

Pierre Bouretz *

L'héritage des Lumières

« Quand l'héritage s'est ouvert, quand notre génération, au début de l'Empire, est entrée en possession de la scène du monde, le XVIII^e siècle, clos la veille, était déjà loin, bien loin de nous¹** ».

Héritage des Lumières, la question semble avant tout être l'objet, pour Guizot, d'un jeu de mémoire. De révérences parfois convenues en critiques souvent désabusées, il en fera un jeu de miroirs.

Jeu de mémoire : Guizot est véritablement fasciné et obsédé par le sentiment d'un abîme ouvert avec la Révolution — rupture de la continuité du temps, elle a englouti les hommes, et avec eux tout un passé dont le XVIII^e siècle est la figure la plus paradoxale. Comment se peut-il en effet qu'il ait accouché de l'événement révolutionnaire pour être emporté avec lui ? Dans un texte qui révèle cette angoisse de la mémoire, Guizot met en évidence ce paradoxe au travers de la persistance de l'esprit du XVIII^e dans les derniers salons parisiens : le souvenir du siècle occulté par la Révolution ne semble lui survivre que tristement. Chez ceux qui, dans les salons du boulevard Saint-Germain, incarnent les restes de l'aristocratie, il est « arrogant antipathie pour les lumières, l'esprit, les philosophes, et tout ce qui pouvait leur ressembler² ». Ailleurs, il semble plus vivace, mais éclate entre l'ambiguïté de l'héritage des philosophes, qui « étaient de cet ancien régime démoli par leurs mains³ », et l'impuissance à acquérir un « esprit politique qui ne s'attache aux idées que dans leur rapport avec les faits sociaux et pour les appliquer⁴ ». Haine des Lumières d'un côté, « débris philosophiques » de l'autre, le XVIII^e siècle est-il à jamais emporté, disloqué avec ses contradictions ? Non sans une pointe de nostalgie, Guizot semble en voir les derniers restes authentiques disparaître avec Mme de Rumford. Comment les hommes du XIX^e siècle peuvent-ils vivre sans passé tout en assumant l'esprit de leurs pères ? Le jeu de mémoire est aussi un problème de génération.

Historien, homme d'action, penseur politique, Guizot s'est inlassablement attaché à restituer une mémoire pour sa génération, fût-

* Université de Paris-I.

** Voir notes p. 54.

ce en contournant la Révolution qui fait écran. La question est bien évidemment pratique et, pour fonder une politique postrévolutionnaire, il faut éradiquer le mythe de la rupture : « Un peuple a beau renier son passé, il n'est pas en son pouvoir de l'anéantir ni de s'y soustraire absolument, et bientôt surviennent des situations, des nécessités qui le ramènent dans les voies où il a marché pendant des siècles⁵. » Pourtant elle est aussi plus purement intellectuelle. S'interrogeant sur le découragement qui peut saisir les hommes des « trois générations » de la France révolutionnaire, Guizot l'affirme avec force : « Notre temps n'est pas une déviation de notre passé, un accident imprévu, une étrange inconséquence⁶. » Mais c'est alors égratigner aussi la radicalité de l'esprit des Lumières, au point d'affirmer que « ce n'est pas Montesquieu, c'est Jésus-Christ qui a rendu au genre humain ses titres⁷ ».

On le voit, s'agissant de Guizot, la question de l'héritage des Lumières est loin d'être académique et déborde la simple recherche des emprunts, l'instruction des paternités intellectuelles. Elle pourrait être posée à la plupart des penseurs politiques du XIX^e siècle, mais devient chez lui objet d'une véritable réflexion, qui s'attache non seulement aux aspects philosophiques et théoriques d'une référence mais aussi à la survivance d'un rapport au monde et d'une forme particulière de sociabilité. Sans doute Guizot ne parle-t-il que rarement des Lumières en tant que telles, et n'assigne pas à la notion un contenu précis. En revanche, il constitue le XVIII^e siècle comme un véritable problème. Et, si l'enjeu de mémoire est essentiel pour une génération qui se cherche des repères, Guizot tâche de se garder de la déférence plus ou moins sincère comme du rejet bruyant : l'apport du XVIII^e siècle est profondément ambivalent, et restituer une mémoire c'est avant tout faire le tri d'un héritage.

Commentant, dans les *Mémoires*, son état d'esprit et ses intentions lors de la réouverture de son cours en Sorbonne (1828), Guizot résume sa vision du problème :

« Je voulais montrer que les efforts de notre temps pour établir dans l'État un régime de garanties et de libertés politiques n'avaient rien de nouveau ni d'étrange ; que dans le cours de son histoire, plus ou moins obscurément, plus ou moins malheureusement, la France avait, à plusieurs reprises, poursuivi ce dessein ; et qu'en s'y jetant avec passion, la génération de 1789 avait eu raison et tort ; raison de reprendre la grande tentative de ses pères, tort de s'en attribuer l'invention comme l'honneur, et de se croire appelée à créer, avec ses seules idées et ses seules volontés, un monde tout nouveau. J'avais ainsi à cœur [...] de ramener parmi nous un sentiment de justice et de sympathie envers nos anciens souvenirs, nos anciennes mœurs, envers cette ancienne société française qui a laborieusement et glorieusement vécu

pendant quinze siècles pour amasser cet héritage de civilisation que nous avons recueilli. C'est un désordre grave et un grand affaiblissement chez une nation que l'oubli et le dédain de son passé. Elle peut, dans une crise révolutionnaire, se soulever contre des institutions vieilles et insuffisantes ; mais, quand ce travail de destruction est accompli, si elle continue à ne tenir nul compte de son histoire, si elle se persuade qu'elle a complètement rompu avec les éléments séculaires de sa civilisation, ce n'est pas la société nouvelle qu'elle fonde, c'est l'état révolutionnaire qu'elle perpétue⁸. »

Dans cette longue page, topique de l'argumentation de Guizot, l'essentiel de sa réflexion est restitué dans trois dimensions. Penser le XVIII^e siècle relève tout d'abord d'une urgence : réenvisager l'histoire pour sortir d'une crise. Enjeu politique et social : il s'agit de « régénérer en même temps [que] clore la Révolution⁹ ». Mais alors l'héritage est particulièrement ambigu puisqu'il faut sauver de la Révolution et de ses origines intellectuelles l'effort pour installer libertés et garanties politiques, tout en niant qu'elles les aient inventées. Enjeu historique et théorique : Guizot semble vouloir arracher le XVIII^e siècle de toute problématique de la modernité. Enfin, cet arrachement n'est possible qu'en identifiant les deux faces de l'héritage, et particulièrement l'erreur commune à un certain XVIII^e siècle et à la Révolution. Enjeu philosophique cette fois : Guizot dévoile, pour le combattre, un premier legs des Lumières, la prétention volontariste et l'illusion de la table rase.

Le jeu de mémoire à la recherche des héritages devient ainsi subtil jeu de miroirs et l'on y retrouverait aisément l'entrecroisement des trois dimensions de la réflexion de Guizot. S'agit-il de décrire les positions politiques et sociales des Doctrinaires, il résume l'entreprise dans une double opposition : « Ils se défendirent à la fois du retour aux maximes de l'ancien régime et de l'adhésion, même purement spéculative, aux principes révolutionnaires¹⁰. » Philosophiquement, alors, un double refus dessine un projet : « Je ne crois ni au droit divin ni à la souveraineté du peuple¹¹. » Enfin, dans une perspective historique, Guizot n'a de cesse d'affirmer la nécessité de sortir de l'alternative XVII^e ou XVIII^e siècle¹², alternative qui contient les précédentes mais restitue la dimension temporelle de la référence aux Lumières. Nul doute que, pour être, le XIX^e siècle doive s'arracher à ceux qui précèdent. Pourtant il ne saurait être question de le faire naître sans racines. Guizot travaille pour s'en nourrir le second legs des Lumières : la tradition historiographique.

La série des refus de Guizot ouvre bien un espace de projet, de pensée et même de progrès, mais un espace investi de quel héritage ? Guizot récuse à la fois l'idolâtrie d'un siècle posé comme ouverture de la modernité et le repli sur la seule vérité d'une tradition mise en

crise. Renouer les fils du temps pour une génération sans mémoire et faire le tri des vrais principes et des erreurs revient alors au même : c'est à une évaluation critique de l'héritage qu'il faut se livrer, question d'histoire dans la première dimension, de philosophie politique dans la seconde. Encore faut-il se garder d'un usage de l'histoire qui ne ferait que « légitimer les faits par les faits » et d'une dérive de la philosophie qui prétendrait fabriquer la société à l'image de sa théorie abstraite du droit.

École philosophique, école historique¹³, l'opposition fonctionne comme un type idéal des deux traditions que Guizot critique l'une par l'autre, et elle effectue une sorte de mise en abîme des questions léguées par le XVIII^e siècle, des problèmes de méthodes, des enjeux contemporains. Si l'une a le mérite de partir de l'idée de droit pour théoriser les conditions de son application, elle prend le risque de s'altérer, par ignorance des faits, dans l'impuissance, voire dans la folie. Si l'autre, par son attachement aux faits, est apte à l'analyse de l'enchaînement des causes et des effets dans l'histoire, elle paie le prix d'une méconnaissance des principes du droit et « tombe dans une sorte de fatalisme absurde et honteux ». La solution, bien entendu, réside dans l'entre-deux : « Nous sommes appelés à considérer, à faire marcher ensemble la science et la réalité, la théorie et la pratique, le droit et le fait¹⁴. » Enjeu théorique pour l'historien, il s'agit de trouver à l'histoire un sens au-delà de l'accumulation des faits. Enjeu pratique pour le penseur politique, il est urgent d'immerger les spéculations sur le droit dans une connaissance de l'état social.

Mais, au-delà du balancement, le dispositif de critique des deux traditions l'une pour l'autre ne dissimule-t-il pas un autre projet : substituer l'histoire de la civilisation aux hypothèses volontaristes de la philosophie, ne serait-ce que pour penser un progrès sans démocratie ? On pourrait alors analyser le rapport complexe de Guizot à l'héritage des Lumières dans un double mouvement, du droit au fait et du fait au droit, pour conclure sur quelques paradoxes d'un héritage sans testament.

Du droit au fait, le mouvement souligne la misère de la philosophie. Il emporte Guizot d'une évaluation de la pensée du XVIII^e siècle, hypothéquée par son esprit d'abstraction, à l'élaboration d'une théorie politique qui veut lui opposer son réalisme. Premier héritage, première critique qui est presque sans reste tant est flagrant l'échec d'une pensée qui au mieux ricoche sur les faits de l'histoire, au pire leur impose une trajectoire désastreuse. Qu'il s'agisse de ses concepts politiques clés (souveraineté du peuple, voire démocratie), de ses hypothèses de base (volontarisme, contractualisme) ou de son rapport au monde (attitude critique), cette philosophie¹⁵ est sommée à comparaître devant le tribunal d'une

histoire censée avoir fourni les preuves de ses inconséquences.

« La philosophie s'était vantée qu'elle réglerait la politique, et que les institutions, les lois, les pouvoirs publics ne seraient que les créations et les serviteurs de la raison savante. Orgueil insensé, mais hommage éclatant à ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, à sa nature intellectuelle et morale¹⁶ ! » Fort classiquement Guizot reprend, pour lui apporter ses propres variations, un thème courant au début du siècle, celui de la démarche critique de la philosophie des Lumières. Si son jugement est moins définitif que celui de Burke, de Bonald ou de Maistre (qui ne laissent pour alternative que la restauration de la tradition perdue), si l'accusation portée est moins grave que chez Saint-Simon, Comte ou Maurras (la métaphysique des Lumières ne lègue que des ruines), on rencontre chez Guizot la matrice d'une mise en procès de la philosophie comme attitude systématiquement critique qui produit l'illusion volontariste.

Globalement, le rapport au monde de la philosophie du XVIII^e siècle se définit par sa négativité : « sceptiques » et « cyniques », les philosophes ont « prêché le doute, l'égoïsme et le matérialisme » et le siècle est marqué par cette « tendance critique et destructive¹⁷ ». Plus précisément, pour Guizot, c'est « l'esprit d'analyse qui a caractérisé le dernier siècle », la passion pour la décomposition des choses et la réflexion abstraite sur leur combinaison. Or, « l'analyse sert à connaître et à détruire, elle ne construit point¹⁸ ». Sans doute, lorsqu'il devient verdict, le constat est sévère : l'esprit philosophique occulte puis interdit toute politique réelle¹⁹. Mais Guizot semble percevoir une donnée constitutive de l'héritage des Lumières, dans le retrait de la philosophie de toute politique effective : « Le tribunal moral devient critique politique, non seulement en soumettant le politique à son jugement sévère, mais aussi, inversement, en se retranchant en tant qu'instance de jugement du domaine de la politique²⁰. »

Reste que l'attention de Guizot est prioritairement attirée par le glissement inéluctable de ce principe critique vers l'illusion volontariste. À l'origine du programme, « la religion, la politique, la pure philosophie, l'homme et la société, la nature morale et matérielle, tout devient à la fois un sujet d'étude, de doute, de système » ; au terme du procès, « tout parut à refaire et la raison humaine se chargea de l'entreprise²¹ ». Impasse spéculative de la philosophie, orgueil démesuré de la raison, illusion d'une volonté humaine qui prétend rendre la société conforme à un plan préétabli en faisant table rase du passé, le thème est aussi un lieu commun du siècle, des libéraux aux traditionalistes, de Benjamin Constant à Joseph de Maistre. L'originalité de Guizot tient surtout à la restitution d'une cohérence entre les trois erreurs des philosophes (volontarisme, contractualisme et doctrine de la souveraineté du peuple) et aux moyens de leur réfutation. Intellectuellement, Guizot est alors

proche de Constant et il se démarque de l'attitude que ce dernier dénonce comme une facilité du temps : « On se dispense de réfuter les idées que l'on veut combattre, en professant une égale aversion contre toutes les théories, quelles qu'elles soient²². » Guizot, comme Constant, bien que d'une autre manière, réfute point par point les hypothèses de la philosophie, mais, pour lui, chacune des réfutations appellera confirmation par les faits du côté de l'histoire.

À l'origine des erreurs des philosophes, qui produisent celles de la Révolution, il y a donc « cet injuste mépris des choses anciennes, ce bizarre dessein de se séparer des siècles antérieurs et de recommencer la société, la livrant ainsi à tous les hasards d'une situation sans racines et d'une courte sagesse²³ ». Et, bien entendu, c'est de ce mépris que procède la fiction de l'invention de la société, de son antériorité sur le gouvernement, de sa production par un accord volontaire entre les individus. « Commençons par écarter les faits », disait Rousseau avant de développer son interprétation de l'état de nature. « Revenons aux faits », semble répondre Guizot, pour débayer le champ des erreurs de la philosophie. La démonstration de « l'absurdité de l'hypothèse du *Contrat social* » est alors lapidaire : « Rousseau prétend montrer des hommes déjà réunis en société, mais sans règle, et travaillant à s'en créer une, comme si la société ne présupposait pas une règle qui la fit exister. S'il n'y a pas de règle il n'y a pas de société ; il n'y a que des individus rapprochés et retenus par la force. Cette hypothèse d'un contrat primitif, seule source légitime de la loi sociale, repose donc sur l'hypothèse d'un fait nécessairement faux et impossible²⁴. »

Il faudra sans doute apporter des preuves de l'idée selon laquelle il n'y a pas de société sans gouvernement, et la critique historiographique s'emploiera à résoudre la double énigme de l'origine de la société et du pouvoir. Mais, pour réfuter les hypothèses de l'école du droit naturel, Guizot doit avant tout trouver un substitut à la thèse contractualiste concernant l'origine du droit. Comment, en effet, échapper à l'idée de son ancrage dans un contrat volontaire entre les individus, sans retourner à celle qui le fait dériver de la force telle qu'elle s'exprime dans la conquête notamment ? La solution de Guizot réside dans l'affirmation d'une immédiateté de la règle au social et elle ruine la thèse contractualiste dans ses fondements individualistes. En effet, si la règle est immanente à la société, le droit ne peut résulter ni de la souveraineté des volontés individuelles, ni d'une convention : « C'est lui donner une trop petite origine que de chercher sa source dans la volonté des hommes, une base trop chancelante que de le fonder sur un contrat humain. Il est antérieur à tous les contrats, supérieur à toutes les volontés²⁵. »

Ainsi Guizot oppose-t-il à l'idée de l'autonomie de la volonté celle de sa soumission à un ordre supérieur, à un principe transcendant que l'homme découvre comme « loi naturelle de son action²⁶ ». Ce

principe prend la forme d'un triptyque que Guizot pose sans cesse à la base de sa pensée politique : raison, justice, vérité. Dès lors se trouve aboli l'individualisme philosophique qui fonde toute la démarche d'un Rousseau et notamment la doctrine de la souveraineté du peuple. En effet, si l'homme « comme être moral est sujet, sujet de lois qu'il ne fait point et qui l'obligent en droit ²⁷ », *a fortiori* comme être social il ne saurait être souverain. Guizot peut ne plus hésiter à combattre ce qui lui apparaît comme « le principe fondamental des philosophes » : « Tout homme est maître absolu de lui-même. La seule loi légitime pour chaque homme, c'est sa volonté. En aucun moment, à aucun titre, nul n'a de droit sur lui s'il n'y consent ²⁸. »

Telle serait la première ligne de critique de la souveraineté du peuple, du côté de sa source individualiste. Elle permet au passage d'indiquer une difficulté réelle du *Contrat social*, celle de la permanence et de la transmutabilité de la volonté. En effet, si Rousseau est conséquent lorsqu'il tire de sa conception de la volonté l'interdiction de toute représentation, toute théorie du gouvernement qui chercherait à s'en déduire n'est-elle pas vouée à « demeurer un mystère ²⁹ » ? Mais cette difficulté offre surtout la possibilité de souligner les conséquences de son entreprise et les incohérences de ses successeurs.

Au fond, semble dire Guizot, les disciples de Rousseau ont le choix entre une incohérence logique et un paradoxe. Incohérence par rapport à la théorie initiale, la réduction de la souveraineté du peuple à celle de la majorité apparaît pourtant comme la dérive spontanée du principe. L'exigence de départ s'abolit alors, soit dans la légitimité de la force du nombre, soit dans la présomption de l'infailibilité de l'opinion majoritaire, de sa conformité à la vérité ³⁰. L'alternative à ce détournement ne peut être qu'un paradoxe : le retour de la représentation évacuée. Le peuple délèguera son pouvoir, mais alors, soit le gouvernement créé ne disposera d'aucun des attributs d'une souveraineté retenue dans les volontés individuelles, soit celles-ci renonceront à elles-mêmes en s'abîmant dans le pouvoir qui les représente ³¹.

Face à l'incohérence de solutions paradoxales au regard du principe énoncé, Guizot en vient à rechercher un substitut à la thèse de la souveraineté du peuple. Puisque celle-ci n'est tenable ni du côté de ses conséquences ni même par ses fondements, c'est au niveau de ses présupposés qu'il faut la contourner. Si, comme on l'a vu, la thèse de l'absolue autonomie de la volonté individuelle n'est pas soutenable, la « collision de volontés » que réalise une société ne peut *a fortiori* produire un ordre. Il ne saurait alors être question de fabriquer une souveraineté collective par une quelconque formule d'intégration de souverainetés particulières. L'abstraction du système de Rousseau interdit toute conception positive du gouverne-

ment; le défi revient à repenser la souveraineté pour asseoir une théorie politique pragmatique.

L'habileté de Guizot consiste ici à construire un face-à-face critique entre Rousseau et Montesquieu : l'inconséquence théorique de l'un signale la faute méthodologique de l'autre, mais la rectification de l'analyse de *L'Esprit des lois* doit permettre de lever les apories du *Contrat social*. Dans sa classification des régimes, Montesquieu s'est laissé piéger aux apparences : il n'a pris en compte que la « forme extérieure » des différents types de gouvernement sans parvenir à saisir leur essence. D'où une erreur fondamentale de perspective concernant l'opposition de l'absolutisme et de la liberté : « Comme il y a du pouvoir absolu au fond des gouvernements libres, il y a aussi de la liberté dans les gouvernements en apparence absolus³². » L'erreur est reproduite à un autre niveau par Rousseau : constatant l'absence de liberté dans le modèle du pouvoir absolu de la monarchie de droit divin, il a cru la restaurer en affirmant la souveraineté du peuple, sans voir qu'était maintenu le terme médian, à savoir l'absoluité. Le caractère absolu ou non du pouvoir offre alors le vrai critère d'une classification des régimes et permet d'affirmer un principe politique alternatif à la thèse des philosophes : « Il fallait proscrire partout le pouvoir absolu au lieu de lui ouvrir refuge dans chaque volonté individuelle³³. »

Un tel raisonnement débouche sur une conception relativiste de la souveraineté, dont la technologie pragmatique du gouvernement représentatif doit assurer la mise en œuvre pour lever les apories de la philosophie politique. À l'idée selon laquelle la souveraineté pourrait être une qualité déposée entre les mains d'un seul, de quelques-uns ou de tous pour fonder leur pouvoir, Guizot va opposer le fait qu'elle n'est pas d'essence humaine et ne peut donc connaître de fixité. La souveraineté n'est autre qu'une dénomination chez l'homme de « la loi naturelle de son action » ou encore « la loi supérieure et faite pour lui, la loi divine³⁴ ». Sans doute est-ce une tendance naturelle de l'homme que de chercher à asseoir cette souveraineté en la confondant avec un droit. Mais elle est perpétuellement contredite par une autre tendance : « Jamais les hommes n'ont pleinement accepté en fait la souveraineté qu'ils avaient admise en droit³⁵ » — et Guizot montrera que, tout au plus, ils acceptent de reconnaître à leurs gouvernants une légitimité sans cesse à confirmer.

Le projet d'une théorie politique est alors singulièrement déplacé par rapport à la perspective des Lumières. Le point de départ ne peut en être une conception abstraite et *a priori* de la souveraineté, il ne saurait se découvrir que dans le principe selon lequel « la vérité, la raison, la justice, la loi divine en un mot a seule droit au pouvoir ». L'enjeu est alors de rassembler cette « somme d'idées justes et de volontés légitimes sur les droits réciproques des hommes,

sur les relations sociales et leurs résultats³⁶ » qui existe dans toute société à l'état de dispersion. Tel est l'objet de la véritable représentation, telle est la finalité du gouvernement représentatif. La première prend en charge l'antivolontarisme de Guizot et lui permet de penser le pouvoir : par la représentation, il ne s'agit pas d'effectuer une arithmétique qui recueille et dénombre des volontés individuelles, mais d'arracher et d'agencer les fragments épars de pouvoir déjà là dans la société. Quant au gouvernement représentatif, il assume le fait que la souveraineté de droit n'appartient à personne, mais par ses trois critères (publicité, élection, division des pouvoirs) il est censé apporter une solution à l'antinomie pouvoir/liberté. La conciliation s'effectue en effet « d'une part en n'accordant le pouvoir qu'à la capacité, de l'autre en imposant à la supériorité de la loi de se prouver elle-même, de se faire constamment accepter³⁷ ».

Une telle argumentation contre l'héritage politique des Lumières rompt avec la matrice libérale classique, au point que la réfutation de Rousseau semble entraîner Guizot jusqu'à suggérer l'absence de radicalité de sa critique, chez Benjamin Constant par exemple. C'est en effet aussitôt après avoir analysé la thèse de l'illégitimité de la représentation selon Rousseau que Guizot vise ce qu'il désigne comme l'autre école des publicistes, celle qui pense la délégation de pouvoir par l'image du représentant « fondé de pouvoir » ou « intendant³⁸ ». Plus généralement, il récuse toutes les recherches de protection de l'autonomie de la liberté individuelle qui finissent par affirmer que « le gouvernement est un serviteur qu'il ne faut recevoir qu'à deux conditions, savoir, qu'il agira peu, sera humble et prendra sa charge au rabais³⁹ ». C'est ainsi toute cette tentative de penser le pouvoir *a minima* qui est mise en doute, telle qu'elle s'exprime sous diverses formes de Locke à Constant en passant par Montesquieu, Madison ou les Lumières écossaises. Guizot n'en disconvient pas lorsqu'il s'étonne : « Serait-ce que vous regardez le pouvoir public comme uniquement voué à réprimer, à punir le mal, jamais à prendre l'initiative du bien⁴⁰ ? »

Ni la problématique du marché, ni celle de la nécessaire protection de la sphère d'existence privée des individus ne semblent, aux yeux de Guizot, justifier la minimisation du rôle de l'État. D'un côté, s'il est vrai que « latitude doit être laissée au commerce, à l'industrie, au développement des activités individuelles », l'idée de *laissez faire, laissez passer* n'est qu'un « axiome vague » et il est faux de dire que « le gouvernement le moins cher » est de ce seul fait le meilleur⁴¹. De l'autre, c'est encore une erreur des philosophes que de prétendre « déterminer, d'avance et d'une manière générale, la limite même à laquelle la volonté des individus les uns sur les autres, ou de la société sur les individus, cessait, dans tous les cas, d'être légitime⁴² ».

Tout se passe comme si, voulant aller plus loin que ses contemporains dans la réfutation de la conception contractualiste du lien social, Guizot ne pouvait rencontrer le modèle économique de la *civil society* et ses dérivés. Lors même qu'il se garde de retourner à la vision organiciste de la société, une fois encore son problème se formule comme la sortie d'une alternative : « Comment penser le social au-delà des deux archétypes du corps et du marché⁴³ ? » L'un fige la société dans une unité qui ne laisse aucune place au mouvement, l'autre laisse prévaloir une diversité qui ne peut produire de cohérence. Aucun de ces modèles statiques ne peut venir apporter de solution, c'est dans une dynamique que la synthèse est à chercher. Guizot l'exprime dans une image qui résume parfaitement l'une des hantises majeures de la pensée politique de son temps et l'horizon de son propre projet : « Ramener la multitude à l'unité⁴⁴. »

Le bilan de ce premier héritage est alors clair. Le legs positif de la philosophie des Lumières tient dans sa volonté d'arracher le droit au fait en renouvelant la question de sa fondation. Mais, en cédant à la pure spéculation, elle tombe dans un « despotisme des idées générales » impuissant à asseoir une politique. Les faits résistent au projet des philosophes, et sortir le siècle des conséquences de leurs erreurs revient à produire une lecture de l'histoire qui confirme la vanité de leur prétention au recommencement, tout en répondant autrement à leurs interrogations sur les origines. Si la critique de l'idée abstraite de droit appelle une réévaluation des faits, l'analyse des faits doit permettre de dégager la formation du droit dans l'histoire.

Du fait au droit, le mouvement décrit les enjeux de l'historiographie. Critique de la raison abstraite, recherche de principes stables pour asseoir une politique : Guizot doit trouver dans la réalité du matériau historique des éléments pour contourner les hypothèses de la philosophie, c'est-à-dire des faits à opposer à la thèse volontariste de l'individualisme concernant l'origine de la société, pour trouver un substitut à la conception contractualiste du droit, une alternative à la souveraineté populaire.

Double retour à l'histoire. De la manière la plus large, ce pourrait être jouer l'histoire contre la philosophie, la réalité factuelle contre la spéculation. De ce point de vue, Guizot rejoindrait le jugement généralement porté par la tradition romantique contre les Lumières en mettant en cause une pensée anhistorique⁴⁵. Mais le retour est aussi examen de l'histoire telle qu'elle se fait, telle qu'elle se pense, et Guizot rencontre pour la discuter toute la tradition historiographique. Lecteur assidu de Montesquieu et de Mably, mais aussi de Gibbon, Guizot se nourrit des débats savants, mais exerce sa vigilance à critiquer leurs utilisations : si le reproche adressé aux

philosophes était d'oublier les faits, le reproche adressé aux historiens sera de les tordre⁴⁶. En d'autres termes, le passage à l'histoire relève d'un double enjeu. Du côté de l'évaluation de l'héritage historiographique des Lumières, il s'agit de scientificiser le discours de l'histoire, de l'arracher à sa fonction polémique pour lui rendre une finalité de connaissance, même si celle-ci n'est pas dénuée d'un intérêt pratique. Cependant, la critique interne signale alors son enjeu externe : sortir du paradoxe d'un XVIII^e siècle qui pense mal et produit des catastrophes, mais lègue pourtant de vraies valeurs. L'histoire doit découvrir les principes que la raison abstraite prétend inventer, l'appui sur la tradition permettant de faire le tri : historiciser les catégories d'une politique permet alors de contourner les hypothèses de la philosophie.

À l'encontre de l'idée de contrat, on l'a vu, Guizot pose que le droit est déjà là dans toute société, ce qui lui permet d'en construire une sorte d'histoire, plus conceptuelle que chronologique. La démonstration part de l'idée selon laquelle le droit est « ce qui est conforme à la raison et à la justice », et de sa conséquence immédiate : « Il y en a un peu, plus ou moins, à toutes les époques de la vie des sociétés humaines ; il n'est complet ni pur à aucune époque⁴⁷. » Mais Guizot est immédiatement obligé de concéder qu'il y a, dans ce qu'il nomme « l'enfance des sociétés », presque confusion du droit et du fait et même, concession plus significative encore, que le pouvoir ne peut naître que de l'habileté, voire de la force. Sans doute une telle argumentation est-elle dangereuse dans la mesure où elle rapproche Guizot des rivages d'un Bonald par exemple, dont il cherche sans cesse à se démarquer. Elle présente cependant l'avantage de substituer à l'hypothèse du contrat une origine pragmatique du droit, pour développer une thèse continuiste concernant son développement : le progrès de la civilisation consiste bien à « dégager le droit du fait⁴⁸ ».

Sur cette question, Guizot est alors extrêmement proche de l'école historique allemande, de Savigny et Hugo notamment, lorsqu'il s'agit de trouver au droit une origine quasi naturelle, pour suivre son perfectionnement dans le développement des sociétés et non dans l'exercice de la volonté des hommes. Il s'en approche d'ailleurs au point que l'on ne peut une fois encore éviter le rapprochement avec les thèses des théocrates ou de Burke. Reste que l'attention de Guizot est essentiellement portée ailleurs : cherchant une origine du droit dans les faits, il ne peut que rencontrer les diverses thèses du « droit primitif » telles qu'elles sont débattues tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles. Est-il possible en effet de tenir jusqu'au bout une conception antivolontariste et continuiste du droit, sans céder à la tentation de trouver un droit premier qui subrepticement installerait une tradition au profit de tel ou tel groupe ?

Guizot semble ressentir le malaise et, pour s'en garder, il restitue

très clairement l'enjeu des débats historiographiques. Dans la recherche d'antécédence ou de prévalence de l'aristocratie, de la monarchie ou du peuple, c'est une doctrine politique que l'on cherche à asseoir : « La priorité dans le temps est invoquée comme la source du droit, comme la preuve de la légitimité du pouvoir⁴⁹. » Plus précisément, l'*Essai sur l'histoire de France* s'attache à recomposer les différentes positions et leur logique. En plein xvii^e siècle, dans un contexte de déclin de l'aristocratie au sein de la « monarchie pure » triomphante, Boulainvilliers tente de restaurer les titres historiques de la noblesse, seule libre à l'origine et seule souveraine en vertu du droit de conquête qu'elle hérite des Francs. À quoi Dubos va rapidement opposer un raisonnement identique qui accorde la dévolution du pouvoir primitif aux rois gaulois dépositaires d'une autorité des empereurs romains qu'aucune conquête n'est venue altérer. Enfin Mably tente un habile dépassement des deux thèses en conférant au peuple le seul droit primitif, pour ne voir dans le pouvoir de l'aristocratie féodale et de la monarchie que des usurpations⁵⁰. Reste le cas de Montesquieu, dont Guizot fait un étrange usage.

Sans doute l'auteur de *L'Esprit des lois* n'a-t-il pas échappé à la tentation de trouver en un droit primitif les titres de la noblesse et de la monarchie qu'il vénère, mais du moins n'a-t-il cédé ni à l'un ni à l'autre. Les critiques de Montesquieu contre Boulainvilliers et Dubos offrent à Guizot le moyen d'engager une réfutation symétrique des thèses « germanistes » et « romanistes »⁵¹. Pourtant, c'est une fois encore en déplaçant les termes mêmes de l'analyse que Guizot veut sortir des alternatives imposées par les différents courants d'interprétation, et Montesquieu n'échappe plus alors à la critique. Aux différentes versions du « droit primitif », il va opposer son propre jugement sur la période en jeu ; à l'idée selon laquelle un pouvoir premier pourrait se rencontrer, il substitue celle d'une émergence progressive.

Les historiens ont cru ou voulu voir, dans la société française des v^e-x^e siècles, la clarté d'une origine ; il n'y avait, affirme Guizot, que « chaos », confusion, mélange des principes. D'où leurs erreurs ou les moyens de leur mauvaise foi : ils ont pu sans peine « trouver dans cet état social tout ce qu'ils ont voulu ; tout y était en effet, tout s'y rencontre, les principes comme les exemples de la liberté, du despotisme, du privilège⁵² ». Est-ce à dire alors que l'histoire ne livre aucune origine qui lui donne un sens ? Rien n'est moins sûr dans la mesure où, si le chaos initial ne livre aucun pouvoir de droit, du moins l'évolution livre-t-elle un pouvoir de fait : « La tendance aristocratique devait prévaloir. » Guizot l'affirme sans hésitation et semble ainsi revenir par un long détour dans la proximité des thèses germanistes, au risque même de se contredire lorsqu'il affirme que le régime féodal est en Europe « le commencement de la société⁵³ ».

Sans doute faudrait-il ajouter que, dans ce retour, Guizot reste plus proche de Mably que de Boulainvilliers⁵⁴, par l'inversion des signes de la conquête : la leçon de cette histoire est moins la légitimité atemporelle d'une aristocratie de vainqueurs que la revanche progressive des vaincus, un tiers état qui peut devenir « l'élément le plus actif et le plus décisif de la civilisation française⁵⁵ ». Faudrait-il alors conclure que Guizot se laisse piéger par un débat dont il signale remarquablement les enjeux ? Réservons la question, pour examiner la manière dont il tente de résoudre le problème laissé ouvert : celui de la genèse d'un pouvoir qui ne peut trouver ses origines ni dans la fiction d'un contrat, ni dans la découverte d'un droit primitif.

C'est en déplaçant la discussion du terrain des spéculations sur le droit, le contrat primitif ou la souveraineté vers une réflexion sur la légitimité que Guizot cherche à s'arracher au dilemme. Si les philosophes ont essayé de penser abstraitement la légitimité du pouvoir, si les historiens ont joué à la légitimation de ses différentes variantes par la recherche d'une forme originaire, Guizot veut, quant à lui, problématiser l'enjeu réel de la question. Historiquement il est clair, et l'on peut lui donner une forme quasi universelle : « Un instinct invincible avertit les gouvernants que la force ne fonde pas un droit, et que, s'ils n'avaient pour origine que la force, le droit ne pourrait jamais en sortir⁵⁶. » Il s'ensuit un travail que l'on peut décrire dans l'histoire, travail de revendication d'antériorité, d'affirmation de titres de légitimité, que pratiquent tous les pouvoirs établis. Mais Guizot va plus loin et donne une dimension à la fois philosophique et politique à sa théorie de la légitimité. Contre l'usage polémique du concept au profit de la monarchie, il réintroduit la légitimité comme point nodal de toute philosophie politique : « Ce que cherche constamment la société dans les institutions et les pouvoirs qui règnent sur elle, écrit-il, c'est la légitimité morale, c'est-à-dire la conformité de leurs volontés et de leurs actes avec les lois de la justice et de la raison⁵⁷. »

L'habileté de Guizot consiste sans doute à suggérer ici que l'on peut sortir de la discussion spéculative sur la souveraineté en relativisant son importance au profit d'une réflexion beaucoup plus pragmatique sur la légitimité. Elle livre d'ailleurs au passage une esquisse de problématisation moderne de la question de la légitimité politique, non comme substance à jamais déposée en un lieu, mais comme travail de revendication d'une conformité à la raison et à la justice de la part des gouvernants, présomption de cet accord de la part des peuples gouvernés⁵⁸. La légitimité n'existe pas en tant que telle, mais elle se revendique et doit sans cesse se confirmer, ultime preuve de la vanité des spéculations des philosophes, des limites aux travaux des historiens.

On peut alors commencer de tirer un bilan. Du côté de la

réfutation des hypothèses des philosophes, le travail sur l'histoire, l'affirmation de l'antériorité du droit sur la volonté et le déplacement de la réflexion de la souveraineté vers la légitimité présentent l'avantage d'une historicisation des catégories de la politique censée offrir les moyens d'échapper aux dérives spéculatives. Par ailleurs, la théorie de la légitimité doit permettre de résoudre de manière dynamique les questions léguées par l'historiographie en développant un discours scientifique de l'histoire contre ses usages polémiques. Reste que ce double dépassement trouve lui-même un horizon qui indique d'autres enjeux. En effet, si Guizot s'interdit de trouver dans un droit primitif ou dans un contrat abstrait l'origine d'un pouvoir pour le présent, du moins reconstruit-il une histoire dont une classe est la puissance motrice.

On le sait, Guizot recourt fréquemment, pour trouver le principe de l'histoire qu'il analyse, à l'idée de « la lutte des classes, lutte qui remplit l'histoire moderne⁵⁹ ». Et il ajoute souvent que la spécificité européenne de cette histoire réside dans le caractère indécidable de cette lutte qui, « au lieu de devenir un principe d'immobilité, a été une cause de progrès⁶⁰ ». Mais cette vision continuiste d'une histoire qui semble vouloir demeurer ouverte débouche cependant sur un schéma qui lui procure un sens et même une fin : celui qui oppose le « peuple vaincu » au « peuple vainqueur ».

Guizot a posé très tôt cette image qui résume sa vision de l'histoire française et en indique sans doute l'enjeu ultime. Elle semble doubler, en la travestissant quelque peu, la lecture plus conceptuelle que chronologique d'un chaos initial où coexistent tous les principes, qui déboucherait sur un lent procès de dissociation du fait et du droit. En effet tout procède ici d'une « division primitive », celle de la conquête qui sépare deux peuples et génère une histoire faite de leur lutte, parfois ouverte, souvent latente, mais qui éclate et se résout dans une Révolution qui inverse les signes : « L'ancien peuple vaincu était devenu le peuple vainqueur⁶¹. »

On peut s'interroger sur le recours à cette vision conflictuelle de l'histoire, sur le fond d'une conception qui semblait privilégier une lecture beaucoup plus iréniste du mouvement de la civilisation. Sans doute, la saisie d'un conflit travaillant l'histoire de France n'est-elle pas originale : la tradition historiographique globalement l'assume et chacun choisit son camp ; quant aux historiens libéraux, ils jouent le conflit comme un moyen d'enraciner une tradition de protestation, vecteur de la modernité. L'usage qu'en fait Guizot est plus singulier, ne serait-ce que par la virulence du propos. En effet, si dans ses travaux l'historien reste prudent et se contente d'accorder une attention récurrente aux évolutions de l'état social et politique de la bourgeoisie, il n'hésite pas ailleurs à dire plus clairement les choses : « Nous sommes les vainqueurs⁶². »

Est-ce à dire qu'alors Guizot aurait réalisé son programme, à la

recherche des héritages ? Peut-on penser qu'il parvient à donner à sa génération, qui devient secrètement sa classe, une mémoire et une histoire propres à la convaincre de sa force puis de sa légitimité, une légitimité qui devrait se transformer, par le concept relais de « capacité », en un devoir d'assumer la charge du gouvernement ? Faut-il alors conclure que le double mouvement de critique de la philosophie par l'histoire et de problématisation des enjeux de l'interprétation historique trouverait sa vérité dans ce projet qui rendrait une cohérence à l'œuvre multiforme et prolifique de Guizot ? De telles hypothèses valent à coup sûr d'être examinées, mais on ne peut, pour conclure, qu'être frappé par un certain nombre de paradoxes.

S'il fallait trouver un concept qui fasse la jonction entre les deux directions de la démarche de Guizot, celui de civilisation serait parfaitement adéquat. En effet, l'idée de civilisation — qu'il définit comme « le développement de l'activité sociale et celui de l'activité individuelle, le progrès de la société et le progrès de l'humanité⁶³ » — permet clairement de contourner l'hypothèse contractualiste et volontariste⁶⁴. À la fiction anhistorique d'une invention de la société et du droit elle oppose un arrachement progressif du droit au fait, qui signale un progrès : les catégories politiques des Lumières se trouvent alors soit disqualifiées soit historicisées au point de perdre toute valeur d'abstraction. Dans l'autre dimension, elle donne à l'histoire un contenu et lève une ambiguïté méthodologique. En effet, l'idée de civilisation permet une synthèse entre trois manières de faire de l'histoire : le récit poétique (narration à valeur exemplaire), la généralisation philosophique (extrapolation à finalité prescriptive) et l'instruction politique (connaissances liées à des intérêts pratiques)⁶⁵. Et cette esquisse d'une histoire de l'histoire permet à Guizot de préciser que « l'histoire politique ne peut maintenant se dispenser d'être philosophique⁶⁶ » ; entendons qu'elle doit répondre aux énigmes de la philosophie politique en dégagant des principes de l'étude des faits, sans pourtant devenir une philosophie de l'histoire qui les poserait *a priori*⁶⁷.

Reste qu'à ce point le programme semble ne pouvoir trouver son achèvement. Si Guizot n'a de cesse de dénoncer les limites des philosophies de l'histoire entendues comme extrapolations généralisantes à partir des faits, la finalité qu'il assigne à la science historique lui impose d'y trouver un sens. Sans doute faut-il s'imposer, dans cette démarche, « d'épuiser courageusement, patiemment, l'étude des faits, avant de généraliser et de conclure », mais du moins faut-il conclure, et identifier dans l'histoire « le fait dominant⁶⁸ ». En d'autres termes, Guizot récuse le projet d'une philosophie de l'histoire, mais il laisse en sourdine se dégager l'idée d'un progrès, voire d'un procès de réalisation d'un plan qui ne

semble pouvoir être que celui de la raison. Il faudrait alors se garder d'identifications trop rapides : on peut penser que seule une philosophie de type hégélien permettrait de sortir du paradoxe de l'histoire selon Guizot, mais ce dernier refuse jusqu'au bout d'y entrer⁶⁹. L'historicisation des catégories de la politique par le passage de la philosophie à l'histoire ne produit sans doute pas chez lui un historicisme absolu, mais elle livre un second paradoxe du côté de la tension entre déterminisme et liberté.

De même que Guizot hésite entre une pratique explicative de l'histoire et une vision téléologique, il reste embarrassé par la question du déterminisme. Du côté de la réfutation de la philosophie des Lumières, il a besoin de l'idée selon laquelle le progrès se réalise nonobstant la volonté des individus. Guizot n'hésite pas alors à écrire que « ce qui éclate aujourd'hui travaille depuis plus de douze siècles à s'accomplir⁷⁰ », ou à évoquer un « enchaînement nécessaire des événements qui fait qu'ils naissent constamment les uns des autres et que le premier jour portait en son sein l'avenir tout entier⁷¹ ». De telles références le poussent même à recourir parfois à des arguments du type de la ruse de la raison, lorsqu'il s'agit de rendre compte du développement de la liberté sous le despotisme féodal par l'idée que « rien n'est obstacle qui ne soit moyen⁷² ».

Mais, sauf à tomber dans un déterminisme vulgaire⁷³, Guizot ne peut intégralement se satisfaire d'une telle conception. Outre le fait qu'elle interdirait tout projet de rectification de l'histoire politique, elle empêcherait même de rendre compte de ce mouvement d'affranchissement du tiers état qui donne son unité à l'histoire française. Si la volonté est niée comme fait générateur de l'histoire, force est de lui retrouver une place et Guizot formule lui-même le paradoxe : « L'homme avance dans l'exécution d'un plan qu'il n'a point conçu, qu'il ne connaît même pas ; il est l'ouvrier intelligent d'une œuvre qui n'est pas la sienne ; [...] c'est par lui cependant, c'est par le développement de son intelligence et de sa liberté qu'elle s'accomplit⁷⁴. » Déterminisme et liberté, le paradoxe est certes classique, mais la conception qu'a Guizot de cette dernière ne semble pas permettre d'en sortir.

Il existe selon lui deux manières de concevoir la liberté : « comme l'indépendance de l'individu n'ayant pour loi que sa propre volonté ; comme l'affranchissement, pour tout individu, de toute autre volonté individuelle, contraire à la raison et à la justice⁷⁵ ». Une telle typologie, qu'il faudrait comparer à celles de Constant⁷⁶ ou Tocqueville⁷⁷ par exemple, résume parfaitement tout le dispositif d'opposition de l'histoire à la philosophie chez Guizot. En effet, qualifiant la première conception de « barbare et anti-sociale », il disqualifie à nouveau le projet des philosophes pour leur opposer une histoire pragmatique de la liberté comme mouvement d'une civilisation politique dont on peut scander les étapes : « Convertir

les libertés en droits, entourer les droits de garanties, remettre le soin de ces garanties aux forces capables de les maintenir, telle est la marche progressive vers un gouvernement libre⁷⁸. »

Mais, alors que Tocqueville comme Constant immergent ce qu'ils conçoivent comme la bonne conception de la liberté dans une problématique de la modernité, Guizot la maintient dans une temporalité diffuse qui répugne à lui assigner une origine. Là où Constant voit dans la liberté-autonomie des Modernes le trésor fragile de 1789, là où Tocqueville conçoit l'avènement d'une liberté égale pour tous comme la vérité universelle de la Révolution, Guizot résiste au compromis avec la liberté des philosophes et refuse d'en faire une valeur ultime : « La liberté n'est dans l'homme que la puissance d'obéir à la vérité qu'il peut reconnaître, et d'y conformer ses actes. À ce titre, la liberté est très respectable, mais elle n'est respectable qu'à ce titre⁷⁹. » Faut-il alors conclure que « la doctrine politique de Guizot n'est pas, dans son essence, une doctrine de la liberté⁸⁰ » ? On peut préférer s'interroger sur un ultime paradoxe de Guizot, qui résume peut-être son rapport à l'héritage des Lumières.

L'histoire a un sens mais on ne peut développer le projet d'une philosophie de l'histoire, la liberté a une valeur mais on ne peut l'abstraire du droit concret qui l'incarne : Guizot reste insensible à la fois à la problématique de la modernité comme avènement et à celle du progrès comme réalisation. Comment penser alors un héritage ?

Du côté des faits, chaque siècle hérite sans doute d'une somme d'intuitions et d'erreurs qui sont le lot des précédents, mais la politique revient à une gestion pragmatique de ces fragments épars de raison et de vérité déjà là et qui lentement se découvrent. Du fait au droit, la politique des Lumières s'étiole dans son projet de rendre aux individus la maîtrise de leur communauté. Il est alors difficile de concevoir un héritage intellectuel. Outre le fait que celui du XVIII^e siècle est fortement entaché d'erreurs volontaristes, plus généralement c'est dans le mouvement réel des sociétés mieux que dans les théories que l'on cherche les indices d'un progrès. Du droit au fait, la pensée des Lumières se dilue en tant qu'elle veut poser une modernité.

Au terme du bilan, le destin du siècle des Lumières semble presque tragique, à force d'avoir tout essayé et d'avoir en tout échoué. N'a-t-il pas en effet connu le « vice insurmontable du pouvoir absolu » qui devait périr ? Mais n'a-t-il pas aussi expérimenté le fait que le pouvoir absolu de l'esprit humain qui voulut lui succéder doit aussi périr ? Face au poids d'une telle histoire, le rapport de Guizot à l'héritage des Lumières semble ne pas pouvoir cesser d'être paradoxal. Inlassablement, il travaille à reconstituer une mémoire à sa génération, à effacer par l'analyse historique les errements de la philosophie, tout en faisant le tri d'un héritage à la

recherche des principes d'une politique. Mais il se laisse parfois aller à soupirer :

« Il y a un grand malheur pour la génération qui va paraître. Elle n'hérite des temps qui l'ont précédée que des besoins et des intérêts. Elle n'est pas simplement appelée à continuer la société ; il faut qu'elle la reconstruise ; elle assiste maintenant aux premiers travaux. Nuls principes fixes, nulles nécessités recon- nues, nulles habitudes réglées ne lui ont été transmises. Le passé qui est derrière elle ne lui a rien légué, rien du moins qui soit déjà clair, puissant, capable de la satisfaire et de la contenir à la fois. Lois, opinions, sentiments, situations mêmes, tout a été obscur ou incertain autour de son berceau. Elle ne peut vivre sur un fond venu de ses pères ; elle cherche sa nourriture morale ; elle a reçu une impulsion, et voilà tout⁸¹. »

L'esprit humain doit-il abandonner toute prétention à vouloir un monde conforme au droit, pour se replier sur l'évaluation des faits ? L'analyse des faits suffit-elle à donner sens à l'histoire, ou faut-il le chercher ailleurs ? Si, historiquement, la France hérite d'un passé qu'il faut recomposer pour guérir les déchirures du présent, intellectuellement cette clôture n'est peut-être possible qu'au travers de l'oubli du testament des Lumières. On pourrait alors prêter à la génération de Guizot les mots de René Char sur la sienne : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament. »

NOTES

1. « Notice sur Madame de Rumford » (1841), in *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, Paris, 1858-1867, t. II, p. 398.

2. *Ibid.*, p. 403. On notera l'importance qu'accorde Guizot à ce texte qu'il nomme lui-même « Esquisse des mœurs de ce temps ». Sur sa « multi-utilisation », cf. P. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, Paris, 1985, p. 144.

3. *Mémoires, op. cit.*, p. 401.

4. *Ibid.*, p. 405.

5. *Mémoires, op. cit.*, I, p. 116.

6. « Trois générations : 1789, 1830, 1848 », introduction à l'*Histoire parlementaire de France*, 5 vol. Paris, 1863, t. I, p. CXXXV.

7. *Ibid.*, p. CXXXVII.

8. *Mémoires, op. cit.*, t. I, p. 336.

9. *Ibid.*, p. 159.

10. *Ibid.*, p. 157.

11. *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, Paris, 1820, p. 201.

12. On trouverait plusieurs traces de cette problématique chez Guizot. Cf. notamment *Mémoires, op. cit.*, t. I, p. 322 sq. et *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris, 1821, p. 154 sq.

13. Guizot pose cette distinction capitale et effectue une analyse détaillée des deux écoles à propos de l'apparition de la division du pouvoir législatif : *Histoire des origines du gouvernement*

représentatif en Europe, 2 vol., Paris, 1851, t. II, p. 281-294. Je renverrai désormais à cet ouvrage par les initiales HOCR.

14. *Histoire de la civilisation en Europe*, éd. P. Rosanvallon, Paris, 1985, p. 113. Je renverrai désormais à cet ouvrage par les initiales HCE.

15. On notera que Guizot n'échappe pas à la fascination mêlée de répulsion qu'éprouvent les penseurs politiques du début du XIX^e siècle pour Rousseau. Comme eux il tend à réduire la philosophie politique des Lumières à la figure archétypale du *Contrat social*, posé par hypothèse implicite comme relais de l'esprit philosophique du XVIII^e siècle à la pratique de la Révolution. On trouvera une mise en perspective de cette question dans le livre de J. Julliard, *La Faute à Rousseau*, Paris, 1986.

16. *Mémoires*, op. cit., t. I, p. 157, dans un texte essentiel sur l'entreprise des Doctrinaires et le rapport de Guizot à la tradition philosophique.

17. « Notice sur Madame de Rumford », art. cité, p. 421.

18. HOCR, t. II, p. 219.

19. Ce thème est inlassablement repris par Guizot, jusqu'à une franche opposition de l'esprit philosophique à l'esprit politique. Cf. notamment les *Mémoires*, op. cit., t. I, p. 6, qui signalent chez les hommes des Lumières une « opposition de spectateurs éclairés et indépendants qui n'avaient aucune chance ni aucune envie d'intervenir comme acteurs ».

20. R. Koselleck, *Le Règne de la critique*, trad. fr., Paris, 1979, p. 86.

21. HCE, p. 301-302.

22. B. Constant, *Principes de politique*, éd. E. Hoffmann, Genève, 1980, t. II, p. 31.

23. HOCR, t. I, p. 9. L'imputation de la dérive volontariste de la Révolution aux philosophes des Lumières peut sembler un lieu commun assez pauvre. On notera cependant que la question reste controversée chez les meilleurs spécialistes. Si E. Cassirer reste largement indifférent à l'hypothèse (*La Philosophie des Lumières*, trad. fr., Paris, 1966) et si R. Koselleck la récuse en la déplaçant (*Le Règne de la critique*, op. cit.), P. Gay se laisse séduire (*The Enlightenment : an interpretation*, Londres, 1966-1969). Sur cette question encore largement en friche, cf. R. Halévi, « L'idée et l'événement », sur les origines intellectuelles de la Révolution française, *Le Débat*, n° 38, janvier-mars 1986, p. 145 sq.

24. HOCR, t. I, p. 87.

25. « Philosophie politique : de la souveraineté », manuscrit publié par P. Rosanvallon à la suite de *l'Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, 1985, p. 371.

26. HOCR, t. I, p. 90.

27. *Ibid.*, t. II, p. 143.

28. *Ibid.*, t. II, p. 133.

29. R. Koselleck, *Le Règne de la critique*, op. cit., p. 136.

30. Cf. HOCR, t. I, p. 106-107. L'analyse de Guizot recoupe ici largement celles de Tocqueville et John Stuart Mill qui en feront pourtant des usages différents, l'un pour chercher des antidotes au despotisme majoritaire, l'autre pour développer une théorie de l'antagonisme positif des opinions. Je renvoie pour de plus amples développements sur ce point à mon article « John Stuart Mill », in *Dictionnaire des œuvres politiques*, sous la direction de F. Châtelet, O. Duhamel et E. Pisier, Paris, 1986.

31. HOCR, t. II, p. 139. On trouverait une démonstration presque identique mais dans une forme plus polémique in *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, op. cit., p. 142 sq.

32. HOCR, t. I, p. 84. On trouverait la même démonstration dans le manuscrit « Philosophie politique » (p. 334), où Guizot affine sa lecture de Montesquieu pour cependant conclure que la prise en compte des « principes » des quatre régimes n'efface pas l'erreur.

33. HOCR, t. II, p. 148.

34. *Ibid.*, t. I, p. 90-91.

35. *Ibid.*, t. I, p. 92.

36. *Ibid.*, t. II, p. 149.

37. *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, op. cit., p. 166. On trouvera le même raisonnement, plus sophistiqué et plus synthétique, dans le paragraphe « Du pouvoir et de la liberté » du manuscrit « Philosophie politique », p. 370 sq.

38. HOCR, t. II, p. 132. L'image de l'intendant est précisément celle qu'utilise Constant pour expliquer la nécessité de la représentation chez les modernes. Cf. « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », dans l'édition Marcel Gauchet de Benjamin Constant, *De la liberté des modernes*, Paris, 1980, p. 512.

39. *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, op. cit., p. 162-163.

40. *Ibid.*, p. 173.

41. *Ibid.*, p. 173-175.

42. HOCR, t. II, p. 284.

43. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, op. cit., p. 77.

44. Le texte vaudrait d'être cité intégralement : « Pascal a dit : " *La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion. L'unité qui n'est pas multitude est tyrannie.* " C'est l'expression la plus belle et la définition la plus précise du gouvernement représentatif. La multitude, c'est la société : l'unité, c'est la vérité, c'est l'ensemble des lois de justice et de raison qui doivent gouverner la société. Si la société reste à l'état de multitude, si les volontés isolées ne se réunissent pas sous l'empire de règles communes, si elles ne reconnaissent pas également la justice et la raison, si elles ne se réduisent pas d'elles-mêmes à l'unité, il n'y a pas de société, il y a confusion. L'unité qui n'est pas sortie du sein de la multitude, qui lui a été violemment imposée par un ou plusieurs, n'importe le nombre, en vertu d'un droit à eux personnel, est une unité fautive et arbitraire ; c'est la tyrannie. Le but du gouvernement représentatif est d'empêcher à la fois la tyrannie et la confusion, de ramener la multitude à l'unité en la provoquant à la reconnaître et à l'accepter elle-même » (*HOCR*, t. I, p. 94).

45. Sur ce jugement du XIX^e siècle romantique contre les Lumières et la manière dont, pourtant, les philosophes de l'histoire se nourrissent de leurs tentatives, cf. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 263 sq.

46. Cf. *HOCR*, t. II, p. 217, où Guizot note que « tantôt au nom d'une théorie, tantôt dans tel ou tel intérêt particulier, on torture les choses sous prétexte de les régler ».

47. *HOCR*, t. I, p. 256.

48. *Ibid.*, t. I, p. 260. Ce dispositif permet une sorte de contournement ironique du contrat, lorsque Guizot déclare : « C'est là l'origine du pouvoir ; il n'en a point d'autre. Entre égaux il ne serait jamais né. La supériorité sentie et acceptée, c'est le lien primitif et légitime des sociétés humaines ; c'est en même temps le fait et le droit ; c'est le véritable, le seul contrat social » *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, op. cit., p. 164.

49. *HCE*, p. 96.

50. *Essais sur l'histoire de France*, Paris, 1836, p. 335, sq.

51. On trouverait l'exposé le plus complet de ces thèses dans É. Carcassonne, *Montesquieu et le Problème de la Constitution française au XVIII^e siècle*, Paris, 1927, et une synthèse des débats dans Marc Bloch, « Les grandes invasions : Quelques positions de problèmes » (1945), in *Mélanges historiques*, Paris, 1983, t. I, p. 90 sq.

52. *Essais sur l'histoire de France*, op. cit., p. 334.

53. *Ibid.*, p. 339.

54. Sur l'enjeu de la comparaison des deux auteurs, cf. F. Furet, « Deux légitimations historiques de la société française au XVIII^e siècle : Mably et Boulainvilliers », in *L'Atelier de l'histoire*, Paris, 1982, p. 165 sq.

55. Guizot, article « Tiers état », in Maurice Block, *Dictionnaire général de la politique*, Paris, 1864, t. II, p. 1014. Sur la postérité au XIX^e siècle des thèses « germanistes », cf. Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, 1967, p. 72 sq.

56. *HCE*, p. 97.

57. Manuscrit « Philosophie politique », p. 349. En termes plus normatifs, cette théorie de la légitimité débouche sur une thèse intéressante : « L'homme doit obéissance au pouvoir dont la légitimité est probable, mais c'est seulement à des probabilités qu'il obéit » (*ibid.*, p. 378).

58. *Ibid.*, p. 350-351. On peut ici songer à l'analyse de la légitimité chez Max Weber.

59. *HCE*, p. 182.

60. *Idem* ; cf. aussi l'article « Tiers état » du *Dictionnaire général de la politique*.

61. *Du gouvernement de la France depuis la Restauration*, op. cit., p. 1-3. Sur ce texte, sa réception et ses enjeux, cf. P. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, op. cit., p. 182 sq.

62. Lettre à Mme de Rémusat, citée par P. Rosanvallon, *ibid.*, p. 185. L'enjeu d'une telle lecture conflictuelle de l'histoire n'a d'ailleurs pas échappé à un certain nombre de contemporains, notamment conservateurs. En témoigne par exemple la réaction vigoureusement critique d'un historien monarchiste dissimulé derrière ses initiales : PLB, « De la restauration considérée comme le terme et non le triomphe de la Révolution, et de l'abus des doctrines politiques » (1820), cité par S. Mellon, *The political uses of history : a study of historians in the French Restoration*, Stanford, 1958, p. 62-63. On notera qu'ailleurs et plus tard, après 1848, la grille de lecture par la lutte des classes devient l'instrument d'une vision franchement guerrière de l'histoire, au service d'un discours défensif et explicitement anti-égalitariste. Cf. F. Guizot, *De la démocratie en France*, Paris, 1849.

63. *HCE*, p. 64.

64. L'auteur de l'article « civilisation » du *Dictionnaire général de la politique* l'indique non sans quelque naïveté dans un texte très inspiré par Guizot : « Si le mouvement général et spontané des forces civilisatrices est encore, même de nos jours, supérieur aux efforts et aux calculs individuels, on ne peut que s'étonner du succès des théories qui ont fondé l'origine même de la société humaine et de la civilisation sur l'hypothèse d'un arrangement bien et

dûment délibéré entre les hommes, sur une convention, sur un contrat social », in M. Block, *Dictionnaire général de la politique, op. cit.*, t. I, p. 359.

65. *HOCR*, t. II, p. 5-7.

66. *Ibid.*, p. 130.

67. Guizot décrit ainsi l'erreur des philosophes de l'histoire : « Poser quelque principe rationnel, et puis en déduire la nature de la civilisation comme une conséquence », *HCE*, p. 60.

68. *Ibid.*, p. 259.

69. John Stuart Mill perçoit clairement cette difficulté. Lecteur attentif et admiratif des travaux d'historien de Guizot, il les oppose à ceux de ses contemporains anglais pour promouvoir l'effort d'explication en histoire. Mais, après avoir situé la tentative d'une histoire comme science chez Herder et Kant et surtout précisé le sens d'une science *a priori* chez Hegel, il regrette que « l'ambitieuse entreprise de Guizot tourne court », au point de ne pouvoir livrer que des « études préparatoires ». Cf. « Guizot's essays and lectures on history » (1845), in *Dissertations and discussions, political, philosophical and historical*, Londres, 1867, t. II, p. 218 sq.

70. *HOCR*, t. II, p. 2.

71. *Essais sur l'histoire de France, op. cit.*, p. 64. Dans cette perspective on trouverait à la fin de l'ouvrage (p. 494 sq.) un résumé parfaitement continuiste et déterministe des histoires comparées de la France et de l'Angleterre.

72. *Ibid.*, p. 353.

73. On pourrait d'ailleurs accorder avec René Rémond que l'idée de « nécessité » sans cesse présente chez Guizot renvoie plus à un « providentialisme » qu'à un strict « déterminisme ». Cf. « Le philosophe de l'histoire chez Guizot », in *Actes du colloque François Guizot*, Paris, Société d'histoire du protestantisme français, 1976, p. 273-285 et 301.

74. *HCE*, p. 239.

75. *HOCR*, t. I, p. 248.

76. Constant oppose la liberté des Anciens comme participation directe à l'exercice du pouvoir mais soumission totale au corps social, à la liberté des Modernes comme indépendance individuelle devant être protégée du pouvoir. Cf. « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes ».

77. Tocqueville oppose la notion aristocratique de liberté comme jouissance d'un privilège dont la rareté fait le prix à la « notion moderne, la notion démocratique, la notion juste de liberté » comme présomption d'un droit égal pour chaque individu à l'autonomie. Cf. *L'Ancien Régime et la Révolution*, éd. J. P. Mayer, in *Œuvres complètes*, Paris, 1952, t. I, p. 62.

78. *Ibid.*, t. II, p. 77.

79. *Ibid.*, t. I, p. 250.

80. P. Bénichou, *Le Temps des prophètes ; doctrines de l'âge romantique*, Paris, 1977, p. 40.

81. *Du gouvernement de la France depuis la Restauration, op. cit.*, p. 152.