de s'être sentis à l'aise dans une forme d'amour qui les abritait et les exaltait. C'est une justice à leur rendre lorsqu'on jette un coup d'œil rétrospectif ; mais c'est ce que montre également la nostalgie que nous avons, non certes de la même illusion, désormais impossible, mais d'une autre – à ceci près que nous nous réservons de nous défendre contre la moindre illusion par les armes ou le rire, parce qu'aucune ne nous subjugue.

Les hommes du monde chrétien, eux, étaient subjugués : à la fois par l'âme et la vénération et par l'appréhension métaphysique d'un monde qui était au-delà de la vie et de l'expérience terrestres. Qu'on lise par exemple chez saint Augustin comment les philosophes les plus cultivés se retrouvaient enfants, les plus brillants rhéteurs en étaient réduits à balbutier et les dignitaires et hauts fonctionnaires de l'État romain se changeaient en moines prêts à tous les renoncements. Ces gens étaient possédés et le christianisme est cette forme particulière de foi, de possession qui ôte toute réalité à ce monde et donne à la vie un but, un sens transcendant toute existence terrestre, tout ce qui a trait au monde et à la matière. La forme spécifique de cette doctrine platonicienne était le symbole de la trinité qui faisait de l'esprit (le saint Esprit), de l'origine de tout (le Père) et de la créature humaine (le Fils de l'Homme) une seule et même chose. Toutefois, symboles, sentiments et philosophie ne suffisent pas à subjuguer un peuple, il y faut avant tout des événements, anecdotes, exemples et épopées. C'est pourquoi on trouve, inséparablement liée au christianisme en tant que religion populaire, cette histoire de seul et unique Fils de l'Homme qui était fils de Dieu, incarnant et spiritualisant en lui Dieu et l'homme à la fois, sans compter les troupes d'anges peuplant le ciel et, sur terre, les sauveurs et les saints,

les ascètes et les ermites, lesquels, en cherchant dès cette vie, à l'instar des éveillés hindous, à se priver des biens matériels pour en arriver à l'absence de désir, atteignaient ainsi, par le vide le plus absolu, la plus grande plénitude de l'indicible pour s'unir à Dieu. C'est enveloppée et protégée dans son manteau de fables que la doctrine put suivre à travers les âges son ésotérique chemin dans toute sa pureté, enseignant que les hommes deviennent Dieu et s'enfoncent, hors de l'espace et du temps, dans l'abîme de l'origine première, lorsqu'ils deviennent esprits.

Tel est, réduit à sa plus brève formule, le contenu spirituel du dogme et du mythe des peuples chrétiens. Les doctrines et les histoires de ce genre, dans un halo de thaumaturgies contournées, de récits superstitieux de toute sorte et un fatras de mystagogie et de matérialisme mélangés, connaissent un grand essor dans une vieille civilisation, déclinante et fatiguée ; les besoins les plus hautement spirituels de ceux qui s'engloutissent sans bouger cohabitent en effet avec la pitoyable indigence de couches populaires sans point d'appui et déshéritées. Un Platon, un Aristophane ou un Périclès se seraient détournés avec répulsion et un dégoût presque physique de ce grouillement de larves dans la chaleur malsaine, de cet amalgame de renoncement et d'extase, de misère et de snobisme.

Cependant, cette pourriture que produisent les époques de décadence en fermentation prend une tout autre importance si elle entre en contact avec des peuplades fraîches et reposées, pleines de force vitale et d'énergies à dépenser pour façonner, construire et unifier. C'est la même chose exactement que l'épandage du fumier sur un champ.

Un haut degré de civilisation est atteint là où des structures sociales variées, coexistant parallèlement en toute exclusivité et indépendance, sont toutes ensemble pénétrées d'un esprit homogène qui n'a pas son siège en elles et n'en est pas l'émanation, mais règne sur elles comme une entité autonome présentant tous les caractères de l'évidence. Autrement dit : un haut degré de civilisation se produit là où l'unité dans la diversité des formes d'organisation et des structures supra-individuelles, au lieu d'être un lien extérieur créé par la force, se trouve être un esprit qui habite les individus et leur assigne des buts au-delà

des intérêts matériels et terrestres. Nous n'avons pas encore trouvé le mot exact désignant cet esprit du « beau et du bon » *(kalokagathia)* qui était représenté pour les Grecs par les dieux et l'art ; pour nos peuples ce sont le culte et le symbole chrétiens qui représentent cet esprit. Au-dessus des champs où ils travaillaient avec peine, au-dessus des villes et de leurs métiers, était tendu le bleu de la voûte céleste : éternité de l'esprit, égalité et divinité de tous les hommes tant qu'ils restaient sur les voies de l'âme vers les bleus infinis. Les romantiques, Novalis par exemple, ont fort bien ressenti que le bleu est la couleur de la chrétienté, cette couleur qui paraît évoquer l'obscurité de l'ignorance plus que la lumière de la connaissance et qui est cependant là, à l'infini, où se perd toute nostalgie et d'où jaillit toute lumière. On a de la peine à s'imaginer une image de Marie, la mère de Dieu, qui ne soit de quelque façon nimbée de bleu. Il est bon de savoir que le christianisme est une force de vie colorée et de connaître sa couleur. Plus nous sommes loin de lui et plus nous nous apercevons qu'il n'était, à l'époque où il était vivant, ni pâle lumière ni sombre méditation, mais bleu magique. Que l'on y songe aussi en lisant les écrits des penseurs d'alors, de Denys [3] à Nicolas de Cusa en passant par maître Eckhart, lorsqu'on fait connaissance avec cette ignorance qui est un excès de savoir et avec cette obscurité qui est une lumière supra-terrestre et même supra-divine. C'est vers une semblable réalité supra-terrestre que se dressent comme des arbres en pleine croissance les tours de pierre des cathédrales, c'est elle qui dotait les hommes de cette forme particulière de ferveur, de nostalgie, de passion et de cette conception d'un amour électif. Elle donnait son âme à leur visage et à leur attitude aussi bien qu'aux instruments et à toutes les formes qu'ils créaient ; elle imprégnait d'un esprit commun toutes leurs institutions et leurs structures sociales.

Naturellement, si l'on s'imagine puérilement que le christianisme, corps de doctrine complet muni de réponses à toutes les questions, a été apporté à des hommes qui étaient là à attendre cette solution, telles des outres vides tout juste bonnes à remplir ce destin, on ne peut que trouver

[3] Denys le Chartreux, scolastique et mystique contemporain de Nicolas de Cusa, plus généralement appelé Nicolas de Cues. [NdT]

une énorme contradiction entre la vie et les activités terrestres constructives et pleines de joie de ces hommes d'une part et cette doctrine hostile à la vie d'autre part. Mais aucune réalité n'est faite de telles abstractions pures. Un caractère d'évidence s'attache à la jeunesse de chaque renouveau partout où il n'y a ni décadence ni déclin, mais la vie qui se fait jour dans une plénitude de formes et de combinaisons. Jamais aucune réalité ne fait état de commencement net ou de construction abstraite. Lorsque le christianisme rencontra, à leur éveil primitif, les peuples neufs, il en trouva qui continuaient à vivre sur leurs traditions, leur passé et dans des corps organisés qui les personnifiaient. Chez ceux-là, il ne put être autre chose que la consécration et la transfiguration d'une vie sociale qui se poursuivait dans toute la force de sa fraîcheur. Pour ces hommes et pour ces peuples, il n'était qu'une vérité relative à leur vie privée et publique, à leurs travaux, leur croissance et leur développement, tous éléments primordiaux et originels. Si l'on avait dit à un membre d'une guilde ou d'une paroisse que ces associations positives qui modelaient et stimulaient sa vie étaient en contradiction avec le véritable esprit du christianisme, il n'aurait pas compris et c'eût été un malentendu aussi stupide que d'exiger aujourd'hui d'un physicien moderne qu'il se mette à compter les atomes de son corps et les pose un à un sur la table. Ni les analyses ni les dissections, et pas davantage une méthode antithétique de langage et de compréhension, n'ont jamais eu de prise sur les réalités de la vie.

Répétons-le ici : l'âge chrétien représente un degré de civilisation où des structures sociales variées, exclusives et pourtant coexistantes, pénétrées d'un esprit unitaire, constituent un ensemble formé de multiples éléments indépendants qui s'associent librement. Ce principe propre au Moyen Âge, opposé à celui du centralisme et du pouvoir d'État qui apparaît toujours lorsque l'esprit commun s'est perdu, nous l'appelons le principe de la stratification. Nous ne prétendons pas que l'État n'existait pas à l'époque chrétienne, bien qu'il ne manque pas de raisons de s'abstenir d'employer ce mot à propos d'institutions dont la nature était essentiellement différente ; mais il est sûr, en tout cas, qu'il n'y a pas eu d'État tout-puissant, d'État comme forme centrale par rapport aux autres formes de la communauté ; tout au mieux existait-il

comme structure incomplète et atrophiée, parallèle aux formations communes les plus diversifiées. Il n'y avait, en fait d'État, que ses vestiges de l'époque romaine et de faibles ébauches nouvelles qui n'ont acquis d'importance qu'à l'époque de la dissolution et de la révolution.

L'époque chrétienne n'est représentée ni par le système féodal, ni par la coopérative de village ou de district avec sa propriété et son économie collectives ; ni par l'assemblée d'Empire, ni par l'Église et les cloîtres ; ni par les guildes, corporations ou confréries des villes, dotées de leur propre justice ; ni par leurs rues, diocèses ou paroisses indépendants ; ni par les ligues de villes et de chevaliers ; ni par tout ce que l'on pourrait encore relever et citer en fait de structures semblables, exclusives et indépendantes. Ce qui la caractérise, justement, c'est cet ensemble d'éléments autonomes s'interpénétrant et s'ajoutant pêle-mêle sans qu'il en résulte une pyramide ou un quelconque pouvoir global. La forme du Moyen Âge, ce n'était pas l'État, mais la société, une société de sociétés. Et, pour harmoniser toutes ces formations dont l'agencement merveilleux présentait tant de variété, il y avait l'esprit ; c'était lui qui les liait, non pas ensemble à proprement parler mais dans leur tendance commune à une unité supérieure, et les assemblait en une sorte de pyramide qui ne se terminait pas en domination, mais dont le sommet restait invisible dans les airs – un esprit qui affluait du caractère et de l'âme des individus dans toutes ces structures, afin d'y puiser de nouvelles forces et refluer sur les hommes.

Les arts seront toujours un critère valable pour juger qu'une période donnée est une période d'épanouissement, un sommet culturel. Dans ce cas en effet, les arts ne revêtent plus un aspect individuel mais un aspect social, ils n'apparaissent pas isolés mais semblent groupés et réunis autour d'un point central, car ils sont alors par-dessus tout les représentants de leur temps et de leur peuple, tandis qu'aux époques de dissolution et de transition, ils ne sont plus que le produit de natures individuelles géniales et solitaires : tournés vers l'avenir, ils semblent graviter vers un peuple mystérieux qui n'existe pas encore. C'est une époque de plénitude qui enfanta l'art grec classique ; c'est aussi à une semblable époque d'élévation que l'on doit les arts du domaine chrétien.

Inséparablement liés à l'architecture, les arts plastiques et la peinture du Moyen Âge étaient un art de construire représentatif de la nostalgie et de la richesse de son temps. Contrairement à cet art quasi anonyme de la totalité, le désir nostalgique d'échapper à l'époque caractérise l'art d'aujourd'hui qui n'émane que d'individus richement doués. Et si, pendant l'ère chrétienne, l'emblème qui émergeait au-dessus de l'édifice social était l'architecture, symbole de la vigoureuse unité pleine de vie d'un peuple, notre époque est pour sa part représentée par le plus individuel, le plus mélancolique et le plus plaintif de tous les arts : la musique, symbole d'une vie populaire opprimée, du déclin de la communauté et de la solitude de la grandeur. Dans un tout autre contexte, on a dit de l'architecture que c'était de la musique gelée ; cependant, dans la réalité historique, c'est la musique qui est de l'architecture dégelée, déliée et fondue, architecture qui ne se manifeste plus que sous une forme psychique individuelle. L'architecture représente une réalité, la musique sert de refuge à l'errant et représente la nostalgie d'une nouvelle réalité. Münchhausen, l'inventeur sans vraie réalité si ce n'est celle de l'imagination, et par conséquent de la solitude, Münchhausen est typique de notre temps et de nos artistes. Ce qu'il a fait en édifiant son usine de pierres volantes, c'est ce que fait la musique : en effet, si l'architecture érige des bâtiments de pierre, la musique elle aussi dresse vers les nues de splendides édifices et des voûtes d'une courbe audacieuse – mais c'est de l'air en mouvement.

La plastique et la peinture, inséparables à l'époque chrétienne de l'architecture, des églises, des hôtels de ville, des places, des rues et des lieux de représentations publics ou privés, figuraient alors la société, la stratification d'un peuple et ce qui le rattachait au principe sublime de l'esprit. Par la suite, peinture et plastique se séparèrent de la grande construction, devinrent l'expression d'individualités géniales, sans cesser toutefois d'orner au moins les lieux de la « haute société », les milieux princiers et de la cour, les maisons aristocratiques et de la riche bourgeoisie. De nos jours, les arts plastiques ont déjà presque totalement déserté les habitations privées : chaque tableau, chaque sculpture est un tout achevé qui, tel un poème, se suffit à lui- même, une production de l'auteur sans rapport avec le destinataire. L'expression artistique n'est plus

destinée à quelqu'un, elle n'émane plus que de l'artiste et, alors qu'aux époques de haute civilisation précisément, donneur et preneur, artiste et public étaient quasi inséparables et participaient du même monde (quoique naturellement le génie créateur fût alors aussi l'apanage d'une seule minorité), ils sont maintenant si éloignés l'un de l'autre que l'art n'a plus aucune place, même excentrique, dans la société, au point qu'il a fallu lui créer un lieu spécial : le musée.

Il n'en va pas autrement de la poésie. A l'époque chrétienne, elle était chez elle partout où les hommes étaient réunis : à l'église, à l'hôtel de ville, à l'assemblée, en plein air, sur les champs de bataille, au travail, dans les châteaux des chevaliers et à la cour des princes. Sa seule place est désormais dans la solitude où l'homme se retire, c'est-à-dire dans les livres. A moins qu'on ne se réunisse, à la rigueur, expressément et uniquement pour elle : alors qu'elle s'était autrefois intégrée à la vie, c'est cette dernière à présent qu'on repousse, en de rares occasions, pour se consacrer au cours de manifestations spéciales au poète, cet élément étranger.

Il n'en est pas tout à fait de même du drame. Certes, tout ce que nous venons de dire des autres arts et particulièrement de la poésie vaut également pour la scène publique des peuples chrétiens et leurs mystères qui établissaient le lien entre la vie profane et le culte, ce dernier se haussant lui-même partout jusqu'à la solennité du drame ; mais le drame n'a pas atteint son sommet au Moyen Âge, il ne connaîtra son apogée que dans la curieuse atmosphère mi-noble, mi-bourgeoise de la floraison tardive du Moyen Âge en Angleterre. Shakespeare doit sa grandeur et la supériorité unique de sa position au fait qu'il a un pied dans chacun des deux camps : quoique représentant déjà absolument le génie individuel solitaire qui n'a plus de peuple, c'est pourtant parce qu'il plonge ses racines dans le peuple qu'il en est l'expression parfaite et celle de sa société. Un seul autre peut lui être comparé, qui occupe une place sensiblement unique parmi les privilégiés : Jean-Sébastien Bach, dont la musique forme comme une couronne ou une voûte au-dessus d'un peuple mais ne s'en tient pas moins librement en suspens dans l'air, la demeure au-dessous d'elle étant tombée en ruine.

Si l'on veut comprendre l'art de cette époque à partir de la vie collective et la présence populaire à partir de l'art on peut se pénétrer par exemple de ces paroles d'un conseiller de Florence au Moyen Âge :

> « Doivent être entreprises par la commune les seules œuvres conçues en harmonie avec son grand cœur, ayant pris forme dans celui de tous ses citoyens et portées par l'unité d'une volonté commune. » [4]

C'est cet esprit qui a édifié les grandes œuvres de l'art chrétien (tel est en effet le qualificatif qui lui revient de droit, et non le terme absurde de gothique) et les sociétés de la chrétienté. De là vient que celui qui adopte grosso modo le point de vue des lois de la physique, pour expliquer l'articulation et la répartition mécanique des charges dans une cathédrale donne, semble-t-il, en un symbole, une image de la société chrétienne. Voici ce qu'écrit l'Anglais Willis dans son appendice à l'*Histoire des sciences inductives* de Whewell :

> « Une nouvelle construction décorative était apparue qui, loin de contester ou de déranger la construction mécanique, la secondait au contraire et la rendait harmonieuse. Chaque membre, chaque pierre porteuse devient support du poids et, grâce à la multiplicité des appuis qui se prêtent mutuellement aide et à la répartition du poids qui en résulte, l'œil était satisfait par la solidité de la structure malgré l'apparence frêle des parties prises séparément. »

L'homme de science a simplement voulu décrire ici l'essence du style architectural chrétien ; mais, comme il en a d'une part saisi bien exactement le véritable contenu et comme d'autre part l'architecture de cette grande époque est un résumé et un symbole de sa société, il a aussi sans le vouloir donné une image de cette dernière : liberté et servitude, multiplicité des aides qui se protègent mutuellement.

Absolument jamais il n'y eut d'individus isolés ; la société est plus ancienne que l'homme. Il a été réservé aux époques de dissolution, de déclin et de transition, de produire quelque chose qui se rapproche d'unités humaines fragmentées et atomisées : des exclus qui ne trouvent

[4] J'emprunte ces citations à ma traduction du beau livre de P. Kropotkine sur *L'entraide*, 1902. Qui ne veut pas étudier de monographies ni de nombreux gros ouvrages d'histoire y trouvera un bon résumé des faits de la vie sociale au Moyen Âge. [NdA]

pas leur place. Celui qui s'éveillait à la vie à l'époque chrétienne ne le faisait pas seulement au sein d'une vague généralité ou de la mesquine communauté familiale : il était membre des nombreux groupements et corporations qui s'interpénétraient par strates tout en conservant leur autonomie. En tant que citadin, il était membre de sa rue ou de sa ruelle indépendante, puis de la section ou du quartier et enfin de la communauté urbaine dans son ensemble ; c'était la ville qui se chargeait de l'approvisionnement en vivres provenant de la campagne ou de plus loin – avant tout le sel et les céréales – par l'intermédiaire de ses acheteurs ou par des régulations fixes du marché rendant impossibles les préjudices dus aux accapareurs. Pour finir, il était membre de la guilde, qui achetait collectivement les matières premières et vendait souvent de même les produits. Le tribunal de la guilde, composé des compagnons de sa corporation, le jugeait en cas de conflit ou de négligence ; c'est avec elle encore qu'il partait à la bataille, avec elle qu'il se rendait aux assemblées générales. Entreprenait-il un jour un voyage en bateau, une guilde pouvait se constituer spontanément sur le navire, comme nous le rapporte ce capitaine d'un bâtiment de la Hanse s'adressant en ces termes aux matelots et aux passagers :

> « Etant maintenant au pouvoir de Dieu et des vagues, chacun de nous doit être égal à tous les autres. Devant tempêtes, lames géantes, pirates et autres dangers qui nous cernent, nous devons observer un ordre bien établi, afin de mener notre voyage à son heureuse fin. »

C'est ainsi que l'on élut un bailli et des échevins et, à la fin du voyage, le chef déclara :

> « Nous devons nous pardonner mutuellement et considérer comme mort et passé tout ce qui est arrivé à bord de ce navire. Ce que nous avons réglé l'a été pour la justice. C'est pourquoi nous vous demandons à tous, au nom du tribunal et de son honneur, d'oublier tous les actes hostiles que l'un a pu commettre à l'égard de l'autre et de jurer par le pain et le sel qu'il ne veut pas en garder rancune. Si, cependant, quelqu'un se tient pour offensé, qu'il aille devant le gouverneur et lui demande justice avant le coucher du soleil ! »

Il n'est que de lire de tels récits des chroniques, des sermons de l'époque chrétienne ou le Code saxon [5] et autres coutumiers pour sentir vivement qu'une grande partie de nos institutions remontent sans coup férir à ce temps ; mais ce sont aujourd'hui des choses mortes, froides, abstraites et qui ne représentent que du papier ; autrefois, elles intervenaient entre les hommes, créées souvent pour l'heure ou l'utilité immédiate et revêtaient par là même, justement, une signification éternelle. C'est l'esprit qui crée les lois, mais quand l'esprit s'est retiré et que seules les lois sont restées, elles ne peuvent ni créer ni remplacer l'esprit.

C'est au siècle où, selon le mot d'Ulrich von Hutten, c'était plaisir que de vivre parce que les esprits s'éveillaient, que celui de l'époque chrétienne a commencé à mourir. Le christianisme a cessé alors d'entretenir des rapports avec la vie sociale des hommes ; il est devenu doctrine et foi parce qu'incroyable et l'on s'accrocha à la lettre parce que la tradition n'a de valeur que là où le spirituel est un esprit commun et une énergie vitale. Apparurent alors les génies individuels qui traversèrent leur siècle en étrangers pétrifiés et drapés dans leur manteau, mais sans parvenir à camper des personnages harmonieux, sûrs d'eux-mêmes et universels parce qu'ils semblaient déracinés, déchirés ou à sens unique, souvent sans cohérence et comme affligés d'une lacune. Tel était Luther, véritable tonnerre fait homme, mais incohérent, piètre et présentant une collection de failles pour tout ce qui regardait la société et la collectivité humaines. Vinrent les temps de l'individualisme au double sens du mot : grandes individualités et masses atomisées et abandonnées.

*

Je demande maintenant au lecteur qui m'a suivi de bon gré jusqu'ici de s'arrêter et de s'écarter de moi pour un moment de réflexion personnelle. Qu'il remplisse de sang et de vie le squelette de la vie sociale des hommes à l'époque chrétienne que je viens de dresser devant ses yeux. Qu'examinant ces concepts et cette atmosphère et les comparant avec

[5] Recueil des lois composé au XIII^e^ siècle par Eike von Repgow. [NdT]

n'importe quelle autre réalité connue de lui ou vécue par lui, il les transforme en un monde de devenir et de transition où coexistent de multiples diversités, un monde du jamais achevé, de l'incalculable et de l'inextricable. A vrai dire, la tendance que je révèle et présente n'avait rien d'une telle sécheresse exsangue et nue : on n'y trouvait que de la vie. Je me borne à affirmer au sujet de cette vie, qu'elle doit avoir la signification que j'ai dite. Après tout ce qui a pris place dans l'intervalle, voici pour nous le sens de l'époque chrétienne : les hommes d'alors étaient des individus que soulevaient les ailes du désir et c'est cette soif individuelle du sacré qui a donné à cette société sa consécration, le sens de sa permanence et son évidence. Et si l'on m'objecte qu'il y eut aussi telle et telle forme de féodalisme, de cléricalisme, d'Inquisition, ceci puis cela, je ne peux que répondre : « Je le sais bien – et pourtant… » Toute histoire, toute compréhension est un raccourci, un condensé. Il ne suffit pas de voir pour savoir, il faut aussi fermer les yeux – tout comme la vie a autant besoin d'oublier que de conserver.

*

De même que nous avons essayé de montrer qu'une seule tendance a dominé le millénaire qui s'étend des années 500 à 1500, à savoir le principe de la stratification, principe que l'on doit au lien établi par l'esprit parce qu'il était esprit commun, nous voudrions maintenant – et c'est l'unique objectif de cette rétrospective – affirmer que toute la période suivante, qui va de 1500 jusqu'à l'avenir qui se profile après nous, n'en fait qu'une d'un seul tenant et formant un tout : nous aimerions lui appliquer la formule de période sans esprit commun. Temps d'absence de l'esprit et donc de violence ; temps d'absence de l'esprit et donc de tension formidable pour l'esprit d'individus isolés ; temps d'individualisme et donc d'atomisation, de masses déracinées et réduites à l'état de poussière ; temps de personnalisme et donc de grands esprits déracinés et mélancoliques dans leur for intérieur ; temps sans esprit et donc sans vérité ; temps de décadence et donc de transition ; temps d'hommes sans courage du cœur et sans obligation, temps du laisser- aller et de la résignation ; et donc, en retour, du défi, de l'audace et de l'insolence, de la

témérité et de la rébellion. Tel est le monde dans lequel nous vivons encore – ce passage, cet état de perte et cette quête : cette révolution. Notre vie, en ces siècles, est faite d'un amalgame ; de moyens de remplacement de l'esprit en premier lieu, car il faut bien qu'il y ait quelque chose qui détermine et permette aux hommes de vivre ensemble : où l'esprit est absent, c'est la violence – l'État et les formes d'autorité et de centralisme qui s'y rattachent. Amalgame de foisonnantes excroissances de l'esprit ensuite, car celui-ci ne peut disparaître et, s'il ne règne plus parmi les hommes, il se développe à profusion et acquiert une force dévorante chez les solitaires, offrant ainsi dans les œuvres qui en résultent une beauté et une sagesse bien différentes de celles qui sont propres aux époques communautaires. Amalgames des tentatives enfin et des efforts qui visent à conquérir la liberté et auxquels on donne le nom spécifique de révolutions. L'ensemble des succédanés de l'esprit devient alors étouffant et l'utopie se cabre contre une forme transitoire particulière. A l'issue de durs combats menés sous la conduite d'individus dont l'esprit est supérieur ou l'âme valeureuse, on voit un autre succédané plus ou moins différent remplacer cette forme transitoire et ce mouvement de pendule dure jusqu'à saturation de l'époque, jusqu'à la nouvelle irruption d'un lien de l'esprit jaillissant du cœur des individus et de leur misère, qui crée de nouvelles formes de vie sociale s'ajoutant pêle-mêle les unes aux autres. Le chemin qui va de la disparition de l'esprit commun à un nouvel esprit commun, par la violence et la révolte, la misère des masses et le génie des individus, autrement dit la révolution, telle est notre route, celle que nous nous proposons maintenant de retracer.

Les dates que nous avançons sont bien sûr arbitrairement fixées, disons-le ici une fois pour toutes. Ce qui est apparu dans toute sa force et sa nécessité en 1500 avait commencé des siècles plus tôt et agissait depuis lors. La force du mythe chrétien s'était perdue sous l'effet de la théorie scolastique et de l'organisation de l'Église. Elle reposait sur quelque chose dont nous pouvons difficilement avoir l'expérience en nos temps de logique et de prosaïsme intellectuel – pour la comprendre, il nous faut penser à certaines formes de la logique féminine ou à l'esprit religieux de Russes comme Dostoïevski et Tolstoï. Un autre terme désigne encore cette force du mythe : la foi. Au temps du christianisme vivant, quiconque

croit par exemple que le Christ est le fils de Dieu, éprouve là quelque chose de personnel qui touche au rapport de sa propre filiation avec le fondement de l'univers. L'âge où le mythe est en pleine force, que ce soit chez les Grecs, les chrétiens ou d'autres, possède le don particulier de ne pas prendre ses croyances au mot, mais de manière symbolique, sans toutefois être conscient de cet antagonisme : c'est ainsi qu'il tient le symbole pour quelque chose de physique et le vit comme tel. Ce sont la théologie et l'Église qui par la suite ont suscité l'antagonisme, enlevant toute vie et tout sens au christianisme par leur insistance à prendre au mot dogmes et traditions. Aussi les véritables chrétiens sont-ils devenus des mystiques, des hérétiques et bientôt même des révolutionnaires. En tentant à l'aide de l'entendement, de la discrimination, de la subtilité et de l'analyse, de fonder la religion de manière rationnelle, c'est la bêtise – une bêtise d'une espèce et d'une envergure telles qu'il n'en est pour ainsi dire pas d'autre exemple semblable nulle part ailleurs – qui a pris le pouvoir dans le gouvernement de l'Église. Simultanément, les chrétiens authentiques étaient poussés à s'ouvrir eux aussi aux lumières de la raison et à se rendre clairement compte que tout ce qu'ils recouvraient d'un vêtement chrétien ou religieux en général n'avait qu'une signification symbolique. Ils prirent conscience de leur séparation tant d'avec la science d'Église que d'avec la naïve foi populaire et devinrent des individus isolés, de penseurs et des philosophes. C'est alors que commencent les temps où n'existent plus ni unité du peuple ni lien de l'esprit, ce qui signifie du même coup que les institutions profanes, la vie sociale des hommes, la société et ses associations cessent d'être formées, soutenues et animées librement et spontanément par la communauté des individus. Elles se figent et leur assemblage ne tient plus qu'à des liens extérieurs, ou elles se désagrègent.

Si nous cherchons un symbole pour résumer tout cela – le sel qui s'est affadi, à la fois la bêtise qui prend tout au pied de la lettre et fait du sens profond une insipide absurdité et le mysticisme qui comprend la symbolique du monde ; l'hérésie en révolte, la nature qui s'insurge contre l'exagération du spirituel, contre tout ce qui s'est fané et qu'on ne comprend plus, le tempérament qui se gonfle à l'encontre de la réalité concrète du monde extérieur et de ses propres instincts ; la rupture du

charme unificateur qui comble la vie sociale et la vie en général, en même temps que la pétrification du cœur et de l'organisation extérieure ; le réveil de la science et de la recherche tout comme l'absence de liberté de l'esprit ; l'irrésolution et le manque de courage de l'être intime – s'il nous faut un symbole pour cette totale absence d'esprit entre les hommes, pour l'ensemble des phénomènes que ces nouvelles époques de déclin et de transition font surgir, nous prendrons Martin Luther. Si cet homme inquiétant a exercé une influence aussi extraordinaire sur son temps, c'est parce qu'il a été entièrement ce temps. Le génie et la force de sa nature allaient de pair en lui avec un autre génie d'un genre très différent, fait d'imprévisibilité et d'intense faiblesse, qui provenait à la fois du mélange de son être et de celui de son temps, et de leur cassure.

Déjà, un siècle avant Luther, on avait vu en Bohême se lever un homme fortement charpenté, à l'esprit calme et à la volonté de fer, Peter Chelcicky, un anarchiste chrétien fort en avance sur son temps qui avait reconnu dans l'Église et dans l'État les ennemis mortels de toute vie chrétienne. Nettement conscient de la vérité qui l'avait précédé sans avoir jamais été exprimée, il définissait la vie chrétienne comme le royaume de l'esprit et de la liberté. Son enseignement condamnait tout emploi de la violence, toute loi et toute autorité. L'esprit qui apporterait l'ordre aux hommes devait venir, disait-il, de l'intérieur, si bien que le mot de Proudhon selon lequel la liberté n'est pas la fille mais la mère de l'ordre, aurait pu être sien. Les temps étaient déjà tels que ce Tolstoï hussite connut une vaste audience ; mais ils étaient aussi tels, déjà, qu'on ne pouvait plus ni conserver ni fonder par l'intelligence et l'énergie ce qui auparavant existait tout simplement. Il y a des prophètes auxquels la vision poétique fait prononcer des paroles qui anticipent et accouchent l'avenir ; et il existe de fanatiques tribuns de la conscience, pleins de clarté et de lucidité, qui enterrent tout à fait le passé qu'ils voulaient maintenir, précisément parce qu'ils reconnaissent et expriment l'effrayant état du présent nouveau. Lorsque les qualités unificatrices des individus qui créent les sociétés se transforment en paroles et en appels au combat, lorsque l'intériorité et l'évidence contraignante se changent en opposition et en démagogie, cette vivacité et ce goût de la lutte ont beau prendre alors

l'apparence de la jeunesse et de la nouveauté, elles n'en démontrent pas moins que l'ancien se perd sans espoir. Le sentiment succombe sous les coups de la conscience, comme l'amour sous la morale et le sacré sous le dogme. Ainsi, dans ces époques de décadence, qui reconnaît le mal l'augmente – en cela même qu'il le reconnaît. Chelcicky était un homme de cette trempe ; aussi son mouvement ne pouvait-il qu'aboutir à ce qu'il combattait. (On le constate, plus tard, en voyant les jeunes partis révolutionnaires s'engager au bout de quelques années ou, dans des époques plus accélérées, quelques mois seulement, sur les mêmes voies que ceux contre lesquels ils se révoltent.) Ses plus proches disciples, déjà, n'entendaient plus rien à cette liaison de la vie extérieure avec la voix intérieure, qui débouchait sur la critique de l'État et des institutions autoritaires. Ils se limitaient à une Fraternité de Bohémiens et de Moraves, cultivant une pieuse vie intérieure et se contentant d'être une secte parallèle à l'Église, comme tant d'autres sectes, avant de devenir cette communauté des Frères moraves qui s'établit à Herrnhut. L'action du révolutionnaire chrétien le plus enragé aboutissait à cet état de faiblesse dévot que nous connaissons par les confessions d'une belle âme.

Cette tentative pour ramener la vie de la société à ce que l'on appelait déjà le christianisme primitif ne fut pas la seule : il y a tout au long de ce siècle des mouvements inspirés de l'esprit chrétien qui tendent à un bouleversement libéral-national, démocratique et social-révolutionnaire. Le pathétique social le plus profondément émouvant et convaincant, mais également les propositions de réformes pratiques les plus judicieuses et les plus mûres sur le plan politique, on les trouve dans les écrits hussites, dans la *Réforme de l'empereur Sigismond* de Friedrich Reiser puis, derechef, à l'époque de la guerre dite des Paysans, par exemple dans le *Landesordnung* de Michel Geismair et l'Appel des paysans de l'Oberland. On vit à l'œuvre un esprit et un génie de l'action d'une immense et multiple richesse : Carlstadt et Thomas Münzer, parmi ses plus hauts représentants, ont livré là une lutte passionnée, soulevant dans de vastes régions le peuple tout entier pour essayer encore une fois de fonder la vie de la société sur l'esprit du caractère sacré de l'individu, cet esprit devant lier universellement la communauté chrétienne.

Mais il était trop tard. Il existait déjà çà et là des milieux qui considéraient les manières chrétiennes de penser, de sentir et de vivre comme un signe d'inculture. Chez les humanistes, dans les cercles autour de Mutian, de Pierre Luder, d'Henri Bebel, était apparue toute une gamme d'athéisme joueur et de polythéisme ; moines défroqués, juristes et courtisans devenus moqueurs, frivoles et indifférents, se lançant les uns aux autres des œillades complices ou anxieuses, louaient leur Erasme et bientôt leur Rabelais. Puis vinrent la science et le démonisme de la nature, les tentations de dominer la nature extérieure pour déchaîner et libérer la sienne propre – l'époque de Colomb et de Léonard et celle des astrologues porteurs d'un enseignement profondément révolutionnaire : ils disaient que la volonté et le destin de l'homme ne résident pas dans la liberté divine, mais dans la soumission au monde. Vinrent aussi les magiciens et les chimistes, tels Agrippa et Paracelse, pour délivrer les esprits de la science conceptuelle et de la soumission au mot qui caractérisaient les scolastiques et que les humanistes commençaient à reprendre : les âmes et les désirs promis à un savoir vide y acquirent un pouvoir puissant. Enfin vint Copernic, dont le *De Revolutionibus Orbium Cœlestium* fut aussi le début d'une *Revoluiio* pour l'*Orbis Humanus*, une révolution dont la force centrifuge rejeta irrésistiblement les individus dans le vide où seuls quelques-uns, dans un effort de concentration interne, purent accoucher d'une étoile, tandis que les masses se désagrégeaient en un tourbillon de poussières. Révolution qui se poursuit à travers les siècles jusqu'à ce que, dans une création qui sort d'elle-même, elle donne forme à quelque chose de nouveau et ne s'appelle plus dès lors *Revolutio*, mais *Regeneratio*.

Une imagination naissait. La terre s'était détachée de ses gisements de diamant et commençait à s'élancer dans l'éther par puis- santés saccades ; le ciel de l'esprit et de la divinité, le petit ciel des hommes, qui n'avait rien été d'autre qu'un autel avec les étoiles pour bougies sur lequel venait prier une humble nostalgie, était devenu une infinité infinie de mondes et d'êtres peuplant l'espace. L'homme, qui avait commencé par être grand de sa filiation directe avec un Dieu qui l'aimait, se sentait à présent – non pas petit en face de l'univers mais – un gigantesque magicien et un dompteur du ciel, des terres et de toutes

les forces qu'on venait de découvrir et qui semblaient être entre ses mains autant de clefs et de pierres philosophales. La nouvelle science était une puissance et Faust fut, en ces temps-là, engendré des centaines et des centaines de fois ; la terre venait d'être redécouverte et les hommes se laissaient audacieusement porter tout autour du globe après les vents nouveaux, vers de nouvelles terres : l'Afrique, l'Inde, les nouvelles îles et les nouveaux continents à l'Ouest. Que serait-il advenu, si l'élément vivant qui habitait le cœur des plus grands (de Nicolas de Cusa, de Paracelse, d'Agrippa, de Giordano Bruno et de Campanella) et n'avait rien à envier à la vie spirituelle de ces penseurs grecs à la tardive précocité qui avaient préparé la voie au christianisme, que serait-il advenu si cet élément était passé dans le peuple, s'était fixé dans de petites communautés et avait été apporté et prêché dans toutes les langues aux peuples fraîchement éveillés avec un beau zèle et une neuve passion ? Si l'évangile de Bruno était parvenu aux descendants des peuples d'Hannibal en Afrique du Nord, aux enfants de Bouddha aux Indes et aux nobles peuplades du Mexique et du Brésil ? Si alors, comme aux débuts du christianisme, le nouvel ancien de la vieille nouveauté s'étaient rencontrés et mêlés, esprit dans le sang et sang dans l'esprit ? Ne faisons qu'imaginer : c'eût été un nouveau tournant dans l'histoire du mondé et nous n'en serions plus à peiner misérablement, dans une extrême débilité, pour essayer de nous rajeunir et de nous remettre lentement, nous n'en serions plus à parler de révolutions qui ne sont plus guère en comparaison que du Champagne pour un grand malade tentant de se rétablir petit à petit d'une attaque qui lui a fait frôler la mort et de maintes rechutes.

Car nous n'avons pas apporté autre chose aux peuples nouvellement découverts qu'une triple mort : les balles, la faim et la chrétienté. La nouvelle science, la nouvelle philosophie, l'art et la morale nouveaux, pour leur part, n'ont pas conquis la moindre fraction du peuple, marquant plutôt le gouffre béant qui sépare celui-ci des génies ; puis, galvaudés et désertés au fur et à mesure qu'ils se mirent à toucher des couches plus larges, ils mesurèrent la distance entre gens cultivés et incultes. La Renaissance ne fut pas autre chose que la création d'une nouvelle noblesse ; étrange noblesse à laquelle il est bien permis de

donner le titre, même en ces siècles assez précoces, de noblesse de la décadence : sans peuple en effet (si l'on excepte toujours les révolutions, époques où il se ranime et noue ses alliances), puisqu'elle l'aurait précédé et en serait issue, sans pouvoir et bientôt sans condition non plus. Et ce fut, à la place de la Renaissance des peuples, ce que l'on a appelé la Réforme de l'institution qui leur avait ravi leur esprit : l'Église.

Le christianisme d'Église qui s'établit après la Réforme et la Contre-Réforme eut, il faut le dire, encore quelque rapport avec la vie, surtout au début mais même ensuite, dans d'assez larges milieux et principalement dans les sectes. Mais alors qu'au temps du véritable christianisme la vie de l'homme avait formé un tout, une séparation était maintenant intervenue dans l'individu : le christianisme d'Église concerne uniquement son salut privé, les étroits rapports familiaux et ce qui porte aujourd'hui le nom de morale. La vie économique, sociale, publique et juridique, c'est-à-dire les rapports humains vivants proprement dits dans toute leur étendue, s'est libérée du christianisme et n'entretient plus que de très minces relations, superficielles et inconsistantes, avec la morale – elle est, comme nous disons, dénuée d'esprit.

C'est autre chose qui a pris sa place, et il convient de ne pas l'oublier lorsqu'on parle de réveil de l'Antiquité classique : c'est le droit romain. Il n'y a peut-être pas de plus grande dérision dans toute l'histoire connue que cette coïncidence de la Réforme du christianisme et de la réapparition du droit romain. S'il y eut quelque chose en effet, au moment où l'Antiquité était sur le déclin, pour solliciter l'esprit qui subjugue, l'âme et l'amour qui unit, donc pour rendre possible la montée du christianisme, ce fut bien l'état de choses qui régnait dans la vie publique et les rapports commerciaux tels qu'on les trouve consignés dans le droit public et le droit civil romains. Aussi les peuples frais, dont la rencontre avec les peuples classiques et le christianisme coïncidait approximativement avec la rédaction du *Corpus juris*, n'avaient-ils pour ainsi dire rien repris de ces coutumes mortes, mais constitué, en maintenant la vie propre des leurs et en leur insufflant un nouvel esprit, le droit germano- romain, le droit de l'époque chrétienne. Et à présent que le christianisme, qui se croyait sauvé, en réalité se mourait, à la

place de l'esprit d'amour, qui unissait tous les hommes, et de droits et de coutumes qui alliaient une aimable souplesse à une authentique grandeur épique, ce n'était pas un esprit semblable à celui qui l'avait précédé qu'on voyait se glisser, mais, telle une ombre sortant de son tombeau, une fois de plus la même chose : le césarisme romain, l'esprit romain du commerce et de l'usure, le casualisme et le sens attaché à la lettre qui caractérisait le monde romain finissant, la rigidité romaine, l'individualisme capitaliste romain, le droit romain esclavagiste et par-dessus le marché, les hommes qui lui correspondent : les juristes.

A vrai dire, le fond du caractère romain n'avait jamais totalement disparu, mais il avait été étouffé et s'était étiolé dans l'alliance de l'esprit chrétien de liberté et de l'esprit germanique de fédération et d'autonomie. Le droit public romain, le césarisme et la conception païenne du pouvoir absolu des princes et du droit divin avaient connu une renaissance sous Frédéric Barberousse, mais l'esprit collectif, encore assez puissant, n'avait cessé de susciter des associations et des structures toujours nouvelles pour se défendre contre lui et s'adapter à ce qu'il ne pouvait vaincre. Mais maintenant que l'esprit s'est évanoui et l'être collectif disloqué en petites et grandes structures et bien que la nouvelle activité, le nouveau monde et un puissant élargissement de la vie aspirent justement à trouver un cadre et des formes, Rome représente le seul salut pour l'économie et la collectivité.

La dérision dont je parlais plus haut est cependant plus cinglante encore que je ne l'ai dit jusqu'ici. L'homme en effet qui voyait et combattait dans Rome l'Antéchrist en chair et en os dans les domaines de la scolastique populaire et du cléricalisme, de la bêtise et de ces systèmes verbaux où s'était enseveli le cadavre rigide d'un christianisme autrefois vivant, ce même homme – Martin Luther – a contribué de toutes ses forces, et réussi, à ramener au monde le véritable Antéchrist, la véritable Rome –, l'ennemi mortel de ce qui avait été le vrai christianisme ou esprit de vie. Car non seulement les réformateurs sont les pères du principe « *Cujus regio, ejus religio* » d'après lequel la religion des sujets dépend de l'ordre du principe régnant, mais la reconnaissance du pouvoir illimité du souverain et, par là même, de la

forme originelle de l'État moderne est absolument l'ouvrage de la Réforme et, avant tout, de cet homme terrible, Martin Luther. Une grande partie des princes et des seigneurs avait très tôt remarqué que la lutte contre l'Église romaine leur vaudrait un énorme accroissement de puissance et de possessions et la Réforme n'aurait jamais triomphé si les princes n'avaient pu s'enrichir par les sécularisations d'évêchés, de cloîtres et de fondations pieuses. Luther et les siens ont soutenu ce mouvement de toutes leurs forces, car l'homme qui disait de sa doctrine qu'elle était son Evangile et se nommait lui-même l'Ecclésiaste de Wittemberg par la grâce de Dieu, était un politicien qui voulait opposer au pouvoir qu'il combattait un pouvoir de même sorte : le dogme des mots et la puissance de l'épée. Toutefois, compliqué comme à son habitude, il a clairement exprimé son dégoût des moyens grâce auxquels sa cause s'imposait :

> « Nihil mirum, si principes in Evangelio sua quaerunt et raptores novi raptoribus veteribus insidiantur. » [6]

Lorsqu'ensuite, au cours de cet immense mouvement religieux révolutionnaire à la tête duquel se trouvaient les Frères évangéliques qu'on a pris l'habitude d'appeler d'après une de leurs tendances les anabaptistes et dont les doctrines se nourrissaient de traditions vaudoises et bohémiennes, pendant la guerre des Paysans (c'est à juste titre qu'on lui a donné le nom de Révolution allemande mais il serait plus exact de dire Révolution chrétienne, pour l'opposer à ce qui porte le nom de Réforme), des centaines de milliers de villes et de paysans tentèrent d'éliminer les nouveaux défauts non seulement de l'Église mais encore de la vie publique et de faire de la vie selon l'Evangile une vérité, lorsque l'intelligence et le fanatisme voulurent triompher et rétablir ce qui avait existé à l'époque de l'esprit – sans être allé, tant s'en faut, au bout de sa pureté et de son audace, mais cependant comme un principe supérieur imprégnant toute vie –, la terrible rigueur luthérienne acheva ce qui s'était amorcé au cours de ce siècle : la séparation de la vie et de la foi et le remplacement de l'esprit par la

[6] « Il n'y a rien d'étonnant à ce que les princes cherchent leur intérêt dans l'Évangile et à ce que les nouveaux voleurs dressent des embuscades aux voleurs anciens. »

violence organisée. Sa lutte contre les œuvres, qui avait déjà provoqué les sécularisations et détruit tant de corporations de secours mutuel, débouchait maintenant sur un combat contre la vie chrétienne dans la mesure où celle-ci ne voulait pas se contenter d'être vie privée. On sait que Luther eut un moment d'hésitation (il hésitait toujours, quitte à se montrer ensuite, quand il avait pris la décision la moins accommodante, doublement sauvage et cruel) à choisir entre le parti des seigneurs et celui des révolutionnaires. Il avait d'abord dit, exprimant son embarras dans une tournure bizarre d'une grande mesquinerie pour un aussi grand homme, qu'il n'appartenait pas au peuple de réformer l'autorité, mais à elle seule. Puis il fit comprendre par des voies détournées aux révoltés que, s'ils acceptaient d'être des révolutionnaires purement laïques, « des gens qui se battent sur le fait qu'ils ne veulent ni ne doivent souffrir de tort ni de mal tels que les inflige la nature » et s'ils cessaient d'agiter la bannière du christianisme pour soutenir leurs prétentions à changer les circonstances, il pourrait embrasser leur parti ou du moins n'entreprendrait rien contre eux. Sinon, il serait obligé de considérer tout combat qu'ils mèneraient au nom du Christ comme dirigé personnellement contre lui et sa doctrine. On en était donc maintenant arrivé au point où il existait un christianisme pur, abstrait et distillé alors qu'il ne présentait en son époque authentique, on l'a dit plus haut, qu'une vérité en rapport avec la vie privée et publique des hommes et des peuples, leurs travaux, leur croissance et leur développement, tous éléments primordiaux et originels. Mais voici qu'était venu l'homme qu'on ne pouvait accepter en haut lieu à une époque où la vie sociale était imprégnée par l'esprit, et il signifiait aux hommes que ces associations positives qui modelaient le monde et stimulaient la vie étaient en contradiction avec le véritable esprit du christianisme – cet homme, c'était le réformateur Luther. Comprend-on alors ce qu'il en est de son refus de la consécration par les œuvres, de son enseignement selon lequel la foi seule justifie ? Ce n'est pas seulement le rapport privé de l'individu à la conscience qui mérite d'être considéré (c'est-à- dire le fait que cette époque venait de prendre conscience de sa nature, de sa chair, de ses instincts et de son pressant besoin de s'extérioriser sur terre – au lieu d'en rester à la conversion et

au retrait de tous les sens dans l'intimité – sans renoncer au bonheur éternel), mais à fortiori le sentiment que ce temps a de sa vie publique : dans le sens où l'esprit de liberté et de contrainte n'est plus en mesure de l'imprégner ni de lui imposer ses règles. L'époque avait mauvaise conscience : porté par les sens, les muscles et les nerfs, quelque chose surgissait qui n'était pas le Christ ; ce dernier ne tissait plus cette espèce d'atmosphère invisible entre les hommes, mais comme il fallait bien qu'il existât, on le conserva dans le Livre afin de le trouver après la mort. Ainsi donc, le christianisme était devenu quelque chose d'inerte et, par là même, une abstraction et un système, tandis que les associations positives se transformaient en ligues de négation, de critique et de révolte. Par suite, l'entendement prit la place occupée dans les deux camps par la réalité vivante, car, tant qu'elle resta tournée vers le passé, la volonté des révolutionnaires ne se distingua pas de ce qui avait auparavant représenté la vérité et la vie, et qui se changeait maintenant en discernement et en compréhension. L'entendement dans le camp des réformateurs (et des catholiques aussi, bien entendu) n'était que bêtise scolastique ; la volonté raisonnable des révolutionnaires, impuissance. Car pour faire quelque chose, pour créer, il y faut plus qu'entendement et volonté, c'est ce que je répète tout au long de ce livre : il y faut la qualité qui crée les liens, l'esprit, l'amour qui est énergie.

Luther eut bientôt pris sa décision, il s'allia avec les seigneurs, tenant dès lors des propos fous de violence et de vengeance et donna au principe du césarisme sa stabilité : l'autorité intouchable établie par Dieu ainsi que l'étroite liaison du trône et de l'autel. Malheur à qui voulait encore comprendre la liberté évangélique du chrétien comme un principe de vie, recevoir et donner l'enseignement du sacerdoce universel comme le droit pour tous de se déterminer librement dans les questions profanes ! Il n'y eut désormais plus de peuple, mais uniquement la populace. Il n'exista plus de consécration par les œuvres dans la vie privée et publique des hommes. Dieu avait été sauvé dans l'abstraction, dans le Livre et dans l'Église, mais tout sacré, toute consécration et toute onction se trouvaient réunis sur la tête des princes et des seigneurs. Le christianisme ainsi transformé ne conservait qu'un unique rapport à la vie publique : il devait servir à fabriquer des sujets et à les maintenir tels.

Pour comprendre ce qui, au Moyen Âge, existait en fait d'État à côté des nombreuses autres organisations de plus ou moins grande envergure, il nous faut employer ce petit mot de « véniel » qu'affectionnait Gœthe. L'État n'était pas alors une autorité établie, il était encore branlant, indéfini, et son crédit était mal assuré. Il existait des autorités de toutes sortes, mais non le principe sacré d'une autorité profane ; beaucoup de discussions, de réunions et de décisions, mais pas à proprement parler de lois au sens de lois inviolables, comme cela va de soi pour nous ou presque. Dans ce que l'on appelle la vie politique de l'époque chrétienne – les assemblées des États, les pèlerinages et voyages de supplication des empereurs, voire même les campagnes militaires –, il y avait quelque chose dont nous aurons une idée en pensant à la nature de l'homme russe, au type d'individus que l'on trouve dans la galerie des nobles de Tolstoï, son Pierre ou son Koutou- zov par exemple. Les hommes d'une nature créatrice qui ont encore en eux quelque chose du chaos et de la force du mythe, n'ont pas beaucoup de logique, de conséquence ni de rigueur et ainsi, si la devise de notre temps est : « Il faut faire cela » ou « Cela est défendu », celle de ces temps et de ces peuples-là serait plutôt : « Cela se fait. »

Mais cela allait bientôt changer – l'État moderne naissait, manifestant successivement ses trois tendances : le pouvoir absolu du prince, la légalité absolue et le nationalisme.

La révolution qui, à travers les guerres hussites, la guerre des Paysans et d'autres mouvements semblables, avait essayé une dernière fois, et pour longtemps, de changer la vie, toute la vie et avant tout ce que l'on appelle aujourd'hui les conditions économiques et sociales, descend désormais à un degré très inférieur : à la place de l'esprit chrétien apparaît la politique, même s'il ne s'agit que de soi-disant luttes religieuses. La période suivante est marquée par des guerres que mènent les États en dehors et au-dedans de leurs frontières (la plupart d'entre elles portent le nom de guerres de religion), et par des révolutions politiques qui, loin de présenter un caractère strictement politique, sont toujours indissolublement liées à des troubles religieux, à des guerres et à des querelles entre prétendants à la couronne et têtes couronnées.

Cette révolution se déclenche presque partout au même moment dans les esprits et, chez les peuples, parcourt rapidement les pays d'Europe occidentale : Pays-Bas, Ecosse, France, Angleterre. Mais elle s'est d'abord produite, avant même les luttes confessionnelles et l'accroissement concomitant de la puissance des princes, dans le pays d'où partent toujours les nouveaux mouvements qui débutent dans l'esprit avant que les conditions de leur réalisation soient clairement apparues : le pays d'Utopie. *L'Utopie*, publiée en 1518 par l'Anglais Thomas More, représente la première apparition du nouveau qui devait prendre bientôt le même relief chez protestants et catholiques, se nourrissait principalement d'esprit français et roman en général et empruntait encore fréquemment la langue des religions alors qu'il faisait à grands pas route vers le profane. Ce nouveau était certes beaucoup moins important et plus étroit que ce dont nous avons parlé jusqu'ici comme étant l'esprit chrétien, il était en majeure partie une forme d'intelligence, de logique et d'objectivité rigoureuses auxquelles l'Antiquité avait insufflé une nouvelle vie, et cependant, il était plus que cela. Presque uniquement critique, négation et révolte sous l'angle de l'efficacité, il n'en recelait pas moins quelque chose de créateur : de l'esprit, malgré sa limitation à l'État, cette forme succédanée de la vie sociale. Nous l'appellerons l'esprit de la République et ceux qui l'engendrèrent et le transmirent en tant que meneurs ou porte- parole des révolutions qui suivirent, des monarchomaques, selon l'usage en vigueur depuis Barclay.

Thomas More avait fait une critique rigoureuse, d'une sagesse toute empreinte de sensibilité, des conditions apparues en son temps, et montrant dans son *Utopie* un pays qui cultivait dans la paix le travail, la science et les arts. Ne connaissant plus de différences entre les ordres, il a certes pour des raisons d'utilité un prince à sa tête mais celui-ci est, comme tous les fonctionnaires, élu par le peuple ; quant aux confessions, elles y sont toutes tolérées, puisque seule une sorte de déisme – l'adoration publique de la divinité – unit tous les citoyens en tant que religion d'État, toutes les religions particulières étant affaire individuelle et privée et la morale un lien uniquement profane entre les citoyens, indépendant de toutes les représentations religieuses. On sait

que Thomas More, devenu plus tard chancelier d'État d'Henri VIII, fut envoyé à l'échafaud et l'Angleterre de ce monarque nous offre la représentation la plus nette et la plus violente de ce que la révolution étatique en Europe a suscité contre elle-même : la tyrannie du pouvoir absolu du prince, qui s'appuie sur les nouveaux enseignements du protestantisme. Nous ne pouvons nous passer ici du mot tyrannie, tout usé et trivial qu'il puisse paraître : car le terme même de tyran réapparaissait précisément alors pour désigner tout spécialement le prince qui, méprisant les anciens droits reconnus par écrit, entre en conflit avec la volonté du peuple ou de ceux qui donnent ce nom à leur tendance. C'est au cours de leur combat contre ces tyrans que les monarchomaques entamèrent la grande Révolution d'État européenne et, avec elle, la tentative d'édifier des États fixes comme cadres d'une vie sociale libre, prospère, garantie par une constitution et des lois. Tentative où les efforts de la tradition pour restaurer et élargir les vieilles institutions de la fédération, des ordres et des parlements, des lettres de franchise et des traités sous la foi du serment se trouvaient mêlés aux tendances de la raison à découvrir et instituer en toute libre souveraineté le juste, le conforme et le naturel en renversant ce qui est mauvais, corrompu, arrogant et injustifié devant la nature et la raison. L'État était né, appuyé sur le droit romain et la doctrine protestante, sous forme d'absolutisme et de pouvoir des princes ; ce qu'il voulait maintenant, c'était faire un pas de plus en s'appuyant sur l'esprit antique et le nouvel amour de la liberté individuelle, et devenir la plus vaste collectivité politique de la nation.

Sachant déjà que ce qui est mort en tant qu'esprit continuera de vivre encore longtemps dans l'entendement des individus sous forme d'opinion, de conviction ou de structure religieuse, nous comprenons que cette révolution ait trouvé un travestissement religieux jusque dans les meilleures de ses têtes ou peu s'en faut. Mais les confessions, que ce soit la catholique ou la protestante, se différenciaient à peine sur ce point et ce serait faire un contresens que voir dans des tendances particulièrement radicales la lutte de l'infamie jésuitique contre les princes protestants. Regardons dans le pays qui fut le théâtre de la première grande Révolution d'État, la France, combien catholicisme et

protestantisme s'interpénètrent de manière quasi inextricable, comment des monarchomaques protestants se trouvent être les chefs spirituels d'un mouvement révolutionnaire populaire catholique, mais aussi comment l'homme qui est l'expression la plus grande et la plus forte de cette révolution – non pas un combattant mais un écrivain solitaire : Étienne de la Boëtie, le meilleur ami du célèbre Montaigne – se tient dans son livre au-dessus de toute confession et de tout christianisme, n'usant pour son combat que des armes temporelles de la logique, de l'objectivité et de l'individualisme. Ce n'est pas son centralisme césarien ni les victoires de ses rois qui donnent à la France la direction de l'Europe pour les siècles suivants, mais cet esprit profane et libre, ce Français qui avait déjà eu un grand prédécesseur en Rabelais.

C'est d'abord dans l'Angleterre d'Henri VIII, pays où l'alliance du protestantisme et du pouvoir princier avait trouvé sa forme la plus extérieure et la plus violente mais où, au demeurant, la vie était encore plus fortement qu'ailleurs imprégnée du lien de l'esprit vivant et où les institutions juridiques germano-romaines, le droit et les institutions publiques de l'âge chrétien se maintenaient aussi avec le plus de vie et se défendaient avec le plus de vigueur contre le droit romain, qu'éclata le combat pour l'État moderne, pour la République (nous employons ce mot dans son sens large). Nous ne pouvons nous donner ici pour tâche de suivre en détail mouvements populaires et guerres civiles – il ne s'agit pour nous que d'un fragment de l'histoire de l'esprit. Il est cependant nécessaire, pour cette période – l'époque des débuts de l'individualisme et des mouvements populaires qu'il a influencés – de montrer le rôle de personnages isolés qui ont incarné dans l'État le nouvel esprit. Celui qui, le premier, exprima cet esprit nouveau en Angleterre et donna en même temps une formulation précise à toutes les questions qui ont occupé les siècles suivants, fut l'évêque John Poynet. Il nous suffira de citer le titre de son œuvre, publiée en 1556 mais écrite avant cette date, pour avoir le thème des luttes qui agiteront l'Europe occidentale pendant toute l'époque suivante :

> « Court traité du pouvoir politique et de la véritable obéissance que doivent les sujets aux rois et autres maîtres du monde, en réponse à sept questions : 1. D'où provient le pouvoir politique, pourquoi a-t-il été institué,

de son juste emploi et des justes obligations qu'il entraîne ; 2. Si rois, princes et autres souverains ont un pouvoir et une autorité absolue sur leurs sujets ; 3. Si rois, princes et autres souverains politiques sont soumis aux lois divines et aux lois positives de leurs pays ; 4. En quels domaines et jusqu'où les sujets sont-ils tenus d'obéir à leurs princes et maîtres ; 5. Si tous les biens des sujets sont la propriété de l'empereur ou du roi et si les princes peuvent légalement les considérer comme leur propriété ; 6. S'il est légitime de déposer un souverain terrestre et de tuer un tyran ; 7. Quelle confiance on peut accorder aux princes et potentats. »

Poser ces questions, c'était y répondre, aussi la remarque de l'excellent historien Grasse, quelques années avant 1848, au sujet de cet ouvrage est-elle tout à fait juste :

« On concevra aisément que les plus odieux démagogues de notre époque ne peuvent avoir d'idées pires que celles qui sont développées là. »

Il se peut fort bien qu'il en soit ainsi car, comme nous aurons encore souvent l'occasion de le voir, le temps va très lentement dans les époques de transition et les révolutions en sont toujours à répéter le même contenu, si bien que notre historien aurait pu ajouter que les idées des démagogues et révolutionnaires de son temps trouvent précisément leur origine dans cet état de choses du XVI^{e} siècle qui se prolongeait encore au milieu du XIX^{e} siècle. Naturellement, les questions catégoriques et les réponses sèchement logiques de John Poynet se réfèrent à des traditions beaucoup plus anciennes ; il en a toujours été ainsi en effet, partout où un pouvoir restrictif et usurpateur a voulu s'établir, l'amour de la liberté est apparu à la conscience et s'est créé sa théorie. C'est ainsi que, par exemple, sous l'empereur Henri IV, le moine allemand Mangold von Lautenbach avait proposé de poursuivre comme un porcher voleur un roi devenu tyran et ayant par là rompu son contrat avec le peuple, ou bien encore de suivre l'exemple de Brutus ; et lorsque Frédéric Barberousse et ses juristes voulurent faire revivre le césarisme romain, on vit le célèbre philosophe scolas- tique Jean de Salisbury publier sa théorie politique selon laquelle le prince devait être « *aequitatis servus et publicae utilitatis minister* ». S'il s'écartait de cette ligne de conduite, il abusait du pouvoir qui lui avait été confié et devenait un tyran, c'est-à-dire l'ennemi mortel de la

collectivité, et le tuer était alors non seulement permis, mais même un devoir sacré. Plus tard, lorsque les républicains des cités italiennes eurent à se battre pour leur liberté, Marsile de Padoue édifia son système démocratique dirigé par un *civis presidans,* le « prince-président », susceptible d'être déposé par la majorité des citoyens qui détient le pouvoir législatif et l'exerce par ses experts (les parlementaires). Puis Poggio, l'Arétin, et Machiavel surtout, ont plus d'une fois élevé une voix forte contre le pouvoir des princes. Seulement, celui-ci s'était maintenant établi et ses adversaires n'étaient plus des rebelles isolés, mais des nations révolutionnaires.

Car déjà le grand combat des Pays-Bas pour la liberté venait de s'engager, sous la conduite de Guillaume d'Orange, contre leur roi Philippe II d'Espagne. Cette guerre fut menée jusqu'à la victoire et c'est ainsi que, par la force des armes et la supériorité diplomatique, le nouvel esprit se donna le premier État républicain d'Europe : en 1581 naissent les États généraux des Pays-Bas.

Entre-temps il y avait eu en France, sous le patronage de Catherine de Médicis, la Saint-Barthélemy et les Français étaient à deux doigts d'une révolution. Ils suivaient avec un intérêt passionné et souvent actif, qu'ils fussent catholiques ou huguenots, ecclésiastiques, érudits, politiciens ou gens du peuple, les événements des Pays-Bas et ce furent deux hommes politiques français qui reprirent, pendant la Révolution des Pays- Bas, le combat de Poynet. Presque simultanément, dans les années 70, le célèbre juriste François Hotman et le grand homme d'État Hubert Languet – sous le pseudonyme d'Etienne Julius Brutus – publièrent le premier sa *Franco-Gallia,* l'autre ses *Vindiciae contra Tyrannos*[7] Tous deux étaient protestants, mais de cette espèce particulière de protestants français qui contribuèrent le plus à remplacer, dans l'esprit de leur peuple, le christianisme mort par un esprit profane éclatant de vie et l'idée du monarque absolu par celle du bien du peuple dans un État constitutionnel absolu. Mais en attendant, il ne restait à ces deux politiciens, pétris d'esprit moderne et poursuivis dans leur patrie, d'autre ressource que

[7] Les *Vindiciae contra Tyrannos* ont été attribuées à divers auteurs, sans que l'on parvienne à une certitude. [NdT]

d'aller louer la vivacité de leur intelligence à des princes protestants étrangers, principalement allemands, afin par là de servir leur pays de l'extérieur. Car, de même que les princes catholiques ne pouvaient déjà plus se tirer d'affaire sans l'esprit moderne des jésuites, souple, formé à la logique et tourné vers les choses de ce monde si divers, de même les princes allemands ne pouvaient se passer des huguenots français. C'est ainsi qu'Hotman et Languet servirent eux aussi pendant longtemps toute sorte de princes et on peut leur appliquer à tous deux ce que Mornäus disait de son ami Languet : « Il a tiré une chose de la connaissance qu'il a tirée du monde : le mépris du monde. » Ils furent finalement tous deux captivés par la Révolution néerlandaise et publièrent leurs œuvres qui allaient préparer la Révolution française. Dans la *Franco-Gallia,* Hotman expose en acerbes attaques et allusions que, la royauté ayant toujours été élective en France, les rois devaient pouvoir encore être élus et surtout déposés par les États. Languet, incomparablement plus grand, s'élève « contre les tyrans » (*in tyrannos*) en général, mais il est parfaitement visible qu'il s'en prend avant tout à la France. Magnifique styliste et moderne, bien qu'écrivant en latin, par son élan pathétique et son humour pénétrant, il était devenu, par ses lointains voyages jusqu'au nord de la Laponie, par l'ampleur et la variété de ses activités et de sa correspondance politiques, une personnalité indépendante au caractère méditatif, intérieurement libre et solidement assurée. En Laponie, où il avait rencontré une peuplade aux très anciennes coutumes païennes – il tient ses membres pour des adorateurs du feu –, il reconnaît avoir appris quelque chose que personne d'autre n'aurait pu lui enseigner – sans doute l'égale valeur de toutes les formes confessionnelles, la dignité et la noblesse de l'homme quel que soit son aspect et peut-être aussi cette loi : être sévère pour soi-même et lutter courageusement pour l'idée,- en face d'une nature dure et impitoyable. Tels sont les hommes que nous voyons à présent s'élever dans un libre esprit profane, déjà libres jusqu'à la mélancolie, dans leur for intérieur, de tout rapport au peuple, dont ces individualités précoces furent pourtant les premiers combattants. Tel se révèle Languet dans sa vie, ses lettres et principalement dans son œuvre, les *Vindiciae*. Il sait bien encore et sans l'ombre d'un doute que c'est l'esprit qui crée et fait progresser les peuples et les civilisations mais, pour

lui comme pour tous les précurseurs de cette époque, le seul esprit encore vivant est celui de la République :

> « La loi est l'esprit, ou encore la multiplicité des esprits dans leur unité ; mais l'esprit est une partie de l'haleine divine. »

L'arbitraire, la soif de pouvoir, la brutalité, phénomènes que nous dirions asociaux et qu'il qualifie avec son époque d'illégaux, sont quelque chose de bestial et il ajoute :

> « Celui qui veut obéir au roi plutôt qu'à la loi semble préférer la domination d'un animal à celle de Dieu. »

On comprendra ici pourquoi je dis que cette tendance à la *Res Publica* n'était pas seulement affaire d'intelligence, mais d'esprit créateur. L'État et la loi étaient, pour les premiers combattants révolutionnaires de cette époque, Dieu dans l'homme, ils avaient qualité de lien ; c'était quelque chose qui provenait, de manière égale et semblable, des individus et les réunissait en une totalité et une structure d'organisation supérieure. C'était la seule unité qui fût restée à ce temps et il devait se révéler (à moins que nous n'en soyons pas encore là ? qu'il faille attendre l'avenir pour que cela soit révélé à beaucoup ?) que cet esprit ne joue le rôle de lien, n'est divin que dans l'agression, la destruction et l'attitude révolutionnaire ; que c'est le seul moment où il possède de la chaleur ; qu'il ne représente, partout ailleurs, rien de positif, ni de créateur, ni rien qui sourde vraiment de l'intimité pour établir des liens, mais qu'il ramène, dès que la lutte cesse, ce qui a été combattu : la violence de l'extérieur. Aussi les plus grands hommes de cette époque sont-ils ceux dont la négation globale a été la plus forte et la plus géniale, comme la personnalité la plus puissante sera celle dont la critique aura pénétré jusque dans la psyché du peuple et des sujets. Languet y est presque parvenu – à ceci près qu'il est encore rempli de l'esprit positif de douceur et de lien de l'époque précédente :

> « De même que, collectivement, nous sommes tous des maîtres nous avons tous, pris individuellement, des rapports mutuels de frères, de cousins ou de parents par alliance. »

De ce fait, au lieu de s'appuyer, comme ce devait déjà être le cas en son temps, sur les exigences de la raison ou même sur l'état de nature d'un âge d'or, il préfère s'autoriser des traditions et des institutions libérales et fédératives du Moyen Âge : lettres de franchise, traités par caution ou par serment, États, parlements et municipes et, encore et surtout, de l'élection du roi par le peuple. C'était par exemple en Espagne une coutume établie depuis des siècles, dit-il, que l'Église maudisse un roi qui avait trahi son serment envers le peuple et prononce contre lui l'excommunication majeure – le mettant hors la loi et à la merci de tout un chacun. Mais ces coutumes sont tombées dans l'oubli, « ce qui se passe communément, c'est que personne ne s'occupe de ce dont tous devraient s'occuper ». Et :

> « L'insolence des rois, ainsi que l'oubli du devoir et la paresse des serviteurs de l'Empire paraissent avoir été toujours et partout si grands que les rois ont, semble-t-il, acquis cette licence où tant de gens se complaisent avec arrogance pour ainsi dire par une sorte de prescription méritante… Mais les années, qui n'enlèvent rien au droit du peuple, ne font que renforcer les torts du roi. »

Termes quasi prophétiques pour exprimer le destin de son pays et de ses rois, car la grande Révolution qui éclata quelques années plus tard et coûta la vie à deux d'entre eux fut vaincue, le pouvoir absolu fermement rétabli et ce fut la dynastie des Louis. Mais les torts des rois – c'est ainsi que sonnent à nos oreilles les paroles de Languet – se transmettent à leurs descendants. Deux cents ans après qu'Henri III fut tombé sous le poignard, la même Révolution longtemps contenue éclatait à nouveau et Louis XVI, qui administrait en souverain faible et capricieux l'héritage de ses pères, mourait sous le couperet de la guillotine.

De plus en plus, les princes étaient cernés par les hommes de l'Esprit et par le peuple. C'est à cette même époque que le grand Ecossais George Buchanan, célèbre auteur satirique, poète et historien, prit à soixante-treize ans la relève de la lutte des Ecossais contre Marie Stuart, dans son dialogue *De jure Regni apud Scotos* :

> « What then shall we say of a tyrant, a public enemy, with whom ail good men are in eternal warfare ? may not anyone of all mankind inflict on him ail penalty of war? » [8]

On n'avait alors pas eu besoin, on le voit, d'attendre les jésuites, ces nouveaux scolastiques, pour développer de telles doctrines du combat terroriste individuel : Buchanan, en effet, était beaucoup plus proche du protestantisme que de l'Église catholique, bien que cet esprit libre, ami de Montaigne mais bien moins porté à la prudence et à la solitude que ce dernier, ne puisse être rattaché à aucune confession. Lorsqu'il enseignait à Paris, il avait eu pour élève le tout jeune Étienne de la Boëtie qui devait de beaucoup dépasser son maître non seulement en énergie, en élan poétique et en puissance expressive, mais avant tout par son génie de la généralisation.

On ne pouvait plus désormais retenir la France. Lorsqu'en la personne d'Henri III, qui avait abandonné le trône de Pologne pour ne pas perdre la succession de celui de France, devint roi un de ces lâches brutaux et de ces lubriques bigots comme il n'est pas rare d'en trouver parmi les monarques, le noble peuple français fut mûr pour la révolution. On a l'habitude de considérer les combats de la Ligue comme une guerre des catholiques contre les huguenots et comme la lutte d'un prétendant contre le roi. Le point décisif, cependant, c'est qu'il s'agissait d'une grande révolution fédéraliste-républicaine contre la monarchie absolue, pour les anciens droits et les anciennes libertés, portée par un esprit où se retrouvaient étrangement mêlés le vieux sens chrétien libéral des ligueurs et le nouvel esprit de raison et de constitution s'appuyant sur l'Antiquité et l'individualisme. Aux premières lignes de cette lutte on trouvait les municipalités avec, en tête, la Commune de Paris et ses seize préposés de quartier élus par le peuple. Le mouvement poussait de plus en plus au renversement de la domination royale, à la transformation de Paris en une cité républicaine libre puis, plus loin, à la convocation des états généraux et à la constitution de la France en État libre sur le modèle des Pays-Bas, où

[8] « Que dirons-nous du tyran, de l'ennemi public, avec lequel tous les honnêtes gens sont en éternel état de guerre ? Tout être humain n'a-t-il pas le droit de lui appliquer les châtiments en usage à la guerre ? »

tant d'hommes politiques français avaient joué un rôle actif. C'est alors qu'il y eut une floraison de tracts révolutionnaires sauvages et que l'on vit les hommes d'Église précéder tous les autres dans ce combat pour la liberté et les droits du peuple. Dans une proclamation, les curés de Paris déclaraient que « l'assemblée des états détenait la force publique et la souveraineté inaliénable, le pouvoir de lier et de délier ». Jean Boucher, curé de Saint-Benoît, publiait que « le prince est issu du peuple non pas en vertu d'une succession héréditaire nécessaire ou même de la force, mais sur la base d'élections libres ». Et un autre curé, Pigenat, s'écriait que Dieu ne s'exprime que par la voix du peuple : « *Vox populi, vox Dei* ». Il ne s'agissait plus seulement du vieil esprit chrétien qui en était venu à l'entendement et, par là même, aux paroles agressives, pleinement conscient de son opposition au droit divin protestant, mais plutôt de l'efficace revêtement chrétien au moyen duquel le nouvel esprit créateur habillait l'idée d'État démocratique, tantôt consciemment, tantôt seulement avec une sensation confuse, très souvent en vertu de la seule habitude. Aux gens d'Église se joignirent les lettrés : le 29 décembre 1587, la Sorbonne établit le principe « que l'on peut retirer le gouvernement aux princes qui se sont avérés inaptes à l'exercer, de la même manière que l'on retire par exemple l'administration de biens à des curateurs devenus suspects ».

Ce fut alors, en mai 1588, la journée des Barricades : le peuple parisien, conduit par les seize et les prêtres, debout et retranché en armes dans les rues. C'est ainsi qu'il entra victorieux au Louvre, « chercher le frère Henri pour qu'il fasse profession », mais celui-ci s'était enfui. Et, tout continuant ainsi, le peuple, un moment, semble devoir l'emporter comme aux Pays-Bas : en décembre, la Bastille – bastion déjà et symbole de l'absolutisme, dressé comme par imprudente provocation au milieu de la mer des maisons de la population laborieuse – et l'Arsenal sont pris d'assaut et la Sorbonne, passant de la théorie du droit public à son application pratique, délie le peuple de ses devoirs de sujet. Le roi Henri III se trouve maintenant dans la même situation, hors la loi et à la merci du premier venu, que le roi parjure d'Aragon dont avait parlé Languet dix ans plus tôt, et c'est ainsi qu'il est tué, le 1er août 1589, par un jeune dominicain, Jacques Clément.

Deux cents ans plus tard, presque exactement jour pour jour, le 4 août 1789, après que la Révolution de la Commune de Paris, qui avait atteint, une fois de plus, son point culminant avec la prise de la Bastille (certes pas pour en délivrer les prisonniers, comme beaucoup le croient encore aujourd'hui, qui, faisant le compte, s'étonnent de voir combien peu elle en renfermait), se fut étendue à tout le pays, l'Assemblée nationale française abolit tous les droits féodaux et décerna le titre de « restaurateur de la liberté française » à l'héritier d'Henri III, le roi Louis XVI, qui ne devait être exécuté que quatre années plus tard. Le traducteur allemand de Languet, Richard Treitzschke, a dit de la Révolution, quelques années avant 1848, qu'elle était un microcosme, « préfiguration d'un lent mais grandiose accomplissement futur ». Je fais mienne sa formule, tout en l'interprétant autrement. La Révolution est un microcosme : dans un laps de temps incroyablement court, en un grandiose raccourci parce que les esprits des hommes, comprimés jusqu'alors, se délivrent d'un bond, le monde du possible est amené, comme un fanal dont la flamme luit au-dessus des temps, à son accomplissement.

Dans une Révolution, tout va incroyablement vite, comme dans ces rêves où le dormeur se sent libéré de la pesanteur terrestre. On connaît souvent à l'état de veille aussi, aux heures du soir consacrées au travail, à la méditation et au vagabondage de l'imagination, aux projets et à la création, semblable humeur où tout paraît avoir la légèreté de la plume et être libre d'entraves, possible et réalisable. Puis vient le jour gris et l'on ne comprend plus que l'on ait pu être si plein de courage, de foi et d'espoir, si libre de tout doute. Ce jour-là est long et son souvenir se maintiendra de nombreux soirs et, avec lui, le découragement, le manque d'envie, la tristesse et la dépression jusqu'à ce qu'enfin, un autre de ces soirs fondant pour ainsi dire sur nous, tous les obstacles paraissent consumés par l'obscurité et il nous semble que des ailes nous sont poussées. Le souvenir de ce premier soir et de son flamboyant lever de soleil intérieur revit alors en nous et, à nouveau, tout est possible et semble offert, tout doit réussir. Il en va ainsi du rapport qu'entretiennent les révolutions, courtes, ayant la rapidité du rêve, avec les longues et lentes périodes intermédiaires. Il en va ainsi jusqu'à ce que se manifeste un esprit qui, ayant sa demeure dans le positif et le jour

de la vie, ne se borne pas à la scintillante image nocturne d'un édifice et d'une réalité ou au rêve d'un esprit qui ne se nourrit que d'agression et de démolition, pour retomber dans le vide et l'abattement après un court moment d'excitation.

Ce n'est pas ici le lieu de décrire pas à pas le déclin et la défaite de la première grande révolution française. Des discussions naquirent entre la bourgeoisie et le peuple représenté par les seize et le rusé Henri IV établit son despotisme militaire, tout en sachant réconcilier la bourgeoisie et tous ceux, encore nombreux, qu'intéressait surtout la question confessionnelle. Le soulèvement ne fut bientôt plus qu'un feu souterrain, se consumant sans flamme. Pendant des années encore, la Commune de Paris eut une attitude hostile et nombre de prêtres s'abstinrent de réciter la prière pour le roi, mais sa diplomatie retorse et sa bonhomie, sans oublier des guerres à l'issue heureuse, lui réconcilièrent une grande partie du peuple français. En effet, il ne faut pas confondre le peuple qui fait la révolution, qui, environné et porté par l'esprit d'une minorité, accomplit des miracles d'héroïsme et se montre aussi grand dans le fanatisme sauvage que dans les actes les plus bienveillants d'amour et d'indulgence avec le peuple qui, ayant reflué et s'étant détaché de l'esprit, est revenu à lui ; ce dernier veut du pain et des jeux ; le peuple français, en outre, demande à voir les victoires de ses maîtres sur les champs de bataille de la guerre et de l'amour. Henri IV put offrir tout cela, lui qui, comme le XVIII^{e} siècle railleur le remarqua déjà, n'était le père de son peuple qu'au sens figuré. Ce fut donc sans relation avec un grand mouvement populaire, bien que sans doute encore en rapport avec la révolution étouffée, que François Ravaillac expédia Henri IV à la mort par le même chemin qu'Henri III.

On rattache d'habitude son geste aux enseignements monarchomachiques du jésuite espagnol Mariana, voire aux écrits sur le droit public des jésuites Bellarmin et Suarez qui vont à peine plus loin et ne sont guère plus virulents que les théories bourgeoises constitutionnelles de Bodin ou de Grotius par exemple. Nous avons vu toutefois que, loin d'être un esprit propre aux jésuites, il s'agit d'un mouvement qui s'empara en même temps des esprits protestants et catholiques d'Europe

occidentale et entraîna les peuples dans son sillage. Il convient certes d'y rattacher aussi le jésuite Mariana et son ouvrage *De Rege et Régis Institutione*, paru en 1598 à Tolède. Au fameux chapitre vi du livre I, il part sans réserve ni déguisement du geste de Clément, qu'il trouve grand et louable, pour en venir à exposer intrépidement que lorsqu'un roi a usurpé la souveraineté par la force et sans l'assentiment de la nation ou lorsqu'il se met en contradiction avec sa volonté, « perimi a quocunque, vita et principatu spoliari posse » [9]. Ce sont les États qui doivent prononcer le jugement contre le roi mais, au cas où une quelconque raison l'empêcherait, « *qui votis publicis favens eum perimere tentavit, haud quaquam inique eum fecisse existimabo* » [10]. Ici encore l'auteur entre dans les détails : c'est un acte courageux, dit-il, que d'attaquer ouvertement le tyran, mais il est très sage de l'attirer secrètement dans ses rets. La gloire des héros auréole de tels conjurés quand ils restent en vie, sinon ils meurent en victimes agréables à Dieu et aux hommes. On le voit, l'art de la guerre révolutionnaire de Mariana ne se distingue des doctrines d'autres monarchomaques protestants que par l'étincelante sécheresse du ton et vouloir attribuer aux jésuites ce qui était un vaste courant spirituel touchant plusieurs pays n'a pas plus de sens que celui d'une sotte querelle dictée par l'actualité. Reconnaissons simplement que les adeptes des sectes en Angleterre, les protestants aux Pays-Bas et en France et les jésuites de Rome étaient les hommes modernes de leur époque, ce qui explique que l'on trouve aussi parmi ces derniers un de ceux qui poussèrent à l'extrême les enseignements des monarchomaques et (si tel fut bien le cas) parmi leurs élèves celui qui transforma cette extrémité en une pointe de poignard.

Revenons maintenant soixante ans en arrière pour retrouver celui que nous avons déjà souvent évoqué et qui est le créateur de la généralisation, de la psychologie et de l'expression classique de toute cette révolution. Car c'est, à l'époque de l'individualisme, le génie qui précède les

[9] « Chacun peut le tuer et lui enlever la vie et le pouvoir… »

[10] « Je ne qualifierai en aucune façon d'injuste l'acte de celui qui aura essayé de le tuer en réponse au désir général. »

événements et son œuvre reste sans influence sur son temps et semble y rester lettre morte ; en revanche elle vit très longtemps et le soin de l'application pratique de ses idées revient à d'autres qui peuvent être aussi de grands et puissants esprits, mais sans ce saisissement que confère une solitude visionnaire et frémissante. Étienne de la Boëtie, qui mourut à trente-trois ans, a, si nous devons en croire Montaigne, composé son *Discours sur la Servitude volontaire* à l'âge de seize ans (il y a certes des raisons valables d'en douter, mais il l'écrivit en tout cas très jeune et pas après 1550). Des copies en circulèrent de bonne heure, mais ce n'est que peu après la nuit de la Saint-Barthélemy, donc bien après la mort de son auteur et tout à fait contre la volonté du politique Montaigne qu'il fut publié par des révolutionnaires. On l'a par la suite très souvent joint en annexe aux *Essais* de Montaigne, à côté des émouvants souvenirs de ce dernier sur la vie et l'admirable mort de son jeune ami.

Étienne de la Boëtie, qui était demeuré dans le giron de l'Église catholique et semble avoir eu un rapport à Dieu profondément libre, à la manière voltairienne, se place entièrement sur le terrain que cette époque et le XVIII^{e} siècle nomment nature et raison – par là, ils n'entendent rien d'autre que la considération impartiale des choses et la logique – et que l'on pourrait appeler de deux autres termes indépendance et courage. Il pénètre d'entrée au cœur de la question qui serait celle de son temps, si celui-ci avait été capable de comprendre si profondément son propre problème. Comment se fait-il, demande-t-il, que tout un peuple, d'innombrables masses, se laissent tourmenter, maltraiter et diriger pour leur malheur et contre leur volonté par un seul homme ? Un seul homme, qui n'est ni Hercule ni Samson, mais un misérable avorton, souvent le plus lâche et le plus efféminé de toute la nation. Si nous suivions la nature, nous obéirions à nos parents et nous soumettrions à la raison, sans être les valets de personne. Savoir si la raison est innée en l'homme ou non est, dit-il, affaire d'érudits ; ce qui est sûr, c'est que la nature, servante de Dieu et guide des hommes, la nature qui est toujours raisonnable, nous a faits tous à la même image, compagnons et frères. Elle n'a pas créé les plus forts et les plus rusés pour assaillir les autres comme brigands au coin d'un sombre bois, elle visait au contraire à « la fraternelle affection, à fin qu'elle eust où s'employer, ayants les uns puissance de donner ayde, et les aultres besoing d'en recevoir ».

D'où vient alors l'énorme puissance du tyran ? Pas d'une contrainte extérieure d'espèce ordinaire car, lorsque deux armées de force égale s'opposent, l'une animée de la soif de puissance, l'autre de la volonté de défendre sa liberté, ce sera la seconde qui l'emportera. Non, sa puissance vient de la servitude volontaire des hommes :

> « D'où a il prins tant d'yeulx ? d'où vous espie il, si vous ne les luy donnez ? Comment a il tant de mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous ? Comment a il aulcun pouvoir sur vous, que par vous aul- tres mesmes ? Comment vous oserait il courir sus, s'il n'avoit intelligence avecques vous ? Que vous pourroit il faire, si vous n'estiez receleurs du larron qui vous pille, complices du meurtrier qui vous tue, et traistres de vous mesmes ? »

Mais d'où vient donc cette incroyable situation ? Le désir de liberté existe par nature et, si les animaux connaissaient hiérarchies et honneurs, la liberté serait la noblesse qu'ils vénéreraient. L'explication est la suivante : à un moment donné quelconque, les hommes perdent leur liberté, que ce soit par le fait d'une agression extérieure ou par ruse et c'est ensuite le temps de ceux qui n'ont jamais connu la liberté et ne savent pas combien elle est douce. C'est donc l'habitude qui nous a enseigné la servitude ; en effet, la nature a moins de force en nous que l'habitude :

> « pource que le naturel, pour bon qu'il soit, se perd s'il n'est entretenu ; et la nourriture nous faict tousjours de sa façon, comment que ce soit, malgré la nature. »

Ainsi les hommes portent-ils le manque de liberté comme les arbres fruitiers portent des fruits étrangers dont on leur greffe les branches. Ils ne connaissent pas d'autre manière d'être que la sujétion et vont disant qu'il en a toujours été ainsi. Ils « fondent eulx mesmes sur la longueur la possession de ceulx qui les tyrannisent. Mais, pour vray, les ans ne donnent jamais droict de malfaire, ains aggrandissent l'injure » (je répète ici ces mots pour montrer que Languet a certainement connu cet ouvrage). Or il en est évidemment toujours quelques-uns qui sont de naissance mieux pourvus que le grand nombre, à savoir ceux qui possèdent naturellement une tête bien faite, l'améliorant encore par les études et le savoir. Ceux-là voient la liberté, serait-elle tout à fait perdue et disparue du monde, en imagination et la sentent en esprit. Mais ils ne

se connaissent pas entre eux ; la liberté de parole et d'action leur ayant été ravie, ils restent solitaires dans leur monde spirituel. Une autre raison qui rend possible cette permanence de la servitude est qu'elle énerve et affaiblit les hommes et les tyrans ont toujours fait leur possible pour soutenir les mauvaises mœurs, le goût de la bagatelle, du jeu et de la goinfrerie et favoriser l'absence des vertus viriles dans le peuple. Troisièmement la monarchie, se servant de la religion, s'est alliée aux prêtres. La couronne a été auréolée de miracles et le roi d'une apparence de sainteté et de divinité : « Tousjours ainsi le peuple s'est faict luy mesme les mensonges, pour, puis après, les croire. » Quatrième point enfin : toute une hiérarchie de gens a fait son trou entre le roi et le peuple, qui veulent s'enrichir aux dépens des deux et les uns aux dépens des autres, si bien qu'on en arrive pour ainsi dire à ce que la tyrannie procure des gains à presque autant de personnes que la liberté offre de plaisirs. Ici se place ensuite une merveilleuse étude psychologique du courtisan. Le roi, dit La Boëtie, peut sembler digne de pitié d'être entouré de tels personnages, mais de ceux-ci aussi on ne peut qu'avoir pitié lorsqu'on voit comment ces créatures abandonnées des dieux et des hommes doivent accepter d'être traitées. Certes, le paysan et l'artisan sont asservis, mais il leur suffit de faire ce qu'on leur ordonne de faire – ce qui n'est pas suffisant dans le cas des courtisans : il faut

> « qu'ils pensent ce qu'il veult, et souvent, pour luy satisfaire, qu'ils préviennent encore ses pensées. Ce n'est pas tout à eulx de luy obëir, il fault encores luy complaire ; il fault qu'ils se rompent, qu'ils se tormentent, qu'ils se tuent à travailler en ses affaires, et puis, qu'ils se plaisent de son plaisir, qu'ils laissent leur goût pour le sien, qu'ils forcent leur complexion, qu'ils despouillent leur naturel ; il fault qu'ils prennent garde à ses paroles, à sa voix, à ses signes, à ses yeulx ; qu'ils n'ayent ny yeulx, ny pieds ny mains, que tout ne soit au guet pour espier ses volontés et pour descouvrir ses pensées. Cela est-ce vivre heureusement ? cela appelle-il vivre ? est-il au monde rien si insupportable que cela, je ne dis pas à un homme bien nay, mais seulement à un qui ayt le sens commun, ou, sans plus, la face d'un homme ? Quelle condition est plus miserable, que de vivre ainsi, qu'on n'ayt rien à soy, tenant d'aultruy son ayse, sa liberté, son corps et sa vie ? »

Mais le roi lui-même se trouve suffisamment mal de cet état de choses. Il ne peut ni aimer ni être aimé, car l'amour et l'amitié n'existent qu'entre hommes bons.

> « Il n'y peult avoir d'amitié là où est la cruauté, là où est la desloyauté, là où est l'injustice. »

> « Entre les meschants, quand ils s'assemblent, c'est un complot, non pas compaignie ; ils ne s'entretiennent pas, mais ils s'entre- craignent ; ils ne sont pas amys, mais ils sont complices. »

Ceci dit, demande La Boëtie, que faut-il faire contre cet immense asservissement qui s'est abattu sur les hommes – ce malheur qui les atteint tous – le roi, les courtisans et les serviteurs de l'État, les penseurs et le peuple tout entier ?

Il conviendrait de marquer ici un temps d'arrêt pour que viennent à l'esprit du lecteur toutes les réponses que les monarchomaques déjà cités, les professeurs de droit public et les politiciens, Bodin, Grotius, Althusius, Locke, Hume et tant d'autres encore, donnent à ces questions ; nous les retrouverons lorsque nous examinerons les révolutions ultérieures et toutes les recettes aujourd'hui en vogue dans tel ou tel pays.

Mais La Boëtie a le mot : il n'est besoin que du désir et de la volonté d'être libre. Notre servitude est volontaire. On dirait presque, ajoute-t-il, que les hommes dédaignent ce noble bien qu'est la liberté parce qu'elle est trop facile.

> « Soyez résolus de ne servir plus ; et vous voylà libres. Je ne veulx pas que vous le [le tyran] poulsiez ny le branliez, mais seulement ne le soubstenez plus ; et vous le verrez, comme un grand colosse à qui on a desrobbé la base, de son poids mesme fondre en bas et se rompre. »

On peut éteindre un feu avec de l'eau ; mais que l'on se méfie des conjurations d'ambitieux, qui chassent ou tuent le tyran pour conserver et perpétuer la tyrannie : ils abusent du nom sacré de la liberté. Très rares sont les chastes héros qui, tels Harmodios, Aristogiton, Thrasybule, Brutus l'Ancien, délivrent leur patrie puis lui laissent la liberté. Sans doute Brutus et Cassius rétablirent-ils la liberté lorsqu'ils

eurent tué César, qui était le plus dangereux des tyrans parce qu'il n'était ni commun ni brutal mais clément et humain bien qu'il ait aboli les lois et la liberté, mais elle mourut à nouveau avec eux. La tyrannie n'est pas un feu qu'il faut éteindre ni que l'on peut éteindre, parce qu'elle n'est pas un mal extérieur, mais un manque intérieur. Les hommes ne doivent pas arroser le feu d'eau, mais garder pour eux ce dont il se nourrit – lui retirer toute nourriture.

> « Il n'est pas besoing de le [le tyran] combattre ; il n'est pas besoing de s'en deffendre ; il est de soy mesme desfaict, pourvu que le pais ne consente à la servitude : il ne fault pas luy rien oster, mais ne luy donner rien ; il n'est point besoing que le païs se mette en peine de faire rien pour soy, pourvu qu'il ne se mette pas en peine de faire rien contre soy… Si on ne leur baille rien, si on ne leur obéit point, sans combattre, sans frapper, ils demeurent nuds et desfaicts, et ne sont plus rien, sinon que comme la racine, n'ayant plus d'humeur et aliment, devient une branche seiche et morte. »

Si nous avons reproduit de manière assez détaillée le contenu de cet écrit pour ainsi dire inconnu en Allemagne (on ne le connaît mieux en France que depuis Lamennais), c'est tout d'abord parce que ce qu'il y a à dire de la psychologie sociale de la révolution et des circonstances qui l'ont amenée est mieux dit par celui qui a été le premier à l'exprimer que par un observateur ultérieur. Ensuite aussi parce que nous n'aurons plus guère à parler d'un grand nombre de révolutionnaires très célèbres appartenant à des mouvements révolutionnaires ultérieurs plus connus, parce qu'ils sont restés, en dépit du feu et de l'élan qui les animaient, loin derrière La Boëtie, ne faisant dans le meilleur des cas que reprendre son esprit et ses pensées. Car la lutte révolutionnaire contre tel tyran particulier ou les tyrans en général se poursuivit très longtemps, et elle sera plus aiguë encore dans les temps qui viennent qu'elle ne l'a été pour ceux qui sont passés. Dès qu'il s'agit, en effet, de mettre hors d'état de nuire moins des personnes qu'une institution, à savoir l'État absolu qui s'est imposé précisément grâce aux révolutions, il n'y a que peu de mots à changer chez La Boëtie pour apprendre à connaître de la bouche d'un révolutionnaire l'esprit et les règles de pensée de cette nouvelle révolution, et pour les étudier. Mais il convient de dire pour terminer que, si les révolutions sont des microcosmes qui ont le pouvoir de résumer, de

prendre les devants et de revenir sans cesse, l'essai de La Boëtie est le microcosme de la révolution. Il représente l'esprit duquel nous disons qu'il existe dans la négation uniquement, mais qu'il est toutefois, dans la négation, esprit : pressentiment et expression encore inexprimable du positif en train de naître. Il annonce ce que diront plus tard, et en d'autres langues Godwin et Stirner, Proudhon, Bakounine et Tolstoï :

> « Tout est en vous, rien n'est à l'extérieur. Vous êtes tout. Les hommes ne devraient pas être liés par l'autorité, mais unis par la fraternité. Nulle autorité – l'anarchie. »

Mais la conscience fait défaut ou son développement est si misérable que l'on est obligé de dire : « Non par l'autorité, mais… » Sans doute la négation de ces natures révoltées est-elle pleine d'amour, qui est énergie, mais seulement dans le sens qu'a magnifiquement signifié Bakounine en disant que « le plaisir de la destruction est un plaisir créateur ». Sans doute savent-ils que les hommes sont frères, mais ils croient qu'ils le redeviendront lorsqu'obstacles et contraintes auront été éloignés. En vérité, ils ne le sont que pendant la durée de leur lutte contre ces obstacles et ces contraintes. En vérité, l'esprit ne vit que dans la révolution, mais il ne vient pas à la vie par elle et il meurt de nouveau dès qu'elle est morte. Ils diraient sans doute ici : oui, mais le jour où la révolution sera totalement victorieuse, où l'ancien que l'on vient justement de combattre, ne se relèvera pas… C'est comme si quelqu'un se plaignait en disant :

> « Si seulement je pouvais retenir mes rêves, leur donner contour et consistance dans ma mémoire et ma création consciente, je serais le plus grand des poètes ! »

Il appartient à la réalité et donc à la notion de révolution d'être comme la fièvre de l'état de santé entre deux états maladifs : s'il n'y avait eu l'abattement précédent et si la fatigue ne suivait pas, elle n'existerait pas. Il faut quelque chose de tout à fait différent, ou mieux : quelque chose de plus que la Révolution pour assurer aux constructions des hommes une durée et une continuation totale et permanente. Car nous savons maintenant ce qu'il convient d'ajouter à la formule : « Non pas par l'autorité, mais par l'esprit. » Cependant, c'est peu que d'appeler l'esprit, encore faut-il qu'il descende sur nous. Avec forme et habit, car il ne répond pas au simple nom

d'esprit et aucun être sur terre ne saurait dire comment il s'appelle ni ce qu'il est. C'est cette espérance qui nous fait persévérer dans notre passage et notre poursuite, c'est cette ignorance qui nous enjoint de suivre l'idée. Car à quoi bon les idées, si nous avions la vie ?

L'esprit ne connut dans la Révolution anglaise qui clôt cette première période de révolutions d'État en Europe absolument aucun progrès ni approfondissement. Les Indépendants, rationalistes et Niveleurs – dont le porte-parole principal était John Milton, un esprit plus grossier que puissant et plus chicanier et pédant que fin, et le dernier rejeton Algernon Sidney avec ses *Discours sur le gouvernement*, écrit d'une ennuyeuse érudition en dépit de toute sa rigueur –, bien loin d'ajouter quelque chose de nouveau aux arguments des monarchomaques, les suivirent servilement et commencèrent à transformer en une espèce de scolastique nouvelle la fraîche énergie du regard neuf et de la fougue débordante de vie de ces précoces esprits agressifs. Certes, on trouvera chez eux une logique bien aiguisée qui va droit au but, mais elle continue de s'exercer sur la vieille matière littéraire, les exemples bibliques et romains, tournant toujours à l'intérieur du même et unique cercle de la forme d'État sans jamais prendre en considération le moindre phénomène nouveau. Le plaisir pris au réel s'est vite engourdi ; il n'est jamais question de poursuivre le conflit jusqu'au fond du cœur humain, alors qu'inversement c'est à lui qu'on s'en prend ainsi qu'à la prétendue méchanceté de l'homme, là où il ne fallait pas voir autre chose qu'une grande collision de forces. Et, en ce qui concerne le monde extérieur, n'est-il pas effarant de voir à quel point tous les rapports économiques et sociaux, toute la vie réelle et tous les besoins des hommes échappent à ces politiciens de la République ? Aussi l'éloge que fait Milton de ces révolutionnaires est-il tout à fait exact :

> « Aucune des illusions de la gloire, aucun désir excessif de rivaliser avec les Anciens ne les enflammait de la soif d'une liberté idéale, mais l'honnêteté de leur vie et la sobriété de leurs habitudes leur enseignaient le seul chemin vrai et sûr de la liberté réelle. »

Chemin sûr qui les conduisit donc aussi, par-delà l'exécution de Charles I[er] et la dictature militaire de Cromwel baptisée République, au but déjà vanté par les scolastiques et les professeurs de droit public, et qu'avait préparé par ailleurs toute l'évolution de l'Angleterre au Moyen Âge : à la monarchie constitutionnelle et au *Bill of Rights* et, par là, à la liberté économique, à l'épanouissement du commerce britannique et de l'industrie parallèlement aux conditions sociales les plus effroyables et au paupérisme le plus inouï. Le *clearing of estates* ou confiscation des terres paysannes en jachère, le dépeuplement des campagnes et le remplacement des terres cultivées par des terrains de chasse et des pâturages ravagèrent la campagne anglaise au moins autant que la guerre de Trente Ans en Allemagne.

Sur le continent, on avait suivi les événements d'Angleterre avec une intense attention et la nouvelle de la décapitation de Charles se répandit comme un tremblement de terre dans tous les pays. Mais tous étaient occupés à des guerres, à l'arrondissement de leurs territoires et à la constitution d'États nationaux ; de plus, la monstrueuse saignée, le saccage des villages et des champs avaient épuisé les peuples. En outre, l'absence d'esprit et de cohésion du peuple, principalement en Allemagne, ainsi que le fossé entre courtisans, gens cultivés atteints de gallomanie et couches incultes était allé sans cesse grandissant. Aussi en resta-t-on aux retombées littéraires : tandis que les uns ne se lassaient pas de demander la paix à Dieu en des vers larmoyants ou de tancer les manies à la mode en des rimes d'un esprit fatigué, Grimmelshausen décrivait avec un prestigieux réalisme la dégénérescence allemande et Logau ciselait ses mordants épigrammes :

König Karl von Engelland
Ward der Krone quitt erkannt :
Dass er dürfe keiner Krone,
Machten sie ihn Kopfes ohne. [11]

[11] « On a déclaré Charles d'Angleterre
Quitte de sa couronne :
Sans couvre-chef, point besoin de chef
On lui a compté moins une tête. »

Mais c'est en cette époque de luttes sauvages entre les États sur le continent et entre le peuple et le prince en Angleterre que nous trouvons une fois encore un de ces hommes qui avaient plus à cœur de vivre les yeux tournés vers l'avenir qu'en se démenant des pieds et des mains et préféraient le calme et la stabilité de l'observation au moyen des sens à l'inquiétude dans les travaux des sens. Il vivait dans une prison de Naples, pour incitation au désordre et à l'émeute, et il faut croire qu'un homme qui prise le repos de l'esprit, s'il ne peut s'empêcher de se mêler activement aux tourbillons de l'actualité, doit être un séditieux. Car ce Thomas Campanella, dominicain au nom sonnant comme une cloche, était aussi un philosophe et un poète qui, voyant dans les temps à venir, raconta en termes arides, secs et presque sans amour son utopie de *La Cité du Soleil*. En tant que philosophe, il se situe à la frontière entre d'une part un pandémonisme à la violence mystique, qui se rattache à l'universalisme du Moyen Âge finissant et principalement celui de Nicolas de Cusa, et d'autre part les détaillistes et psychologues de l'espèce de Gassendi et de Locke. Mais plus rien ne subsiste dans sa politique des affectueuses évidences de la tradition chrétienne ni des puissances magiques conquérantes de la Renaissance ; ce sont, dans leur pauvre nudité, la raison, le droit naturel et le principe d'État qui y règnent. Ainsi est-ce un communisme d'État achevé qu'il voit venir : les innombrables rapports et liaisons, les liens de coopération les plus diversifiés de l'époque de la stratification n'ont plus aucune vie pour lui et il n'aperçoit plus de l'individualisme que ses immenses dangers. En conséquence, l'État absorbe dans son système utopique amour, famille, propriété, éducation et religion. L'État démocratique absolu – voilà ce que Campanella prévoit, un État où il n'y a plus ni société ni sociétés et que l'on nomme pour cette raison social-démocratique. Cet homme tombé dans un horrible isolement a placé l'amour, d'où naît l'esprit du penseur et vers lequel l'élève son développement, tout autour du monde. Dans la vie sociale des hommes telle qu'il la voyait sous ses yeux et au-devant de lui, il n'y avait plus trace d'amour : autour de lui régnait la violence de la déraison et, devant lui dans le temps, il voyait monter celle de la raison. Il mourut à Paris où il fut enterré dans le cloître des dominicains qu'on appelle en France les jacobins ; et une curieuse coïncidence voulut que s'y réunissent

pendant la grande Révolution française ceux qui, tenant leur nom de cet édifice, furent les enfants puis à leur tour les pères de l'esprit auquel il avait le premier donné la parole.

*

Dans toutes les révolutions du XVI^e^ et du XVIII^e^ siècle, quoique ce fut bien l'esprit de la République qui dirigeât la lutte, celle-ci fit partout encore cause commune, pour une bonne part, avec la querelle qui opposait les confessions et l'exigence de la liberté de conscience fut souvent plus forte que celle de la liberté politique ; ou bien, partout où les révoltés revendiquaient davantage le pouvoir qu'ils ne voulaient la liberté, on assistait toujours simultanément à une lutte pour l'oppression de l'une ou l'autre communauté religieuse. Mais c'est l'année même de la fin d'une guerre d'État teintée de guerre confessionnelle, la guerre de Trente Ans, que débute en France la conjoncture de guerre révolutionnaire que l'on désigne généralement du nom de Fronde et qui devait lui valoir, le jour de la signature du traité de Westphalie, la proclamation de la première esquisse d'une constitution, d'une « Grande Charte » des droits du citoyen et de l'indépendance du Parlement. Certes, cette révolution était encore indissolublement liée aux luttes entre seigneurs féodaux et princes mais, pour la première fois, les questions religieuses n'y jouaient absolument aucun rôle tandis que la bourgeoisie, la politique des impôts et la conscience citadine s'y manifestaient encore plus nettement qu'en Angleterre. A ses débuts, la Fronde contre la reine régente et Mazarin se présente tout à fait comme un prélude et presque une répétition générale du peuple et des forces dirigeantes en vue de la Révolution du XVIII^e^ siècle. Elle aussi est alors dirigée – nous allons voir que c'est là un trait caractéristique des mouvements modernes – moins contre la personne du roi tyran que contre la mauvaise administration de l'État et le ministre ; et ce fut, ici aussi, un succès de la bêtise monarchique d'une reine sotte et incapable de tenir sa langue au point de lever, comme le dit l'avisé cardinal de Retz :

> « le voile qui doit toujours couvrir tout ce que l'on peut croire du droit des peuples et de celui des rois, qui ne s'accordent jamais si bien ensemble que dans le silence. »

Les différentes sections du parlement de Paris se réunirent rapidement en un Parlement unique et une sorte de Constituante qui se donna pour tâche la discussion « de la réformation de l'État, de la mauvaise administration des finances, de la dilapidation des courtisans ». Nous voyons aujourd'hui encore une fois dans les événements de Russie avec quel ridicule et quel tragique à la fois la révolution d'État perpétuellement renaissante, les forces combattantes et les forces combattues restent semblables à elles-mêmes. H n'a pas même manqué à cette Révolution de 1648 une première version du célèbre Serment du Jeu de Paume : aux interdictions grossières et répétées faites par la reine de continuer à tenir séance dans la salle de saint Louis, le parlement répondit « que cependant et nonobstant toutes défenses les assemblées de la Chambre de Saint-Louis seraient continuées ». Et c'est ainsi que Paris vécut – le 26 août 1648 – une nouvelle journée des barricades, 100 000 Parisiens en armes montant sur près de 2 000 barricades dressées dans un laps de temps incroyablement court avec une haute perfection technique et que, les Royaux étant pour un certain temps totalement vaincus et intimidés, la reine, Mazarin et toute la cour s'enfuirent. Une guerre commença alors entre Paris et les partisans du roi, mais dans le cours des événements la soldatesque prit le combat en main à la place de la bourgeoisie impuissante et en train de se diviser, comme cela avait été le cas en Angleterre et le sera aussi à la fin de la Révolution française du XVIII^{e} siècle ; en sorte que ce ne fut bientôt plus la lutte de la Révolution et du Parlement, mais la guerre du prince de Condé. Ce fut également l'occasion de voir se manifester déjà l'antagonisme entre bourgeoisie et prolétariat de la grande ville et avec quelle rapidité toujours le *citoyen* révolutionnaire redevient un *bourgeois* pacifique dès que les oppositions se font jour dans le domaine de la propriété et chaque fois que le combat improvisé dans l'enthousiasme, qui se livre en quelques heures, fait place à la guerre menée par des soldats de métier, et devient affaire de mois ou d'années. Il y eut bien encore une fois, vers la fin des

combats, un redressement de la vigueur révolutionnaire sous la forme d'un mouvement dirigé aussi bien contre Condé que contre le parti royal et qui, tendant à rassembler tous les parlements et surtout toutes les villes du pays dans une grande confédération, était d'esprit expressément républicain-fédéraliste. Le cardinal de Retz qui participa lui-même à ce mouvement dit :

> « L'union des grandes villes en l'humeur où elles étaient, pouvait avoir des suites fâcheuses et faisait courir des dangers à la monarchie. Beaucoup de gens à cette époque voulaient faire de la France une république, et y éteindre l'autorité royale. »

Mais les forces n'étaient plus suffisantes et ce prélude à la révolution d'État moderne n'aboutit pas du tout à la République, mais au règne de Louis XIV.

Il est caractéristique de notre époque de transition qu'elle ne puisse rien finir réellement, qu'y renaisse toujours matériellement ce qui est mort en esprit et qu'il faille sans cesse y recommencer les mêmes luttes. L'absolutisme ressuscité s'est soit conservé à peu près pur, soit résolu à des compromis avec la démocratie ; il n'est pas jusqu'à la querelle confessionnelle et la lutte pour la liberté de conscience qui ne soient encore présentes aujourd'hui. Il est impossible à une époque de ce genre tant de liquider que d'instaurer solidement quoi que ce soit une fois pour toutes ; et si quelqu'un s'avisait d'établir un registre des choses certaines en philosophie, en sciences et pour la vie pratique par exemple, dans lequel il ne consignerait que ce qui fait l'unanimité, même en voulant se limiter à ce dont la non-existence ou l'impossibilité est bien établie et ne poser donc absolument rien d'affirmatif, son registre, aujourd'hui encore, resterait feuille blanche. Ce sont pourtant une unité et un accord de cette sorte qui règnent dans les périodes de révolutions : en effet, un étonnement sans bornes s'empare des hommes devant l'enchevêtrement et la coexistence d'éléments hétérogènes qui faisaient partie de l'époque immédiatement précédente, étonnement qu'exprima par exemple un Chamfort au début de la Révolution française en considérant l'époque qui suivit l'activité des Encyclopédistes, de Rousseau et de Voltaire. Il est extrêmement typique

et caractéristique qu'il emploie, de manière tout historique, l'expression « en ce te:mps-là » pour un temps qui ne remonte pas à plus de quelques années. En 1791, les temps d'avant la Révolution se sont éloignés pour lui comme un lointain passé et il y a une si merveilleuse quantité d'événements ramassés dans les deux années de révolution qu'il a employées à rédiger ses magnifiques chroniques, la vie est, en ces temps de révolution, si gonflée, si précipitée, que les mois y sont comme des décennies et que tous ces hommes, témoins d'eux-mêmes, se vivent sur le mode historique. Même des gens modestes se voient hissés au-dessus de leurs limites et il n'y a que cette plénitude absolue de chaque minute qui puisse expliquer le mépris de la mort avec lequel, riants ou impassibles, les hommes de la Terreur envoyaient à l'échafaud ou y marchaient eux-mêmes dans une envolée de grands gestes. Voici donc ce qu'écrit Chamfort, historien de son propre vécu quotidien en pleine Révolution, au sujet du temps qui la précéda :

> « La France offrait en ce temps-là un spectacle étrange… Tout était opposition et contradiction dans ce combat de la lumière nouvelle avec les anciennes erreurs… On pouvait voir plusieurs nations différentes dans la Nation s'occuper d'Encyclopédie et de billets de confession, d'économie politique et de miracles jansénistes, de l'*Emile* et d'un mandat épiscopal, d'un parlement royal et du *Contrat social*, de jésuites chassés, de parlements dissous et de philosophes persécutés et c'est à travers ce chaos que la nation allait au-devant des idées qui devaient amener une constitution libre. »

Nous avons vu que, lorsqu'une révolution éclate à nouveau, elle se souvient généralement de tous ses ancêtres, de toutes les révolutions qui l'ont précédée et se déclare leur enfant. Seule la révolution française du XVI^e^ siècle fait exception et, complètement oubliée au XVIII^e^, ne sera redécouverte qu'à notre époque. Ce qui s'explique par le fait que les intellectuels s'étaient totalement détachés entre-temps du christianisme, principalement en France, et que l'on ne comprenait plus les formes sous lesquelles s'était déroulée la lutte de ce siècle pour la liberté et la constitution. Si Chamfort revenait, il trouverait que si la constitution libre, vers laquelle la révolution a tendu tous ses efforts aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles et que le XVIII^e^ siècle a conquis, subsiste bien encore ou

est revenue, le chaos qui gouverne et la constitution intellectuelle et la situation en général n'a pas non plus disparu.

La deuxième période de la révolution d'État, qui embrasse, outre le prélude de la Fronde, la guerre d'Indépendance américaine, la Révolution française du XVIII^e^ siècle et ses suites dans tous les pays au XIX^e^ siècle, doit donc reprendre encore le vieux combat : contre l'absolutisme et l'arbitraire, pour l'État constitutionnel et la loi. Bien des changements, néanmoins, sont à noter : ainsi ne lutte-t-on plus aussi exclusivement contre le roi et moins contre la brutalité et l'arbitraire que contre la médiocrité et l'incapacité de ses serviteurs. Longtemps, à la fin du XVIII^e^ siècle puis de nouveau au milieu du XIX^e^, on laisse le monarque de côté comme un élément plus indifférent, moins important ou superfétatoire ; on se bat plus pour les choses elles-mêmes que pour les formes ou les personnes. Ce qu'il faut combattre n'est plus rassemblé sur une seule tête, ce que l'on s'efforce d'atteindre n'est plus représenté par un seul concept ; à la place de la simplicité sont apparues la multiplicité et la complexité des ramifications ; la révolution elle-même s'est spécialisée. Il faut que le roi commette des fautes tout particulièrement lourdes pour concentrer l'intérêt sur sa personne et enflammer le républicanisme. Dans ces révolutions, quelle que soit l'énergie que leur esprit manifeste, il n'est question que d'une révolution intermédiaire qui ne vise plus de façon aussi exclusive le monarque absolu et ne s'attaque pas encore à la nouvelle unité et à la nouvelle concentration de l'État absolu. Il s'agit plutôt d'une lutte qui prend ce dernier pour objectif et vise à poursuivre sa formation et sa démocratisation. Le combat, au lieu de prendre le roi pour cible, est plutôt dirigé contre les ordres sur lesquels s'appuie la royauté (noblesse et clergé) et, du même coup, contre une constitution des États, celle-là justement dont les révolutions précédentes avaient fréquemment voulu faire le fondement de la République. Le développement du commerce et des manufactures a entre-temps apporté la puissance à la bourgeoisie et le Tiers-État veut parachever l'atomisation et l'individualisme. Il existe encore des vestiges de l'époque de la stratification et des ligues, qui ont dégénéré en privilèges ou constituent d'une manière ou d'une autre un obstacle dangereux en travers du chemin : aussi fait-on éclater la

constitution des États, on abolit les corporations, on distribue les biens communaux – restes bien conservés de l'ancienne propriété collective –, on dissout et on interdit les associations de métier. Car il ne suffit pas que le citoyen puisse disposer librement et sans entraves de sa conscience, il ne suffit pas que chacun ait le devoir égal de participer à l'État et le droit d'en être également traité ; à cette époque, le mot d'ordre « liberté-égalité » s'accompagne d'un autre mot d'ordre qui éveille à peu près la même résonance en ces hommes : celui de « liberté-propriété ». C'est à l'État, par ses lois, l'indépendance de ses tribunaux, les garanties juridiques et autres, la séparation des pouvoirs législatif et exécutif, d'assurer la liberté absolue du commerce et de l'entreprise. Il ne doit y avoir que des citoyens et un État, mais on ne peut tolérer aucune sorte d'association extérieure à ce dernier qui, en revanche, n'a pas à s'immiscer dans la liberté de la propriété. Telle était, croyait-on, la meilleure manière d'accroître le bien-être des citoyens indépendants ou dépendants et le patrimoine national.

Il est vrai que dans l'intervalle – et de même qu'autrefois les nouvelles disciplines du droit public et du droit des peuples s'étaient développées en liaison avec le mouvement républicain – une nouvelle science ou, pour mieux dire, une nouvelle branche journalistique était née avec la consolidation extérieure et intérieure des États nationaux : l'économie publique ou économie politique. On croyait à l'origine – comme les noms l'indiquent bien – ne procéder ainsi qu'à une nouvelle extension de la science du gouvernement : de même qu'un particulier qui a de l'ordre tient compte de ses recettes et de ses dépenses et que le commerçant a son livre de comptes, l'État devait avoir une économie en ordre. Le mouvement économique n'est à sa naissance que la continuation, dans un domaine particulier, du combat républicain contre l'absolutisme princier renforcé par le luthéranisme. Le monarque absolu ne distinguait pas entre argent de l'État et possession personnelle : tout appartenait au roi et un vrai monarque considérait aussi en théorie et, en cas de litige, en pratique les biens privés et les biens-fonds comme sa propriété – il était le souverain. Ce n'est que plus tard que les républicains et les économistes introduisirent le concept moderne d'État ; tandis qu'il était encore pour les premiers républicains synonyme d'*États* c'est-à-dire des ordres, c'était

maintenant l'*État* c'est-à-dire l'administration ordonnée d'une entité impersonnelle avec recettes et dépenses. On remarqua vite cependant que ce n'était pas seulement un bilan des impôts et des sorties mais aussi du commerce, une statistique des importations et des exportations et qu'il y avait, outre la richesse de l'État, une richesse nationale. C'est ainsi que l'on avait pour la première fois redécouvert une nation, un peuple et une appartenance commune qui, sans être un État, n'était absolument pas non plus une simple somme d'individus et d'acquisitions individuelles. On découvrait en effet que la naissance et la permanence des biens, de l'origine des matières premières jusqu'à l'usage des marchandises finies, leur échange contre de l'argent ou du crédit, les formes multiples que pouvaient revêtir les obligations et les affaires d'achat et d'établissement étaient choses qui se révélaient susceptibles d'une description et d'une mise en ordre dans des principes généraux et des concepts synthétisants. Sans le savoir – on ne le sait toujours pas aujourd'hui – on avait fait la deuxième grande découverte de ces temps. La première est due à La Boëtie, bien que ce ne soit vraisemblablement pas lui mais les premiers éditeurs révolutionnaires de son écrit qui lui aient trouvé l'heureux titre de *Contr'un*. Le « Contr'un » est le peuple composé d'individus qui ont le sentiment de leur souveraineté individuelle et dénoncent l'allégeance qui les liait à un seul, se dégageant ainsi de la servitude. Appelons Non-État ou *Contre-État* la seconde découverte. On avait commencé à voir qu'il existe une communauté à côté de l'État – non pas une somme d'atomes individuels isolés mais une appartenance organique commune qui, issue de groupes multiples, tend à s'élargir jusqu'à former une voûte. On ne sait encore rien ou bien peu de choses sur cette structure supra- individuelle qui est grosse de l'esprit : un jour pourtant, on saura que le socialisme n'est pas l'invention de quelque chose de nouveau, mais la découverte d'une réalité déjà existante et déjà développée. Alors, une fois découvertes les pierres qu'il faut, les architectes aussi seront là.

Nous disons donc que le développement de ces nouvelles connaissances et de cette nouvelle compréhension amène la formation de deux courants. Le premier tend à intégrer à l'État ces domaines de la vie économique que l'on avait jusqu'ici laissés se développer librement, tandis que pour le second, cette compréhension a signifié la découverte

de la société. Il y a désormais, à côté de l'État et de la fourmilière des individus isolés, un troisième élément, la société, qui a ses propres formes de vie sociale. Le lien de l'esprit n'apparaît à vrai dire – nous allons y revenir tout de suite –, que lorsque sont en place les structures à partir desquelles il est en mesure de vivre, qu'il peut remplir et modeler. Mais avant lui et avant même les formes extérieures de ce lien, c'est l'esprit intuitif de la science qui est là, dessinant les formes théoriques, discernant les rapports des choses éparses et éclatées et les rapprochant. Ainsi la théorie de l'économie politique qui, étant elle-même une science, crée les pouvoirs de la praxis quand elle veut construire des théorèmes de l'esprit, avait-elle d'abord cru fixer les prétendues lois de l'économie individuelle, absurde et désordonnée. En vérité, elle n'avait pas établi de concepts valables, mais unifié la réalité : plus on était en quête des lois du capitalisme et plus on aidait, dans la réalité matérielle, à créer une économie sociale. Cherchant des abstractions, qui ne sont dans le meilleur des cas que des noms à utiliser, on aura trouvé à leur place des unifications et l'esprit, qui sont des réalités. Qui réfléchit profondément à ce phénomène voit se résoudre la vieille dispute d'envergure qui opposait les nominalistes et les réalistes : les universaux ne sont en effet que des dénominations inadéquates pour ce lien qui n'est pas propre au seul monde humain et que Platon a appelé une Idée – l'esprit unificateur, qui apparaît aux sens sous la forme d'individus. Nous avions besoin de cette digression car, avant de nous séparer, je voudrais encore dire que ce que j'ai appelé absence d'esprit et qui a créé des individus privés de lien, séparés au premier chef les uns des autres puis bientôt dissociés d'avec eux-mêmes, doit également porter le nom de sensualisme dans le monde et l'histoire des hommes. Ce sont les sens et la connaissance qu'ils donnent qui s'étaient libérés, qui avaient pu se libérer avec la Renaissance parce qu'alors l'esprit s'était effacé, un esprit absolument dépouillé de toute sensualité. Mais tout esprit est une contrainte et une limite pour les sens (les Grecs eux-mêmes, à leur apogée, étaient un peuple très peu sensuel, tourné vers l'exemplaire et le général) ; et s'il naît un jour un esprit qui nous réunisse à nouveau en un peuple, ce sera un esprit qui délivrera les hommes devenus théoriciens du tourment des sens qui rôdent, fouillent et cherchent, et de la terrible

accumulation des détails concrets. Il apportera ordre et unité dans notre vie et dans la vie sociale, et donc aussi dans notre pensée.

Si je n'étais condamné à écrire cet ouvrage aujourd'hui, en cet an 1907 où nous sommes encore au cœur de l'évolution que je me propose de décrire, ou si j'avais le pouvoir de rendre par mes actes les choses telles que je les voudrais ou même encore s'il était permis à l'auteur d'user ici du langage de l'utopie, je pourrais dire : ces deux courants, apparus déjà avant que n'éclatent les révolutions d'État du XVIII^{e} et du XIX^{e} siècles, ont donné leur physionomie à celles du XX^{e} et à ses tentatives de construction. A l'un d'eux, celui dont les représentants se sont nommés les « politiques », se sont joints de plus en plus tous les partis : ils visaient à intégrer la vie économique dans l'État et à édifier un État constitutionnel démocratique absolu, non seulement pour assurer la sécurité des citoyens mais aussi pour éviter qu'ils soient abandonnés à la pauvreté et à l'isolement. Le deuxième courant, celui dont les représentants se sont nommés les socialistes, expliquait que, depuis la découverte de la société, de l'interaction libre et spontanée des forces de la vie sociale, l'État n'a plus qu'une mission : prendre les mesures préparatoires à sa propre dissolution et laisser le champ libre à l'infinie multiplicité de la stratification des fédérations, des organisations et des sociétés qui s'apprêtaient à prendre sa place ainsi que celles de l'individualisme absurde, désordonné et sans esprit, de l'économie, de la production et de la circulation. Il y avait enfin quelques isolés, partisans d'un troisième courant qui, restant à l'écart un sourire amer aux lèvres et une lueur de belle joie et d'espérance à l'œil, pensaient plus qu'ils ne le disaient que le chemin de la liquidation complète et de l'impossibilité de l'État passait précisément par l'État d'économie démocratique absolu. Mais comme il n'y a jamais eu d'absolu positif, ils n'auront sans doute pas eu tout à fait raison – ils n'ont fait qu'exprimer l'incroyable lenteur de notre progression sur ce chemin à nos époques.

Ainsi, me dis-je, pourrais-je parler si je n'écrivais pas à l'heure qu'il est. Mais puisque c'est le cas, je ne puis donner qu'une image utopique des révolutions du XVIII^{e} et du XIX^{e} siècle qui se poursuivent encore de nos jours, car si notre époque intermédiaire est, précisément dans les

décennies actuelles, bien éloignée de ces mouvements, je suis cependant, je dois l'avouer, entièrement immergé dans la révolution – sans me prononcer sur le fait de savoir si j'y suis encore plongé ou si j'y replonge déjà. Ou l'esprit qui ne s'appelle pas révolution, mais régénération, va bientôt descendre sur nous ou nous devrons encore une fois et toujours davantage entrer dans le bain de la révolution, car telle est, en nos siècles de transition, sa destination : être pour les hommes un bain d'esprit. Dans la flamme, le ravissement et la fraternité de ces mouvements agressifs s'éveillent toujours l'image et le sentiment d'une unification positive grâce aux vertus du lien, grâce à l'amour qui est énergie ; sans cette régénération passagère, nous ne pourrions plus continuer à vivre, nous serions condamnés à sombrer.

Qu'il ne soit pas encore temps de penser à mourir, en dépit de l'extrême état de faiblesse qu'on peut sentir dans nos dernières générations et qui entraîne jusqu'à des gens de talent à se tourner vers des fadaises à la mode et à se tenir à l'écart des affaires publiques, nous n'en voulons pour preuve que la plus grande de toutes ces révolutions, la Révolution française de la fin du XVIII^{e} siècle qu'ont vécue les arrière-grands-pères des jeunes gens d'aujourd'hui. Depuis toujours, c'est l'impossible qui crée les nouvelles réalités du monde humain ; qu'était-ce sinon l'impossible qui s'empara alors d'une foule d'individus et du peuple, sans leur donner encore, à de rares exceptions près, les moyens ni les buts, mais en leur dispensant cette atmosphère et cet esprit de grandeur ? Car il ne s'agissait, au départ, que de sauver la France de la banqueroute. Mais ce qui était immanquablement produit, pendant la Révolution anglaise, la Fronde et tout particulièrement pendant la guerre d'Indépendance américaine, arriva encore une fois : si le gouvernement n'avait pas accumulé en un court laps de temps les erreurs et les bêtises les plus incroyables, il ne se serait pas nécessairement passé quelque chose à ce moment-là. Lorsque Thomas Payne, cet aventurier splendidement fou, dédia aux Américains son pamphlet *Le Sens commun,* dans lequel il déclarait tout gouvernement quel qu'il soit – et tout particulièrement le gouvernement anglais – honteux et inutile, il s'agissait là de l'œuvre d'un Anglais : or, une rébellion de cet ordre et une telle victoire de l'esprit n'auraient pas

abouti, tant en Amérique qu'en Angleterre, à la révolution, puis à la promulgation de la plus libre de toutes les constitutions républicaines si le gouvernement et la majorité du peuple anglais que la Révolution anglaise, de par son aspect particulier, avait conduit à se politiser, ne s'étaient comportés avec un tel aveuglement vis-à-vis des colons. Mais pareille bêtise, brutalité ou faiblesse des gouvernants n'est jamais que l'étincelle ; on se rend compte ensuite, invariablement, que le peuple, les penseurs et les poètes ressemblent à un baril de poudre chargé d'esprit et de forces créatrices-destructives – et c'est bien ce qui nous donne foi en ces forces latentes et accumulées, même si un peuple est au plus bas. Or, c'était le cas du peuple français. Lorsqu'en 1788, le comte de Mirabeau dédia aux révoltés néerlandais son projet de Droits de l'homme, les Français étaient encore très loin de songer (malgré toute la clarté et le pétillement spirituels dont les avaient gratifiés, à l'époque des Lumières, d'éclatantes individualités et malgré leur participation passionnée à la lutte de libération de l'Amérique) à leurs propres droits. Chamfort a raison de dire – outre qu'il en est lui-même un exemple – que la Révolution française est la preuve qu'une nation vieillie et gangrenée depuis longtemps peut se réveiller d'un seul coup à la vigueur et à la liberté. S'il n'en était pas ainsi, l'espèce humaine tout entière ne serait pas seulement vouée, dit-il encore dans le jargon des monarchomaques, à l'éternelle servitude, mais à la décadence et à la ruine. Car nous n'avons pas oublié que nous sommes tous du même âge et que nous avons tous plus d'une fois subi la gangrène.

Les combattants des révolutions précédentes n'avaient pas, et de loin, été inspirés par ce même sentiment qui commandait d'écarter d'un seul élan continu tous les obstacles, de supprimer tous les maux, de résoudre toutes les questions et de procurer un bonheur complet. Ce que Mirabeau disait dans sa première esquisse des Droits de l'homme, à savoir que le gouvernement était établi par le peuple et pour son bien, voilà la mission à laquelle cette Révolution se sentait attachée ; et ce sentiment de fonder la prospérité d'un avenir de tranquillité et de reflux, par toute l'héroïque tension de leurs forces, faisait le bonheur que ces révolutionnaires éprouvaient à faire le bonheur. Ici se manifeste un élément caractéristique de toutes les révolutions, mais de celle-ci

plus que d'aucune autre : l'esprit de joie dont les hommes sont saisis pendant la révolution. Ce sentiment d'allégresse se perpétue ensuite jusque dans la grisaille des époques intermédiaires elles-mêmes. Ainsi, la fête que les Parisiens célèbrent aujourd'hui encore au jour anniversaire de la prise de la Bastille par d'exubérantes danses dans les rues est-il plus qu'un souvenir, c'est un héritage direct de la Révolution. Nous autres Allemands, quoique n'ayant depuis longtemps plus rien d'un peuple vraiment joyeux (ce qui était le cas au Moyen Âge), nous possédons de merveilleux adjectifs pour qualifier cette gaieté : nous dirions par exemple qu'elle est « exubérante » (*ausgelassen*), « rangée » (*aufgeräumt*), « effrénée » (*unbändig*), donnant par là à entendre que quelque chose qui a été comprimé se libère en se répandant et en bouillonnant, introduit un ordre juste en soi- même et dans le monde en replaçant tout comme il faut et est, enfin, libre de tout frein. Mais ce n'est pas seulement cette réaction contre une pression qui s'exerçait jusque-là qui s'exprime dans l'atmosphère de joie de la révolution et il ne suffit pas non plus d'y ajouter ce que nous avons dit de la vie riche et condensée qui se met alors à jaillir. Le fait essentiel, avant tout, c'est que les hommes se sentent débarrassés de leur solitude et qu'ils ressentent, parce qu'ils les vivent, leur appartenance commune, ce qui les réunit et fait tout simplement d'eux une masse. C'est pourquoi, à notre sens, il n'existe pas d'œuvre qui sensibilise et spiritualise plus merveilleusement ce que nous appelons ici révolution, prélude et condition de la révolution, que la *Neuvième Symphonie* de Beethoven : on sait en effet qu'après les rudes épreuves d'une âme isolée plongée dans la mélancolie et ses sombres méditations, après la vaine tentative de gaieté et d'épanchement dans la solitude, après le puissant accouplement et la béatitude céleste d'une existence spirituelle abîmée en elle-même et exaltée au-delà d'elle-même, elle débouche de tout son flot dans la masse des chœurs de l'Hymne à la joie. Sans oublier qu'il a pris comme point de départ ces vers du poème de Schiller sur la révolution : « Tous les hommes deviennent frères / Là où ta douce haleine se pose. » Ce que cette époque veule, trop faible pour être capable de sentiment et que sa débilité rend honteuse de l'amour et de l'abandon, voudrait nous faire accroire est faux : pour nous, la fraternité ne se réduit pas à l'emphase

d'un mot. Il s'agirait bien que nous, qui sommes des hommes, réapprenions à répéter après la Révolution, à haute et intelligible voix et bannissant toute réserve, que les hommes sont frères – et à le répéter pour la révolution. Il est des mots qu'il suffit d'aller chercher dans la sphère où ils sont nés, pour les laver aussitôt de la poussière et des railleries de la frivolité et de 1 étroitesse d'esprit. C'est de la Révolution française que nous tenons celui de « fraternité » et c'est d'elle aussi qu'est venue la joie prise à cette révolution, les hommes ayant alors senti qu'ils avaient des frères et, ne l'oublions pas, des sœurs.

Mais les révolutions déclinent rapidement et cela n'est nullement dû aux seuls maniaques de l'ambition et du pouvoir contre lesquels La Boëtie nous avait déjà prévenus. Si extraordinaire que soit la beauté de l'utopie – une beauté qui tient moins, il est vrai, à ce qu'elle dit qu'à sa manière de le dire –, ce que la révolution atteint est précisément aussi sa fin, qui ne se différencie pas énormément de ce qui existait avant. Cette fin s'est tôt produite pour la Révolution française et ce n'est ni l'ambition, ni l'esprit de parti, ni les chicanes des chefs qui en sont principalement responsables ; et pas davantage l'encerclement de la République par ses ennemis, mettant la révolution dans l'obligation de se transformer en guerre et, par voie de conséquence – comme cela avait déjà eu lieu à l'époque d'Henri IV, puis de Cromwell – la république en État militaire. La raison principale tient à ce que j'appelle le provisoire, dont nous avons parlé dès l'introduction : la révolution ne recelant pas en elle-même de forces positives vraiment quotidiennes, ou seulement des forces terriblement insuffisantes puisqu'elles résident toutes dans la rébellion et la négation, ses expédients pour prolonger jour après jour l'existence de la collectivité sont pauvres, banalement traditionnels et d'espèce triviale. Mais lorsque, qui plus est, une révolution tombe dans une situation aussi terrible que celle d'être entourée d'ennemis à l'intérieur comme à l'extérieur, les forces encore vives de la négation et de la destruction ne peuvent plus faire autrement que se tourner vers l'intérieur et se battre contre elles-mêmes. Le fanatisme et la passion se changent en méfiance – le plus sordide rapport qui soit entre les hommes – puis bientôt en soif de sang ou du moins en indifférence devant la terreur ; or cette terreur' devient

rapidement la seule possibilité pour les hommes du jour au pouvoir de maintenir leur provisoire. C'est une qualité générale de la révolution en tant qu'institution de n'être qu'un élan, une existence de rêve et un vertige ; celle-ci ne le fut que lorsqu'elle se mit à vouloir résoudre les problèmes sociaux avec les moyens d'une révolution politique. Abstraction faite pour l'instant de tout le reste, c'est la raison pour laquelle elle a cessé assez tôt d'être un mouvement du peuple tout entier, le peuple lui-même n'a cessé de se désagréger en factions aux intérêts différents, et la politique des émigrés, faisant appel aux ennemis de l'extérieur, obtint du succès.

J'ai déjà fait précédemment la remarque, en anticipant, qu'entre l'État et la société, c'est-à-dire entre d'un côté la forme succédanée de la communauté, le pouvoir de la violence et, de l'autre, l'unification, le lien de l'esprit, la grande décision devra se faire un jour et que ces deux entités qui seront un jour bien tranchées, en sont actuellement à s'interpénétrer dans un mélange confus. Ce n'est pas à une séparation abstraite mais réelle que l'on en viendra, par la destruction et l'esprit créateur. Ce qu'Étienne de la Boëtie annonçait contre l'Un royal, à savoir la défection et la résistance passive, se dressera contre cet Un qui a nom l'État. On s'apercevra alors que ce n'est pas sa forme qui porte en elle la servitude, mais que l'auto-asservissement et le renoncement à soi-même, ainsi que la plus sordide des turpitudes, cette méfiance que l'homme entretient non seulement à l'endroit des autres mais surtout à son égard propre, ont leur source dans la forme étatique en soi qui a substitué les formes de l'autorité, de l'extérieur et de la mort à celles de l'esprit, de l'intérieur et de la vie. Dans cette époque intermédiaire où nous nous trouvons, les deux révolutions qu'on peut dire l'une politique et l'autre sociale s'interpénètrent mutuellement, sans ordre ni sens, tout comme l'État et la société sont imbriqués l'un dans l'autre. Rien n'est plus difficile pour l'homme qui devient adulte que de reconnaître et même d'admettre véritablement en son cœur et dans sa manière d'être qu'il n'est pas le nombril du monde, mais qu'il a indifféremment sa petite place ici ou là, à droite ou à gauche. Il en va de même des époques : toutes voudraient bien être un sommet, un but ou quelque chose de particulier, même si elles ne font rien de particulier pour cela.

Plus d'un aura sans doute de la peine à reconnaître que notre temps n'est qu'une époque intermédiaire entre les époques intermédiaires – et cependant, c'est un fait. Le temps viendra où l'on verra plus clairement qu'aujourd'hui ce que Proudhon, le plus grand des socialistes, a expliqué en termes impérissables, quoiqu'aujourd'hui oubliés : que la révolution sociale ne ressemble pas du tout à la révolution politique, qu'elle ne peut toutefois vivre et durer sans un grand nombre de révolutions politiques mais, néanmoins, qu'elle est une construction pacifique qui consiste à organiser à partir d'un nouvel esprit pour parvenir à un esprit nouveau et rien d'autre. Ce que Proudhon appelait crédit mutuel gratuit et caution solidaire était, dans la langue économique et sociale qu'aimait cet homme d'une ravissante modération, tout ensemble destructeur et constructeur, la même chose que ce que nous nommons, nous, lien de l'esprit et que lui, avec la rudesse et peut-être aussi le dépouillement de l'initiateur, a appelé justice dans sa grande œuvre de critique morale.

Mais la grande Révolution française, et plus encore toutes les conséquences qu'elle entraîna pour les États européens, a mélangé de manière inextricable le politique et le social. Il y a certes un point où se rencontrent nécessairement État et société, politique et socialisme, et où une décision sociale ne peut être prise qu'avec les moyens extrêmes de la politique : c'est la propriété privée du sol, qui n'est pas seulement garantie par l'État mais qui est tout bonnement apparue avec lui. Aussi les mouvements agraires de la Révolution française et les luttes contre le féodalisme étaient-ils bien situés sur le terrain où ils devaient être. Mais des tentatives très diverses pour transformer la situation sociale par les moyens habituels de la politique, le parlementarisme ou la violence, avaient déjà eu lieu, et devaient se multiplier par la suite, dans les révolutions de l'année 1848 qui virent apparaître la proclamation du droit au travail, les ateliers nationaux et les espoirs plutôt que les essais d'un socialisme instauré par la violence. Pourtant, Gottfried Keller l'a dit : « l'ultime victoire de la liberté sera sèche ». Les révolutions poli tiques rendront le terrain libre, textuellement et dans tous les sens, en même temps que seront également préparées les institutions au sein

desquelles pourra vivre la fédération des sociétés de gestion qui est destinée à délivrer l'esprit retenu prisonnier derrière les grilles de l'État.

Car en vérité il n'y a rien qui nous permette de rester là, inactifs, jusqu'à ce que l'esprit descende sur nous et nous appelle. Au contraire, de même que les coopératives de district et tant d'autres institutions de stratification et d'unification existaient avant l'esprit qui ne devait les emplir qu'ensuite en leur donnant la signification qu'elles revêtirent à l'époque chrétienne ; et de même qu'il existe déjà une manière de marcher avant que les jambes ne soient là et que c'est elle qui crée et forme les jambes, de même ce n'est pas l'esprit qui nous mettra sur le chemin, mais bien notre chemin qui le fera se lever en nous.

Mais où nous devons aller, ce que nous devons fonder et construire, ceux qui ont fait route jusqu'ici avec moi le savent. Nous nous sommes désagrégés en atomes et, au lieu de créer des biens pour la consommation, nous produisons des marchandises, biens abstraits, pour gagner de l'argent – argent qui n'est pas un simple moyen d'échange pour notre commodité commune, mais un monstre pour ne rien dire ici des valeurs fictives grâce auxquelles les possédants se dépouillent les uns les autres. Des armées de non-possédants sont forcées de se mettre au service de ceux qui ne songent pas à créer la richesse du peuple mais la leur propre, tandis que d'autrès armées, la plupart du temps composées aussi des mêmes non-possédants, doivent assurer leurs marchés aux nations ou les agrandir et s'imposer à elles-mêmes la paix, les armes qu'elles ont en main tournées contre leur propre poitrine. Tous les progrès économiques et techniques, avec l'ampleur qu'ils ont pris, ont été intégrés dans un système de désorganisation sociale qui fait que chaque amélioration des moyens de travail et chaque allégement du travail aggravent la situation de ceux qui travaillent. Notre route continue : que les hommes qui ont pris conscience et en sont arrivés à l'impossibilité intime de vivre ainsi plus longtemps se réunissent en associations et mettent leur travail au service de leur consommation. Dans des colonies, des coopératives et dans les privations. Ils se heurteront alors vite aux barrières que leur mettra l'État : c'est le fond qui manque le plus. A partir d'ici la révolution dont

nous avons parlé jusqu'ici se prolonge en celle dont on ne peut rien dire, parce qu'elle est encore éloignée. Non plus que de la régénération sociale à laquelle nous ne pouvions ici que faire allusion : l'estimation des ébauches et des directions existantes dépend de l'espérance que nous mettons en ce qui viendra. J'ai cependant l'intention de reprendre ailleurs le fil de cette réflexion et de traiter, en liaison avec elle, du socialisme qui vient.

Dans d'innombrables écrits et publications des révolutionnaires du XIX^e^ siècle, pour Proudhon, Bakounine, Marx et tous les Internationaux, mais également pour tous les Quarante-huitards de différents pays, Mazzini et les autres combattants de la révolution, pour les Communards et les Espagnols, partout on constatera que la grande Révolution n'est pas limitée à la France et n'a pas pris fin non plus au début du XIX^e^ siècle. C'est, à leur sentiment – un sentiment juste – la seule et même Révolution, qui a connu des pauses et des temps de lassitude pour éclater ensuite sans cesse à nouveau. En particulier les révolutions qui ont eu lieu en 1848 dans différents pays n'étaient au point de vue politique que des compléments, qui ne pouvaient se produire plus tôt par suite des guerres napoléoniennes. Après les événements de 1870-1871, avec l'établissement d'un état de guerre d'une durée jusque-là encore inconnue (que l'on nomme paix) et le renforcement du nationalisme, c'est une assez longue pause qui paraît s'être instaurée. Qu'aucune de ces tentatives révolutionnaires n'ait atteint son but ne saurait être une raison suffisante pour penser que la révolution doit nécessairement éclater à nouveau ; car nous avons vu qu'elle n'atteint jamais son but ; elle sert plutôt au renouvellement des forces, à l'esprit, elle est fin en soi. Ce qui ne signifie pas cependant que cette grande Révolution n'ait laissé aucune conquête réelle et durable. Ce qui est resté, Camille Desmoulins l'exprimait déjà clairement dans une lettre à son père de 1793 :

> « La Révolution, écrivait-il, ne semble pas avoir mis un brin de raison dans les délibérations de ceux qui gouvernent la République. Je n'y vois qu'ambition là où était autrefois l'ambition, que cupidité là où était la cupidité. Assurément, la liberté de la presse est un grand bienfait auquel nous devons la Révolution et nous avons dans le nouveau régime cet

avantage que les coquins sont pendus et les ignorants et les sots livrés au ridicule. L'état des choses est maintenant incomparablement meilleur qu'avant la Révolution, parce qu'il y a un espoir de l'améliorer, espoir qui n'existe pas sous le despotisme dont les esclaves sont comme les damnés, qui n'ont aucune espérance… »

C'est là en fait le legs de la dernière révolution, si l'on fait abstraction de ce que les coquins auxquels pense Desmoulins ne sont plus aujourd'hui aussi facilement pendus qu'en 1793 ; en compensation, on guillotine aussi moins de gens honnêtes et courageux, on les met tout au plus en prison. Mais, au surplus, le succès durable remporté par la dernière révolution semble bien être que la liberté d'opinion ne peut plus être continuellement entravée ; enfin, que plus rien n'est tout à fait assuré, rien n'est plus sacré ni intouchable, plus rien ne s'arrête, tout s'écoule…

Je n'ai pas parlé dans cet ouvrage de ce qui vient de commencer en Russie. A l'heure qu'il est, personne ne peut dire si tout s'y éveille encore en sa prime jeunesse ou n'a pas déjà rejoint le déclin. Pas plus qu'on ne peut dire si la Russie rattrape là quelque chose que le reste de l'Europe a déjà connu ou si quelque chose est en train de s'y faire jour, qui est commun aux autres peuples. Nous ne savons absolument rien, dans le détail, de la route qui va nous conduire, peut-être par la Russie ou par l'Inde. La seule chose que nous puissions savoir est la suivante : notre route ne passe pas par les courants et les *combats* du jour, mais par quelque chose de profondément enfoui et de soudain, par l'inconnu.

Gustav Landauer (1870-1919)

Traduit de l'allemand.
Editions Champ Libre, février 1974.

Edition réalisé à seul fin
de diffusion des connaissances
et sans but lucratif.

©opyrate : Satanic mill, février 2024.

Depuis toujours, c'est l'impossible qui crée les nouvelles réalités du monde humain ; qu'était-ce sinon l'impossible qui s'empara alors d'une foule d'individus et du peuple, sans leur donner encore, à de rares exceptions près, les moyens ni les buts, mais en leur dispensant cette atmosphère et cet esprit de grandeur ?

Car en vérité il n'y a rien qui nous permette de rester là, inactifs, jusqu'à ce que l'esprit descende sur nous et nous appelle. […] Ce n'est pas l'esprit qui nous mettra sur le chemin, mais bien notre chemin qui le fera se lever en nous.

Prix Libre