

histoire
politique
société

Le débat

Déclin de la presse ?

Jean-François Revel, Yves Sabouret,
Jean-Louis Servan-Schreiber

Y a-t-il une pensée 68 ?

Luc Ferry, Alain Renaut, Alain Finkielkraut,
Krzysztof Pomian

Figures et légendes de la contre-révolution

Fr. Furet, M. Ozouf, M. Boffa, G. Gengembre, Br. Baczko

Hans Magnus Enzensberger :
l'imbroglie hongrois

Xavier Raufer : sur le terrorisme

Benedetto Croce : sur l'Unesco

numéro 39 mars-mai 1986

Gallimard

DÉCLIN DE LA PRESSE ?

- 4 De quoi la presse française est-elle malade ? Entretien avec *Jean-François Revel*.
19 *Yves Sabouret* : Forces et faiblesses de la presse écrite en France.
29 *Jean-Louis Servan-Schreiber* : Commentaire à l'article d'Yves Sabouret.
-

Y A-T-IL UNE PENSÉE 68 ?

- 31 *Luc Ferry, Alain Renaut, Alain Finkielkraut, Krzysztof Pomian* : Discussion.
-

FIGURES ET LÉGENDES DE LA CONTRE-RÉVOLUTION

- 56 *François Furet* : Burke ou la fin d'une seule histoire de l'Europe.
67 *Mona Ozouf* : Ballanche : l'idée et l'image du régicide.
81 *Massimo Boffa* : Joseph de Maistre : la défense de la souveraineté.
94 *Gérard Gengembre* : Bonald : la doctrine pour et contre l'histoire.
104 *Bronislaw Baczko* : Robespierre-roi ou comment sortir de la Terreur.
-

- 123 *Hans Magnus Enzensberger* : L'imbroglie hongrois.
-

DOCUMENTS

- 152 *Benedetto Croce* : Une institution ratée : l'Unesco.
159 *Xavier Raufer* : Terrorisme. Les réseaux transnationaux venus du Moyen-Orient.
-

LE DÉBAT DU DÉBAT

- 184 *Diana Pinto, Jean-Clément Martin, Rudolf von Thadden*.
-

Abonnements

49, rue de la Vanne, 92120 Montrouge. Téléphone : 46.56.89.00
C.C.P. Paris 169-33 L.

Abonnement 12 mois (5 numéros de 192 pages) :

France et D.O.M.-T.O.M. : FF. 286,00 T.C.

Étranger : FF. 300,00

Étudiants (avec photocopie de la carte) :

France et D.O.M.-T.O.M. : FF. 228,00 T.C.

Étranger : FF. 242,00

Rédaction : Marcel Gauchet

Réalisation, Secrétariat : Louis et Nicole Évrard
Direction artistique : Jeanine Fricker

Éditions Gallimard : 5, rue Sébastien-Bottin, 75431 Paris Cedex 07. Téléphone : 45.44.39.19

La revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont adressés.
Les manuscrits non publiés ne sont pas rendus.

Massimo Boffa

Joseph de Maistre : la défense de la souveraineté

Pourquoi recommander à l'attention du lecteur Joseph de Maistre ? L'intérêt de son œuvre est en effet loin d'être incontestable.

Lorsqu'il traite de la Révolution française, un thème qui le hantera toute sa vie, il se révèle médiocre historien. Son propos n'est jamais de comprendre l'événement mais d'en réfuter les principes. Il lui importe peu de savoir comment l'Ancien Régime a pu engendrer la catastrophe où il allait sombrer et le souci primordial pour un historien — qui sera celui des *doctrinaires*, de Tocqueville, de la pensée libérale : ancrer la Révolution dans l'histoire de France — lui est totalement étranger. L'image ambiguë d'un devenir où des facteurs hétérogènes s'interpénètrent ne stimule pas son esprit tenté par le mirage d'une opposition sommairement manichéenne entre la représentation de l'ordre monarchique de droit divin et le satanisme révolutionnaire.

Piètre historien de la Révolution, Maistre ne se montre pas meilleur sociologue de sa dynamique. Les mécanismes politiques de la démocratie, l'emprise d'une société imaginaire sur la société

réelle¹ lui échappent totalement. Sa lucidité ne dépasse pas celle des protagonistes du drame, qu'il interprète comme eux en termes de lutte entre le bien et le mal. Dans son inaptitude à faire le partage entre les conduites des hommes et les principes dont ils se réclament, il condamne ces derniers au lieu d'analyser les premières.

Piètre historien, piètre sociologue, il sera de surcroît un exécrationnel politicien. Son programme de restauration se révélera intransigeant au point d'embarrasser ceux mêmes qu'il entendait servir : Louis XVIII, le tsar Alexandre I^{er}. Le projet politique de la Restauration, concilier Révolution et tradition, apparaît à ses yeux comme un dangereux compromis. Il finira donc ses jours à Turin, isolé de tous, convaincu que l'Europe disparaîtrait avec lui. Le ton de sa prose semble aujourd'hui moins que jamais propre à captiver le lecteur. Son goût de l'inexactitude, la fureur de ses invectives, ses sophismes, les flots d'anathè-

1. Cf. sur ce point les analyses de François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, 1978.

Massimo Boffa
Joseph de Maistre

mes qu'au nom de ses superstitions personnelles il ne cesse de déverser sur celles d'autrui dressent comme une barrière autour de son prêche. Les causes qu'il embrasse sont presque toujours indéfendables, ses apologies (celle du bourreau, de l'Inquisition espagnole) proprement extravagantes. Dans ses écrits, l'outrance règne en souveraine et les vétilles, sous sa plume, ont les honneurs du paradoxe. Il refuse tout dialogue. Ne soutient-il pas lui-même que la philosophie est l'art de mépriser les objections ? et d'ajouter qu'on n'a pas combattu une idée tant qu'on n'a pas frappé l'homme qui la professait ; il ne s'abaisse pas à convaincre l'adversaire, il préfère l'écraser ².

Pourtant, au-delà de la simple curiosité érudite, son œuvre garde un intérêt et même un certain charme. En effet, grâce à sa position centrale dans la crise de la raison politique, il en mesure la profondeur. À ce catholique franc-maçon ³ qui la contemple à distance, la Révolution apparaît comme l'illustration intolérable d'un très vieux projet politique parachevé par le XVIII^e siècle : jeter les bases d'un ordre nouveau fondé sur la raison humaine. En outre, le siècle des Lumières avait édulcoré le sens du surnaturel et de la tradition, inséparable de l'exercice de la souveraineté légitime. C'est sur ses ruines que s'édifiaient les droits de l'homme et les perspectives de l'individualisme démocratique. Mais une société qui prétend ne s'appuyer que sur soi-même n'est-elle pas vouée à rester suspendue dans le vide ? Et comment tisser des liens sociaux authentiques si seul l'individu existe ? À ces interrogations de pure forme, l'expérience a apporté un démenti. Joseph de Maistre qui, si souvent, en appelait au témoignage de l'Histoire ne réussit jamais à être du côté des vainqueurs qu'elle couronne. En revanche, il eut en partage cette perspicacité des vaincus qui permet de déceler les paradoxes et les

incohérences de l'ordre nouvellement instauré. Ainsi Auguste Comte qui, tout en jugeant sa pensée « rétrograde », rêvait d'une société « organique », ne s'est pas fait faute de l'utiliser pour l'édification de son propre système et Sainte-Beuve qui, certes, ne l'aimait guère, loue pourtant « l'homme antique, immuable, à certains égards prophétique [...] qui a senti le premier et proclamé avec une incomparable énergie ce qui allait si fort manquer aux sociétés modernes en cette crise de régénération universelle » ⁴.

En bref, aujourd'hui, à un esprit impartial et averti des multiples dangers encourus par cet individualisme démocratique sur lequel repose, en équilibre instable, la société contemporaine, Maistre peut apparaître non tant comme l'ultime représentant d'une tradition irrémédiablement dépassée, mais comme le polémiste qui, sans avoir pénétré les arcanes de l'homme politique moderne, l'a toutefois mis au défi de justifier les fondements de sa doctrine.

Pour mieux illustrer ce jugement, il conviendra d'organiser certains motifs de sa pensée autour de trois grands axes.

2. « Mais c'est précisément par le côté odieux de ses doctrines qu'il est vivant et actuel [...] S'il ne nous irritait pas à tout moment, aurions-nous encore la patience de le lire ? » (Émile M. Cioran, Préface à J. de Maistre, *Du pape*, choix de textes, Éditions du Rocher, Monaco, 1957, p. 10.)

3. À la fin du XVIII^e siècle, la fédération maçonnique européenne oscillait entre deux pôles extrêmes : d'un côté les Lumières, tendance tolérante, anticléricale exaltée par Voltaire, Lessing, Herder, Fichte, Goethe ; de l'autre, les « illuminés » qui reprenaient des thèmes mystiques et néoplatoniciens, adeptes de l'ésotérisme, de l'occultisme, de l'alchimie. Ces courants s'étaient affrontés au Congrès de Wilhelmsbad (1782), auquel Maistre avait apporté sa contribution sous forme d'un *Mémoire* où il soutenait cette seconde orientation. Il s'éloignera de la franc-maçonnerie dans la dernière partie de sa vie.

4. Sainte-Beuve formulait ce jugement dans un écrit de 1843 qui visait dans une certaine mesure à réhabiliter Maistre, le soustrayant à ses partisans pour en faire un « classique » de la littérature française (Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Garnier, s. d., vol. II, p. 387).

a) Avant tout, son interprétation de la Révolution française contenue dans les *Considérations sur la France* où Maistre, mieux qu'aucun écrivain de son époque, a su exprimer l'idée que le mystère de la Révolution appartenait à la sphère du sacré. Il est pleinement conscient du fait qu'avec la Révolution le rapport entre « politique » et « religion » a atteint un point de rupture. Il partage ce sentiment avec les Jacobins, à cette différence près qu'il ne vise pas à fondre le religieux dans le politique mais l'inverse.

b) De ces prémisses découle sa conception de l'autorité et des conditions qui la rendent possible. Maistre a bien compris qu'une société où règne la transparence est perpétuellement menacée de dissolution puisque les ressorts de l'autorité y deviennent problématiques. À ses yeux, seule une société capable de sauvegarder le sens du mystère — sur ses origines et son fonctionnement — peut éviter la ruine. À la question classique posée par la philosophie politique : *pourquoi obéit-on ?* à laquelle Hobbes avait répondu : par peur ; et Rousseau : parce qu'on est souverain (alors que La Boétie inclinait à croire qu'on le fait par goût de servir) ; Maistre, lui, aurait répondu : à cause de la fascination et la stupeur qui auréolent un pouvoir mystérieux. L'homme obéit de même qu'il a la foi : parce que le pouvoir, comme Dieu, est absurde.

c) Enfin, sa théorie de la souveraineté légitime où Maistre oscille entre une conception archaïque de l'autorité étatique — selon laquelle le monarque est le représentant d'un ordre immuable légitimé par la tradition — et une vision plus moderne d'après laquelle le souverain entre en scène comme un acteur surgi du néant pour ramener l'ordre et la justice dans une société en voie de désagrégation.

L'arrachant à la paisible vie provinciale de Chambéry, la Révolution révéla à Maistre sa vocation. L'invasion de la Savoie en 1792 par les troupes françaises le contraignit à prendre le chemin de l'exil et le jeta dans ce chaos d'événements grandioses dont la signification demeurerait opaque à ceux qui les vivaient. De cette première méditation sur le désordre du monde naissent les *Considérations sur la France*, parues sous l'anonymat en Suisse en 1797, son écrit le plus brillant, qui lui vaudra la célébrité dans les cercles de l'émigration d'abord, puis à Paris sous la Restauration. Le livre est une réfutation de deux thèses exposées par Benjamin Constant dans son opuscule *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (Paris, 1796) : la première, que l'instauration d'une République était possible même si l'expérience tendait à prouver le contraire, la seconde qu'une contre-révolution n'était pas souhaitable car elle n'aurait pas été moins sanglante que la révolution.

Mais, en définitive, Maistre saisira l'occasion pour élargir le débat et, en ce style épigrammatique, visionnaire, aux accents apocalyptiques qui désormais sera le sien, exposer son jugement sur la Révolution.

Soucieux de découvrir un ordre dans le désordre général, Maistre cherche à donner un sens à ce qui paraît insensé à ses victimes. Pour mener à bien sa démonstration, une analyse historique lui semble inadéquate : il faut l'assortir d'une « métaphysique » de l'événement qui sache démêler les « causes premières » de l'écheveau inextricable des causes purement humaines. La solennité du ton démarque déjà d'emblée les *Considérations* du reste de l'abondante littérature contre-révolutionnaire. Pour en saisir l'originalité, il suffit d'ailleurs de les comparer au livre d'un autre grand adversaire de la Révolution, le Genevois Mallet

du Pan⁵ avec lequel il présente de nombreuses affinités mais aussi de considérables divergences.

Ce qui préoccupe Mallet du Pan c'est l'incapacité des gouvernements européens de s'élever au niveau de la Révolution, leur entêtement à vouloir la combattre avec des armes traditionnelles. Or la Révolution est à l'évidence un phénomène qui sort des limites de la normalité. Extraordinaire, la Révolution l'est tant par la rapidité de son action que par sa durée. L'écrivain genevois constate que l'esprit révolutionnaire opère sur un plan moral inaccessible à la politique routinière des souverains. Maistre lui aussi est opposé à un retour pur et simple à l'Ancien Régime. « Dans ma manière de penser, écrit-il, le projet de mettre le lac de Genève en bouteilles est beaucoup moins fou que celui de rétablir les choses précisément sur le même pied où elles étaient avant la Révolution⁶. »

Lui aussi partage la stupeur mêlée d'admiration de Mallet du Pan face à la nature exceptionnelle du phénomène. Pour lui aussi il s'agit d'en comprendre le principe, d'en sonder l'énigme. Mais c'est là que les divergences entre les deux amis s'accusent. Alors que pour Mallet du Pan il s'agit de dévoiler l'énigme de la Révolution, d'en fournir une explication historique et politique rationnelle, de la dominer, Maistre, au contraire, s'incline devant la majesté du mystère, il en subit la diabolique fascination, voit dans son caractère indéchiffrable le signe tangible non de la complexité des choses humaines mais d'une intervention surnaturelle. Mallet du Pan s'ingénie à convertir les données du problème révolutionnaire en un théorème politique, pour passer à l'action (il est sensible aux mouvements d'opinion, dénombre les soldats, étudie les positions de l'adversaire, dressant un véritable plan de bataille). Pour Maistre, au contraire, la politique

ne possède aucune autonomie, elle n'est que la manifestation d'un drame plus vaste qui se déroule en coulisse ; c'est une représentation sacrée.

La Révolution administre en fait la preuve que la force d'un destin supérieur l'emporte toujours et inéluctablement sur les forces de la volonté humaine. Les programmes politiques du XVIII^e siècle s'étaient leurrés lorsqu'ils avaient cru, dans leur optimisme, que la volonté pouvait se concrétiser sans scories dans le monde historique : il suffit de regarder autour de soi pour voir que les résultats ne sont jamais en accord avec les intentions, que la volonté ne peut qu'être déçue, que les hommes ne savent pas ce qu'ils font : « Enfin, écrit-il, plus on examine les personnages en apparence les plus actifs de la Révolution, et plus on trouve en eux quelque chose de passif et de mécanique, [...] ce ne sont point les hommes qui mènent la révolution, c'est la révolution qui emploie les hommes. On dit fort bien quand on dit *qu'elle va toute seule*⁷. »

Comment expliquer cette disproportion entre la misère des individus et la grandeur des événements sans faire appel à une intelligence supérieure, capable de bouleverser jusqu'aux lois ordinaires de la cause et de l'effet ? « Communément nous voyons une suite d'effets produits par les mêmes causes ; mais à certaines époques, nous voyons des actions suspendues, des causes paralysées et des effets nouveaux⁸. »

La Révolution est ce *miracle* qui dément

5. Jacques Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la Révolution de France, et sur les causes qui en prolongent la durée*, Londres, 1793.

6. Lettre à Vignet des Étoiles (9 décembre 1793) in J. de Maistre, *Œuvres complètes*, Lyon, Vitte, 1884, vol. IX, p. 58.

7. J. de Maistre, *Considérations sur la France*, in *Œuvres*, I, p. 7.

8. *Ibid.*, p. 2.

l'expérience commune. Dieu (c'est-à-dire la nature, le temps, les circonstances, en un mot les forces contraignantes qui entravent le libre arbitre des hommes) est de la sorte convié à reprendre possession de l'histoire. Cette fièvre révolutionnaire, qui avait commencé, comme le dira Bonald, par la Déclaration des droits de l'homme, doit se clore sur la déclaration des droits de Dieu.

On en arrive ainsi au thème central des *Considérations* : celui de la Providence. Bossuet, déjà, avait décelé la main de Dieu et de la Providence dans l'histoire universelle. Maistre reprend cette idée, encore qu'à rebours, puisqu'il ne s'agit plus de montrer la raison de la grandeur du Royaume de France voulue par Dieu mais d'expliquer sa misère actuelle. Comment Dieu a-t-il pu la vouloir ?

La Providence, nous dit Maistre, poursuit un double dessein : châtier les Français coupables, sauver la France. Châtier les Français parce qu'il n'y a pas de victimes innocentes, que tous par leur irresponsabilité ont fait le lit de la Révolution. La nation entière est complice du régicide. Mais à travers la Révolution et ses excès, la Providence fort judicieusement vise aussi à préserver le pays. Maistre, s'il n'est pas le premier, est en tout cas le plus éloquent de ceux qui ont reconnu le rôle national du Jacobinisme. Le Comité de salut public a en effet occupé provisoirement la place laissée vide par la royauté. En adoptant des mesures d'exception pour défendre la Révolution, il a en réalité défendu l'intégrité du royaume. Les monarchistes, dont Mallet du Pan, qui appellent de leur vœux la défaite militaire de la Révolution manquent donc singulièrement de discernement : « Mais nos neveux, qui s'embarrasseront très peu de nos souffrances et qui danseront sur nos tombeaux, riront de notre ignorance actuelle. Ils se consoleront aisément des excès que nous

avons vus et qui auront conservé l'intégrité *du plus beau Royaume après celui du Ciel* »⁹, écrit Maistre.

Voici un échantillon du pessimisme anthropologique (l'homme n'est rien, une créature misérable, il ne sait que détruire, etc.) allié à un inébranlable optimisme théologique (l'abandon confiant à la volonté de Dieu) caractéristique de Maistre. Ce fatalisme fervent, cette résignation hardie sont les ingrédients qui confèrent à sa méditation la saveur austère des consolations prodiguées au nom de l'Histoire.

Maistre n'était pas davantage le premier à associer Révolution et Providence. L'année précédente était sorti un opuscule de Louis Claude de Saint-Martin, dit le « philosophe inconnu », un de ces *illuminés* martinistes tant prisés par le Savoyard et qui avaient fait revivre dans la culture du XVIII^e siècle des thèmes gnostiques et néoplatoniciens. Or ce Louis Claude de Saint-Martin attendait du soulèvement général qu'il régénérât le clergé corrompu. Pour lui également la Révolution était l'« exécution d'un décret formel de la Providence »¹⁰.

Toutefois, ce thème restait inscrit en filigrane. Devant le spectacle de l'innocence persécutée, l'apologétique catholique entendait sans nul doute retentir l'écho des anciennes objections des Libertins sur la félicité des méchants, les infortunes de la vertu et l'injustice divine. Maistre, qui découvre la main de Dieu dans toutes les affaires terrestres, ne peut se satisfaire de voir la vertu récompensée dans l'au-delà : c'est un christianisme païen que le sien : il s'intéresse à l'ordre ici-bas. Il faut donc rendre raison de tout ce qui dans l'activité omniprésente de la Providence

9. *Ibid.*, p. 18.

10. L. Cl. de Saint-Martin, *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française*, Paris, an III.

pourrait sembler incompréhensible et absurde, afin que la justice divine soit elle aussi justifiée. Et si dès les *Considérations* il niait qu'il existât des victimes innocentes, dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, son œuvre majeure, il brosera une fresque apologétique et grandiose de la justice (à la fois humaine et divine), rattachant le mystère du mal au péché originel : « Nul homme n'est puni comme juste, mais toujours comme homme, en sorte qu'il est faux que la vertu souffre dans ce monde : c'est la nature humaine qui souffre, et toujours elle le mérite ¹¹. » Les calamités en effet n'épargnent personne ; elles frappent tous les hommes indistinctement, comme les balles sur le champ de bataille. La justice terrestre, avec ses fourches et ses supplices, corrige toutefois cette répartition fortuite et imprescriptible des maux en incitant les hommes à préférer la vertu au crime. En fin de compte, constate Maistre, sur l'échafaud montent les coupables, les innocents étant bien moins nombreux que ne le croit le commun (et surtout que ne le croit Voltaire : « Rien de moins prouvé, Messieurs je vous l'assure, que l'innocence de Calas » ¹²). Nous sommes loin de la présomption d'innocence garantie à tout prévenu : l'homme toujours mérite son châtement et ce n'est jamais par hasard qu'il monte sur l'échafaud, cet instrument d'une justice supérieure, entouré pour cette raison de crainte et de révérence. Celui-ci s'identifie à l'autel sur lequel victime et sacrificateur accomplissent ensemble le rite de l'expiation dont le bourreau est le prêtre, incarnant dans sa personne ce qu'il y a d'horrible et de sublime dans l'exercice de la justice.

C'est la condition humaine, essentiellement coupable, qui réclame une pratique inlassable de la punition. Maistre, nous le voyons, prend le contre-pied de la croyance rousseauiste en l'innocence originaire de l'homme ¹³. La séduction que

le dogme du péché originel exerce sur la pensée réactionnaire n'est pas le fruit du hasard. Contre le volontarisme des révolutionnaires, qui aspirent à changer le monde pour restituer l'homme à sa bonté native, il postule une nature humaine irrémédiablement corrompue que ne saurait racheter le temps historique. Pour Maistre l'histoire ne peut être le théâtre d'aucune rédemption ni progrès, ni ascension. Au contraire, elle se charge de rappeler sans relâche au genre humain sa situation dans le monde, livré à des puissances transcendantes et dévastatrices : « L'effusion de sang humain n'est jamais suspendue dans l'univers ¹⁴. » Ce phénomène révèle également la main de Dieu. Nous ne sommes pas loin de l'hymne élevé dans les *Considérations* puis dans les *Soirées* au caractère divin de la guerre, pas loin de la théorie du sang, ferment du génie, parce que doté d'une valeur mystique, déjà présente dans les sacrifices de l'Antiquité ¹⁵. Comme l'a bien vu Adolfo Omodeo ¹⁶, ces motifs dénués de toute coloration chrétienne se rattachent aux sources gnostiques hétérodoxes de la religiosité maistrienne. Il y a quelque chose de païen et de judaïque dans l'absence totale du thème de l'amour ¹⁷. Le Dieu que Maistre propose à un

11. J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, in *Œuvres*, V, p. 82.

12. J. de Maistre, *Les Soirées...*, in *Œuvres*, IV, p. 36.

13. L'attitude de Maistre à l'égard de Rousseau est autrement complexe. Rousseau est honni par la pensée contre-révolutionnaire unanime qui songe surtout au *Contrat social*. Mais il est aussi vrai que le renouveau, après la Révolution, d'un virulent courant chrétien est en grande partie redevable au Rousseau du *Vicaire savoyard*. Dans une note des *Considérations*, Maistre écrit de lui : « Il faut veiller cet homme sans relâche, et le surprendre lorsqu'il laisse échapper la vérité, par distraction. »

14. J. de Maistre, *Considérations...*, in *Œuvres*, I, p. 34.

15. Cf. J. de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices*, in *Œuvres*, V, pp. 283-360.

16. Adolfo Omodeo, *Un reazionario. Il conte J. de Maistre*, Bari, 1939, pp. 32-46.

17. « Je dirais volontiers à M. de Maistre et à ses disciples : vous êtes les juifs de l'ancienne loi et nous sommes les

christianisme épuisé par un siècle de scepticisme et de déisme entend redevenir le tyran du monde, le juge insondable et inflexible dont la colère réclame des expiations. Et, certes, il est étrange (mais l'est-ce tellement à la réflexion ?) que de ce salmigondis hétérodoxe soit issu un des plus vigoureux courants du réveil catholique au XIX^e siècle : « Les religions se meurent faute de paradoxes, écrit Cioran, il le savait ou le sentait, et, pour sauver le christianisme, il s'ingénia à y introduire un peu plus de piquant et un peu plus d'horreur¹⁸. »



Voulue par Dieu, guidée par la Providence, la Révolution se nourrit aussi de certains principes philosophiques purement humains : « le rationalisme abstrait » qui préside à l'élaboration des droits de l'homme et l'idée de « souveraineté du peuple ».

Contre le premier, Maistre ne fait que reprendre les thèses développées par Edmund Burke dans *Reflexions on the French Revolution* (1790) qui lui avaient valu la célébrité : « La constitution de 1795, écrit-il, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or il n'y a point d'hommes dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc., je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais, quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu¹⁹. » La constitution authentique d'une nation ne peut être en effet que l'ensemble des coutumes que la mémoire transmet et que la tradition sanctifie ; elle est œuvre du temps, non de l'homme, et ses racines préexistent à toute loi écrite. Quant au principe de la souveraineté du peuple, Maistre souligne le caractère paradoxal de la démocratie : « Le peuple est souverain, dit-on ; et de qui ? De

lui-même apparemment. Le peuple est donc sujet. Il y a sûrement ici quelque équivoque s'il n'y a pas erreur, car le peuple qui *commande* n'est pas celui qui *obéit* »²⁰, et il repousse l'idée de représentants délégués comme nécessairement inapte à produire une souveraineté réelle.

Sur un plan plus général, Maistre, à l'instar de tous les contre-révolutionnaires, a une doctrine diamétralement opposée à celle du droit naturel moderne. Il n'existe pas, comme l'ont cru les philosophes, pour qui la société est le fruit d'une convention, un état antérieur à celle-ci : « À proprement parler, il n'y a jamais eu pour l'homme un temps antérieur à la société, puisque avant la formation des sociétés politiques, l'homme n'est pas tout à fait homme²¹. » Dieu a fait de l'homme un animal sociable par nature et la souveraineté est elle aussi naturelle, puisque inséparable de la société.

Selon Maistre, Dieu a créé la société comme il a créé le langage. Cette analogie systématique entre théorie de la société et théorie du langage est un des thèmes récurrents de la pensée contre-révolutionnaire. Exploité avec une particulière prolixité par Bonald, il est né de la méditation des *illuminés* et singulièrement de Saint-Martin²². La parole non plus n'est pas un signe conventionnel permettant de noter des pensées, elle est l'expression même de la pensée avec laquelle elle est liée de toute éternité. Comme la société, elle

chrétiens de la loi de grâce » (P.S. Ballanche, *La Ville des expiations*, Presses universitaires de Lyon, 1981).

18. É. M. Cioran, *op. cit.*, p. 10.

19. J. de Maistre, *Considérations...*, in *Œuvres*, I, p. 74.

20. J. de Maistre, *Étude sur la souveraineté*, in *Œuvres*, I, p. 311.

21. *Ibid.*, p. 317.

22. « C'est aussi là ce qui nous apprend que les hommes ne créent pas plus leurs langues, qu'ils ne créent leurs gouvernements. » (L. Cl. de Saint-Martin, *De l'esprit des choses*, Paris, an VIII, vol. II, p. 239.)

Massimo Boffa
Joseph de Maistre

est l'œuvre de Dieu. De ces présupposés découle un des stéréotypes culturels de la Restauration : la condamnation des constitutions écrites au nom des droits immémoriaux des peuples transmis par la tradition et dictés par Dieu.

Maistre ne s'arrête pas en si bon chemin, puisqu'il se livre à une attaque en règle de l'écriture en tant que l'instrument clé du protestantisme : « Nous seuls, écrit-il, *croyons* à la parole, tandis que nos *chers ennemis* s'obstinent à ne croire qu'à l'écriture [...] si la *parole* éternellement vivante ne vivifie l'écriture, jamais celle-ci ne deviendra *parole*, c'est-à-dire, *vie* ²³. »

C'est un raisonnement qui peut mener loin, loin entre autres du pur et simple traditionalisme auquel historiquement Maistre semble se rattacher. Pourquoi, en effet, la parole plutôt que l'écriture ? Quelles vertus possède la première que n'aurait pas la seconde ? La réponse se trouve sans doute dans une longue citation que Maistre emprunte au *Phèdre* de Platon : « L'homme qui doit toute son instruction à l'écriture *n'aura jamais que l'apparence de la sagesse*. La parole est à l'écriture ce qu'un homme est à son portrait. Les productions de l'écriture se présentent à nos yeux comme vivantes ; mais si on *les interroge*, elles *gardent le silence avec dignité*. Il en est de même de l'écriture, *qui ne sait ce qu'il faut dire à un homme, ni ce qu'il faut cacher à un autre*. Si l'on vient à l'attaquer ou à l'insulter sans raison, elle ne peut se défendre ; *car son père n'est jamais là pour la soutenir* ²⁴. »

Le tort de l'écriture est donc d'être égale pour tous, de ne pas opérer de discrimination, de ne pas se dissimuler aux uns pour s'offrir aux autres, d'être impropre, en un mot, aux jeux du secret, à l'érotisme de la parole mystérieuse. Pour tout dire, elle est démocratique en ce qu'elle rend inutile la médiation d'une autorité qui se manifeste à travers la parole (*ipse dixit*). Ici nous quittons le

cadre de la thématique traditionaliste ou légitimiste. Par un glissement, s'esquissent les motifs d'une théorie mystique de l'autorité, capitale dans l'œuvre de Maistre, qui entretient avec son traditionalisme des rapports pour le moins ambigus sinon conflictuels.

Du catéchisme maistrien, l'élément le plus efficace a été probablement le traditionalisme de type historiciste à la Burke. La critique de l'intellectualisme des philosophes, l'exaltation du sens de l'histoire seront les poncifs les plus en vogue au XIX^e siècle, des romantiques aux courants modérés du libéralisme. Mais ce traditionalisme, assorti de son corollaire, le refus de croire à la solidité et à la légitimité des constructions issues de la volonté des hommes sans ancrage dans la durée historique est en même temps le maillon le plus fragile de son réquisitoire contre les institutions post-révolutionnaires françaises. La Révolution ne pouvait-elle pas se prévaloir de son enracinement dans l'histoire nationale ? Sur ce point la pensée de Maistre fait preuve d'incohérence. D'un côté, il conçoit la Révolution comme pure négativité, œuvre démoniaque née des inclinations perverses inhérentes à la nature humaine, de l'autre il apporte toute sa verve à démontrer que la Révolution n'est pas un simple épisode, mais une ère à la fois enracinée dans le passé et ouverte sur l'avenir dont on peut suivre la généalogie dans l'esprit d'opposition en France ²⁵ et désigner les héritiers encore actifs sous la Restauration :

« Il faut avoir le courage de l'avouer,

23. J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, in *Œuvre I*, p. 258.

24. *Ibid.*, pp. 254-255. Le passage de Platon se trouve dans le *Phèdre*, 275 d.

25. Cf. J. de Maistre, *L'Église gallicane* (in *Œuvres*, III) et *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté* (in *Œuvres*, VIII).

Madame, écrit-il à la marquise de Costa en 1794, longtemps nous n'avons point compris la Révolution dont nous sommes les témoins ; longtemps nous l'avons prise pour un *événement*. Nous étions dans l'erreur : c'est une *époque* ; et malheur aux générations qui assistent aux époques du monde ²⁶ ! »

C'est là un point délicat de l'argumentation de Joseph de Maistre. Il suffit, du reste, de se reporter à l'œuvre d'un auteur comme Ballanche, qui, désireux de répondre tant aux prophètes du passé (les archéophiles) qu'aux novateurs trop hardis (les néophiles) a su exprimer si parfaitement l'esprit de la Restauration, pour voir comment le thème de la durée, de la tradition, de la Révolution accomplie par le temps et non par les hommes peut aisément se composer en une image dialectique où chaque instant possède sa propre nécessité historique à laquelle l'avenir concourt au même titre que le présent ou le passé ²⁷.

Cela n'est pas pour nous étonner si l'on songe que les *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* (Paris, 1818) de M^{me} de Staël, première tentative historiographique sous la Restauration à la gloire des principes de 1789, s'ouvre sur une affirmation dont la parenté jusque dans les termes avec le passage de Maistre cité ci-dessus saute aux yeux : « La Révolution de France est une des grandes époques de l'ordre social. Ceux qui la considèrent comme un événement accidentel n'ont porté leurs regards ni dans le passé, ni dans l'avenir ²⁸. » À cette différence que la Révolution, n'étant pas pour M^{me} de Staël un événement qui rompait avec l'histoire de France, mais bien l'aboutissement de son évolution, elle dirigeait tous ses traits contre les réactionnaires.



Le traditionalisme de Joseph de Maistre présentait donc une structure conceptuelle telle que les courants de pensée libéraux, si éloignés de lui par ailleurs, pouvaient se l'assimiler. C'était l'aspect de sa théorie qui répondait le mieux aux préoccupations de son temps. Mais sitôt que l'on aborde sa théorie de l'autorité, qui se déploie sur un autre plan, tout esprit de conciliation disparaît. Il est vrai que Maistre ne distingue pas ces deux versants de sa pensée et semble même parfois les juger complémentaires (la tradition comme fondement de l'autorité), mais ce n'est pas une raison pour le prendre au mot, d'autant que depuis lors ces deux motifs de la réflexion politique ont connu une évolution diamétralement opposée.

Le problème de l'autorité hantait tous les écrivains hostiles à la Révolution, mais ils en fournissaient une formulation des plus sommaires : l'individualisme avait sapé toute obéissance, ruinant l'ordre de la société ; l'homme présocial des philosophes, l'individu isolé, porteur des droits naturels est, en effet, un homme qui n'obéit pas ; il dit *non* à la manière du protestant ; il remet tout en question puisqu'il ne reconnaît aucune autorité hormis celle de l'évidence. Pour les nostalgiques de l'Ancien Régime, il s'agira de substituer, selon la formule de Bonald, « à l'autorité de l'évidence l'évidence de l'autorité » ; ou plutôt de montrer, comme l'avait écrit Maistre, qu'« il y a un point où la foi doit être aveugle, il y a de même dans la politique un point où l'obéissance doit

26. J. de Maistre, *Discours à Mme la Marquise de Costa*, in *Œuvres*, VII, p. 273.

27. P. S. Ballanche, *Œuvres*, Paris, 1830.

28. M^{me} de Staël, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, Paris, 1818, vol. II, p. 1. Maistre avait lu le livre et il en parle dans une lettre à Bonald (22 mars 1819). Son opinion sur l'auteur ? « Ah, si M^{me} de Staël avait été catholique, elle eût été adorable au lieu d'être fameuse » (*Œuvres*, XIV, p. 159).

l'être ; que la masse des hommes est faite pour être conduite, que la raison même enseigne à se défier de la raison, et que le chef-d'œuvre de raisonnement est de découvrir le point où il faut cesser de raisonner »²⁹.

Contre cette raison qui dit *non*, la solution de Bonald, lui aussi théocrate et légitimiste, est différente³⁰ : pour le premier la clé du problème de l'autorité se trouve dans l'homme social ; la prééminence du social sur l'individuel, secret d'une bonne constitution, doit se refléter dans toutes les institutions et à commencer dans l'éducation de l'enfant. L'autorité du conformisme social et de ses raisons doit donc l'emporter sur la raison individuelle. Même la censure apparaît alors nécessaire, une censure qui veillera à ce que « tout ce qui est de l'écrivain *social* soit conservé, et tout ce qui est de l'homme soit supprimé »³¹. On voit qu'il existe de secrètes affinités entre l'anti-individualisme des théoriciens réactionnaires et la pensée socialiste naissante, engagés dans une même offensive contre l'image « abstraite » du citoyen qu'offre la Déclaration des droits de l'homme.

Joseph de Maistre, qui pourtant partage les vues de Bonald, apporte au problème de l'autorité une réponse radicalement distincte. Plutôt qu'une sociologie organiciste, c'est l'*histoire* et la *religion* qui sous-tendent son discours. Mais c'est encore manquer l'essentiel : l'histoire et la religion assument une fonction spécifique dans l'élaboration d'une théorie de l'autorité. Le rôle de la durée historique (et c'est sur ce point que Maistre se démarque le plus d'un auteur comme Burke) consiste à envelopper d'un voile de mystère et d'obscurité les origines de la société et du pouvoir. La vertu de l'histoire consiste non pas à dévoiler mais à masquer les origines : « Je crois avoir lu quelque part, écrit-il, *qu'il y a bien peu de souverainetés en état de justifier la légitimité de leur*

origine »³², et encore : « Il faut toujours que l'origine de la souveraineté se montre hors de la sphère du pouvoir humain ; de manière que les hommes mêmes qui paraissent s'en mêler directement ne soient néanmoins que des circonstances³³. » Parfois, Maistre paraît même conscient du caractère accidentel de tout commencement : « *Usurpation légitime* me semblerait l'expression propre (si elle n'était point trop hardie) pour caractériser ces sortes d'origines que le temps se hâte de consacrer³⁴. »

En ce qui concerne la religion, on pourrait faire des observations qui iraient dans le même sens, puisqu'elle a pour fonction non seulement d'offrir une assise transcendante au pouvoir temporel, mais plus particulièrement de revêtir le pouvoir de la majesté du mystère. La fonction politique et sociale de la religion provient de son irrationalité même. Elle se manifeste à travers des dogmes, des préjugés, des mystères impénétrables.

En outre, le mystère ne doit pas dissimuler seulement les origines de la société et du pouvoir mais encore leur fonctionnement : « Lorsqu'on donne à un enfant un de ces jouets qui exécutent des mouvements inexplicables pour lui, au moyen d'un mécanisme intérieur, après s'être amusé un moment il le brise pour *voir dedans*. C'est ainsi que les Français ont traité le gouvernement. Ils ont *voulu voir dedans* : ils ont mis à

29. J. de Maistre, *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes*, in *Œuvres*, VII, p. 39.

30. Maistre et Bonald sont souvent considérés comme deux auteurs jumeaux. Eux-mêmes se considéraient tels et non sans d'excellentes raisons. Mais ici nous avons préféré signaler les divergences qui font l'originalité de chacun.

31. Louis de Bonald, *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, Paris, 1819, p. 258. Voir également l'essai d'Alexandre Koyré « Louis de Bonald », in *Valeurs*, 1946, n° 4.

32. J. de Maistre, *Essai...*, in *Œuvres*, I, p. 264.

33. *Ibid.*, p. 265.

34. *Ibid.*, p. 232.

découvert les principes politiques, ils ont ouvert l'œil de la foule sur des objets qu'elle ne s'était jamais avisée d'examiner, sans réfléchir qu'il y a des choses qu'on détruit en les montrant³⁵. » Il existe en effet de « *mystérieuses lois*, quelque chose qu'il n'était pas bon de divulguer, qu'il fallait couvrir d'un silence religieux et révéler comme un mystère »³⁶. Rousseau préférait être pris pour un homme à paradoxes plutôt que pour un « homme à préjugés ». Maistre, pour sa part, veut être les deux : « Il n'y a rien de si important pour lui [l'homme], écrit-il, que les *préjugés*. Ne prenez point ce mot en mauvaise part. Il ne signifie point nécessairement des idées fausses, mais seulement, suivant la force du mot, des opinions quelconques adoptées avant tout examen. Or ces sortes d'opinions sont le plus grand besoin de l'homme [...] Il faut qu'il y ait une religion de l'État comme une politique de l'État ; ou, plutôt, il faut que les dogmes religieux et politiques mêlés et confondus forment ensemble une *raison universelle* ou *nationale* assez forte pour réprimer les aberrations de la raison individuelle³⁷. » Sa conclusion est sans équivoque : « J'ose dire que ce que nous devons ignorer est plus important que ce que nous devons savoir. »

Le XVIII^e siècle avait abondamment traité des rapports entre mystère et autorité. Il avait clairement établi l'antinomie entre religion dogmatique et religion rationnelle. Rousseau était allé jusqu'à l'exprimer sous la forme d'un problème pédagogique : « Quand un enfant dit qu'il croit en Dieu, ce n'est pas en Dieu qu'il croit, c'est à Pierre ou à Jacques qui lui disent qu'il y a quelque chose qu'on appelle Dieu³⁸. »

Dans une tout autre perspective, le même mécanisme captivait Joseph de Maistre : le lien entre le pouvoir et sa force de fascination, entre le geste qui cache et celui qui fait obéir.



Il conviendrait, avant de conclure, de signaler un dernier point qui a valu à Joseph de Maistre l'attention toute particulière de deux théoriciens politiques aussi étrangers l'un à l'autre que Harold Laski et Carl Schmitt, le premier, théoricien du pluralisme moderne, le second de la dictature ; tous deux sollicitèrent les textes maistriens après la Première Guerre mondiale, à une période marquée par la crise de la pensée libérale traditionnelle. Les diatribes de Maistre avaient en effet mis à nu un phénomène qui, à peine ébauché au début du XIX^e siècle, allait s'accroître par la suite : le *déclin de la souveraineté*.

Les esprits les plus aigus avaient compris que le caractère absolu de la logique souveraine engendrait le traumatisme révolutionnaire. La souveraineté tend, par nature, à concentrer le pouvoir en un lieu unique — peuple ou monarchie peu importe — rendant impossible tout équilibre des pouvoirs. La notion d'un *sujet* détenteur de la souveraineté apparaissait dangereuse en soi. Dans l'institution de la Chambre des députés, par exemple, telle qu'elle était prévue par la Charte, c'est-à-dire investie du pouvoir législatif (fût-il partagé avec le roi et la Chambre des pairs) le critère de la représentativité risquait déjà, aux yeux d'un homme comme Royer-Collard, de concentrer la nation *en un seul lieu* et de rompre par là même l'équilibre : « La Révolution, écrit Royer-Collard, telle qu'elle s'est opérée pour le malheur des siècles, n'est autre chose que la doctrine de la représentation en action³⁹. »

35. J. de Maistre, *Lettres d'un royalistes...*, in *Œuvres*, VII, p. 38.

36. J. de Maistre, *Les soirées...*, in *Œuvres*, IV, p. 56.

37. J. de Maistre, *Étude...*, in *Œuvres*, I, pp. 375-376.

38. J.-J. Rousseau, *Émile*, Paris, Garnier, 1964, p. 311.

39. Barante, *La Vie politique de M. Royer-Collard*, Paris, 1861, vol. I, p. 231.

Les théoriciens politiques de la Restauration, tels les doctrinaires, pris entre la souveraineté du peuple et celle de Dieu, tentèrent d'évacuer le concept même de souveraineté, jugé abstrait et théologique⁴⁰.

La vraie question, selon eux, sera de déterminer les différentes fonctions sociales et de préserver les intérêts légitimes. Voici ce que dit Guizot à ce sujet : « Nul pouvoir absolu ne saurait être légitime. Donc le principe est menteur [...] Toute souveraineté de droit attribuée à des hommes, un, plusieurs ou tous, est un mensonge et une iniquité⁴¹. » Le débat sur l'origine et la nature de la Souveraineté tendait ainsi à se déplacer. Il ne concernait plus désormais que le problème pratique de l'exercice du pouvoir, de ses fonctions, de ses lois ; c'est-à-dire que l'idée d'une société sans souverain véritable en devenait l'enjeu. D'une telle transformation doctrinale témoigne le commentaire d'un critique libéral sur la *Législation primitive* de Bonald : « Ici, je dois m'attendre à être interrompu et interrogé à mon tour. La souveraineté doit être quelque part ; si elle ne réside pas dans le chef, il faut qu'elle réside dans les sujets ; et l'on connaît toutes les conséquences de cette doctrine. Où la placez-vous enfin, dans celui qui gouverne, ou dans ceux qui sont gouvernés ? Ni dans l'un, ni dans les autres absolument ; je ne veux ni d'un roi despote, ni d'un peuple tyran⁴². » Il n'y a rien de surprenant à ce qu'un écrivain comme Laski dont la vision d'une société pluraliste — où les individus se répartissent entre des loyalismes divers — se trouvait en plein accord avec cette tendance, ait consacré une part importante de sa réflexion à son plus farouche adversaire. Il le situe historiquement à côté de Bismarck⁴³. Ce qui apparente les deux hommes serait leur idéal d'une unité politique à défendre contre toute forme de désagrégation. Dans le rêve d'une unité souveraine, Laski voit la marque

d'une conception autoritaire de la société : « Ce que nous avons nié jusqu'ici c'est la prétention de l'État à représenter la volonté totale de la société. En réalité, tout individu est un champ de loyautés diverses, peut-être contradictoires⁴⁴. » Dans une société ainsi faite il n'y a pas de place pour un pouvoir vraiment souverain : « Une société démocratique doit refuser l'État souverain comme incompatible, par définition, avec la démocratie⁴⁵. » Le cours même des événements semble lui donner raison : « L'époque où l'État souverain était un article de foi nécessaire paraît, dans l'ensemble, toucher à sa fin⁴⁶. »

Au-delà du cadre restreint de sa lutte contre la « souveraineté populaire », Maistre s'érige donc comme un des derniers défenseurs de la *souveraineté en tant que telle*, contre la dissolution à laquelle le monde post-révolutionnaire la vouait. Ce point précis met encore mieux en relief la singularité de Joseph de Maistre face à la représentation d'une société figée dans la continuité de son ordre que proposait le traditionalisme légitimiste classique et prémoderne. Pour affirmer sa propre idée de la souveraineté, Maistre recourt, au contraire, à l'image dramatique d'une société perpétuellement guettée par la dissolution : en définitive, la souveraineté à laquelle vont ses suffrages n'est pas l'autorité légitimée par une société parfaitement ordonnée en vertu de ses lois, mais celle qui s'impose, sans référence à la

40. A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Milan, 1946, p. 62.

41. Charles Pouthas, *Guizot pendant la Restauration*, Paris, 1923, pp. 315-316.

42. *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, Paris, 1817, vol. I, pp. 36-37.

43. Harold J. Laski, « De Maistre and Bismarck », in *Studies in the Problem of Sovereignty*, Yale University Press, 1917.

44. Harold J. Laski, *Authority in the Modern State*, Yale University Press, 1919, p. 81.

45. *Ibid.*, p. 109.

46. *Ibid.*

tradition, à partir du néant, afin de rétablir un ordre menacé. Qui en effet décide en période de crise ? Cette question lui permet de réintroduire une conception absolue et unitaire de la souveraineté : « Toute espèce de souveraineté, écrit-il, est absolue de sa nature ; qu'on la place sur une ou plusieurs têtes, qu'on divise, qu'on organise les pouvoirs comme on voudra : il y aura toujours, en dernière analyse, un pouvoir absolu qui pourra faire le mal impunément, qui sera donc *despotique* sous ce point de vue, dans toute la force du terme, et contre lequel il n'y aura d'autre rempart que celui de l'insurrection.

« Partout où les pouvoirs sont divisés, les combats de ces différents pouvoirs peuvent être considérés comme les délibérations d'un souverain unique, dont la raison balance le *pour* et le *contre*. Mais dès que le parti est pris, l'effet est le même de part et d'autre et la volonté du souverain quelconque est toujours invincible ⁴⁷. » L'important n'est pas de savoir qui décide mais de décider. Le caractère « décisionniste » de sa pensée opposa cette fois Joseph de Maistre, non aux hommes de la Révolution mais bien aux partisans de l'État de droit pour lesquels l'élimination de l'« état de crise » permettait de faire l'économie de la décision d'une autorité souveraine. Car pareille décision, fondée sur elle-même et sur elle seule sans

autre justification que l'action, unique source de droit, est déjà en quelque manière *dictature*, non *légitimité*. C'est cette orientation de la pensée de Maistre qui devait capter l'attention d'un Carl Schmitt ⁴⁸ : tentative extrême des contre-révolutionnaires pour sauvegarder, au-delà de la « neutralisation » des Libéraux, le noyau d'une activité politique entendue comme « orgueilleuse décision morale » elle conduit Schmitt à reconnaître à Joseph de Maistre un rôle de premier plan dans la genèse de la dictature moderne. Le recours à la dictature réhabilitait la thèse d'une permanence de la crise, au sein d'un monde que la bourgeoisie libérale avait voulu affranchir de la nécessité de choisir inévitablement entre Dieu et son Ennemi. C'est la primauté d'un tel choix dans la structure du politique que Maistre s'acharnera à restaurer. Ce parti pris métaphysique infléchit irrésistiblement son légitimisme catholique vers une intuition de la dictature qui annonce un exercice plus moderne et plus redoutable de l'autorité.

Massimo Boffa.

Traduit de l'italien par Angélique Levi.

⁴⁷. J. de Maistre, *Étude...*, in *Œuvres*, I, pp. 417-418.

⁴⁸. C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del « politico »*, Bologne, 1972, pp. 75-86.

la presse dans **le débat**

- numéro **2** *gabor rittersporn*, qui lit la *pravda*, comment et pourquoi ?
- numéro **23** *jeanine brun-rovét*, la presse écrite et l'histoire récente des états-unis
- numéro **24** *c'aude julien*, les problèmes du monde
- numéro **26** *jean-louis servan-schreiber*, le paradoxe du monde
- guy lorant*, presse : sclérose et corporatisme

la révolution dans **le débat**

- numéro **13** *françois furet*, la révolution sans la terreur ? le débat des historiens du XIX^e siècle
- mona ozouf*, jacobinisme : fortune et infortunes d'un mot
- maurice agulhon*, plaidoyer pour les jacobins. la gauche, l'état et la région dans la tradition historique française
- numéro **26** *mona ozouf*, peut-on commémorer la révolution française ?
- françois furet*, la révolution dans l'imaginaire politique français
- numéro **30** *maurice agulhon*, *françois furet*, faut-il avoir peur de 1989 ?
- numéro **38** *ran halévi*, l'idée et l'événement. sur les origines intellectuelles de la révolution française