

Marx et Engels, *Manifeste du Parti Communiste*, Chapitre II « Prolétaires et communistes »

« L'abolition de la famille ! Même les plus radicaux s'indignent de cet infâme dessein des communistes. Sur quelle base repose la famille bourgeoise d'à présent ? Sur le capital, le profit individuel. La famille, dans sa plénitude, n'existe que pour la bourgeoisie; mais elle a pour corollaire la suppression forcée de toute famille pour le prolétaire et la prostitution publique. [...] Nous reprochez-vous de vouloir abolir l'exploitation des enfants par leurs parents ? Ce crime-là, nous l'avouons. Mais nous brisons, dites-vous, les liens les plus intimes, en substituant à l'éducation par la famille l'éducation par la société. Et votre éducation à vous, n'est-elle pas, elle aussi, déterminée par la société ? Déterminée par les conditions sociales dans lesquelles vous élevez vos enfants, par l'immixtion directe ou non de la société, par l'école, etc. ? Les communistes n'inventent pas l'action de la société sur l'éducation ; ils en changent seulement le caractère et arrachent l'éducation à l'influence de la classe dominante. Les déclamations bourgeoises sur la famille et l'éducation, sur les doux liens qui unissent l'enfant à ses parents deviennent de plus en plus écoeurantes, à mesure que la grande industrie détruit tout lien de famille pour le prolétaire et transforme les enfants en simples articles de commerce, en simples instruments de travail ».

Sur l'impérialisme et la colonisation. *Le Capital*, Livre 1, chapitre XXXIII.

-« L'économie politique cherche, en principe, à entretenir une confusion des plus commodes entre deux genres de propriété privée bien distincts, la propriété privée fondée sur le travail personnel, et la propriété privée fondée sur le travail d'autrui, oubliant, à dessein, que celle-ci non seulement forme l'antithèse de celle-là, mais qu'elle ne croît que sur sa tombe. Dans l'Europe occidentale, mère-patrie de l'économie politique, l'accumulation primitive, c'est-à-dire l'expropriation des travailleurs, est en partie consommée, soit que le régime capitaliste se soit directement inféodé toute la production nationale, soit que - là où les conditions économiques sont moins avancées - il dirige au moins indirectement les couches sociales qui persistent à côté de lui et déclinent peu à peu avec le mode de production suranné qu'elles comportent. A la société capitaliste déjà faite, l'économiste applique les notions de droit et de propriété léguées par une société précapitaliste, avec d'autant plus de zèle et d'ardeur que les faits protestent plus haut contre son idéologie. Dans les colonies, il en est tout autrement [...]. La première condition de la production capitaliste, c'est que la propriété du sol soit déjà arrachée d'entre les mains de la masse. L'essence de toute colonie libre consiste, au contraire, en ce que la masse du sol y est encore la propriété du peuple et que chaque colon peut s'en approprier une partie qui lui servira de moyen de production individuel, sans empêcher par là les colons arrivant après lui d'en faire autant [10]. C'est là le secret de la prospérité des colonies, mais aussi celui de leur mal invétéré, la résistance à l'établissement du capital chez elles. « Là où la terre ne coûte presque rien et où tous les hommes sont libres, chacun pouvant acquérir à volonté un morceau de terrain, non seulement le travail est très cher, considérée la part qui revient au travailleur dans le produit de son travail, mais la difficulté est d'obtenir à n'importe quel prix du travail combiné ».

Marx, repris dans *Manuel d'économie politique*, Moscou, 1955, chap. XVIII.

« Les économistes et les hommes politiques bourgeois présentent l'exportation des capitaux comme une « aide » et un « bienfait » qu'apporteraient les pays capitalistes développés aux peuples retardataires. En réalité, l'exportation des capitaux, tout en accélérant le développement des rapports capitalistes dans les pays retardataires, conduit en même temps à l'asservissement et au pillage systématique de ces pays par les monopoles étrangers. L'exportation des capitaux constitue une des bases du système de l'oppression impérialiste, dans lequel de riches pays-usuriers exploitent une grande partie du globe. Par suite de l'exportation des capitaux, le monde est partagé en une poignée d'Etats-usuriers et une immense majorité d'Etats-débiteurs. [...] Les défenseurs de la bourgeoisie présentent la domination impérialiste sur les colonies comme une « mission civilisatrice », ayant soi-disant pour objets d'amener les peuples retardataires sur la voie du progrès et d'un développement autonome. En réalité, l'impérialisme voue les pays coloniaux et dépendants au retard économique, et les centaines de millions d'habitants de ces pays à une oppression et à une servitude sans nom, à la privation de droits et à la misère, à la famine et à l'ignorance »

« Dieu et l'Etat », *Œuvres de Bakounine*, Editions Stock, Tome 1, p.310-314.

« L'homme isolé ne peut avoir conscience de sa liberté. Être libre, pour l'homme, signifie être reconnu et considéré et traité comme tel par un autre homme, par tous les hommes qui l'entourent. La liberté n'est donc point un fait d'isolement, mais de réflexion mutuelle, non d'exclusion, mais au contraire de liaison, la liberté de tout individu n'étant autre, chose que la réflexion de son humanité ou dans la conscience de tous les hommes libres, ses frères, ses égaux.

Je ne puis me dire et me sentir libre qu'en présence d'autres hommes. En présence d'un animal d'une espèce inférieure, je ne suis ni libre, ni homme, parce que cet animal est incapable de voir et par conséquent aussi de reconnaître mon humanité. Je ne suis humain et libre moi-même qu'autant que je reconnais la liberté et l'humanité de tous les hommes qui m'entourent. Ce n'est qu'en respectant leur caractère humain que je respecte le mien propre. Un anthropophage qui mange son prisonnier en le traitant en bête sauvage n'est pas un homme, mais une bête. Un maître d'esclaves n'est pas un homme, mais un maître. Ignorant l'humanité de ses esclaves, il ignore sa propre humanité. [...]

C'est le grand mérite du christianisme d'avoir proclamé l'humanité de tous les êtres humains, y compris les femmes, l'égalité de hommes devant Dieu. Mais comment l'a-t-il proclamée ? Dans le ciel, pour la vie à venir, non pour la vie présente et réelle, non sur la terre. D'ailleurs cette égalité à venir est encore un mensonge, car le nombre des élus est excessivement restreint, on le sait. Sur ce point-là, les théologiens des sectes chrétiennes les plus différentes sont unanimes. Donc la soi-disant égalité chrétienne aboutit au plus criant privilège, à celui de quelques milliers d'élus par la grâce divine sur des millions de damnés. D'ailleurs cette égalité de tous devant Dieu, alors même qu'elle devrait se réaliser pour chacun, ne serait encore que l'égalité nullité et l'esclavage égal de tous devant

un maître suprême. Le fondement du culte chrétien et la première condition de salut, n'est-ce pas la renonciation à la dignité humaine et le mépris de cette dignité en présence de la grandeur divine ? Un chrétien n'est donc pas un homme, en ce sens qu'il a pas la conscience de l'humanité et parce que, ne respectant pas la dignité humaine en lui-même, il ne peut la respecter en autrui. [...]

Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres. La liberté d'autrui, loin d'être une limite ou une négation de ma liberté, en est contraire la condition nécessaire et la confirmation. Je ne deviens vraiment libre que par la liberté d'autrui, de sorte que plus nombreux sont les hommes libres qui m'entourent, plus profonde et plus large est liberté, plus ma liberté devient étendue, profonde et large. C'est au contraire l'esclavage des hommes qui pose une barrière à ma liberté ou, ce qui revient au même, c'est leur bestialité qui est une négation de mon humanité parce que, encore une fois, je ne puis me dire libre vraiment que lorsque ma liberté ou, ce qui veut dire la même chose, lorsque ma dignité d'homme, mon droit humain, qui consiste à n'obéir à aucun autre homme et à ne déterminer mes actes que conformément à mes convictions propres, réfléchis par la conscience confirmés par l'assentiment de tous. Ma liberté personnelle, ainsi confirmée par la liberté générale, s'étend à l'infini.

On voit que la liberté, telle qu'elle est conçue par les matérialistes, est une chose très positive, très complexe et surtout éminemment sociale, parce qu'elle ne peut être réalisée que par la société et seulement dans la plus étroite égalité et solidarité de chacun avec tous. [...] Le premier élément de la liberté est éminemment positif et social : c'est le plein développement et la pleine jouissance de toutes les facultés et puissances humaines pour chacun par l'éducation, par l'instruction scientifique et par le bien-être matériel, toutes choses qui ne peuvent être données à chacun que par le travail collectif, matériel et intellectuel, musculaire et nerveux de la société tout entière.

Le second élément ou moment de la liberté est négatif. C'est celui de la "*révolte*" de l'individu humain contre toute autorité divine et humaine, collective et individuelle. »

Bakounine, « Réponse à Mazzini », I, I, p.269-272.

« Il y a une différence immense entre la "liberté sociale", large, humaine, bienfaisante et réelle pour tout le monde que réclame le prolétariat, et la "liberté politique", nécessairement privilégiée, exclusive et restreinte que réclame aujourd'hui vainement le radicalisme bourgeois. "Comment, restreinte et privilégiée !" s'écrient les vertueux républicains radicaux indignés. "Ne demandons-nous pas l'égalité des droits civils, juridiques et politiques pour tout le monde et une constitution populaire fondée sur le suffrage universel, avec un Assemblé nationale composée de représentants du peuple et dont les décisions seront même soumises au besoin à la votation directe du peuple ?". Taisez-vous tartufes ; car vous savez fort bien qu'avec tout cela vous resterez les maîtres et le peuple, l'esclave !

Vous accordez bien au peuple "*l'égalité des droits*" mais vous gardez bien de lui concéder "*l'égalité des moyens de les exercer*" ; car tous mes droits, si je n'ai pas moyen de les exercer, sont pure fiction, pur mensonge. Ces moyens sont l'hygiène la plus rationnelle et plus tard l'éducation la plus humaine possible, afin que toutes les facultés, tant musculaires que nerveuses, bien nourries et bien dirigées puissent se développer dans toute leur plénitude et dans toute leur liberté ; c'est ensuite l'instruction à tous les degrés, et "*sans autre limite ni spécialisation pour chacun que celles qui sont déterminées par la nature même des facultés personnelles de chacun*". C'est, à l'âge viril, alors que l'homme émancipé de toute autorité tutélaire devient responsable de lui-même [...] la possibilité "*économiquement et socialement égale pour chacun*" de gagner sa vie dans toutes les branches de l'industrie et des arts, ne se laissant déterminer dans le choix de sa spécialité que par la nature même de ses propres tendances, de ses forces et de ses capacités. Ce travail sera nécessairement collectif, associé, par cette simple raison que le travail collectif seul produit les richesses et par cette autre raison aussi impérative que la première que dans une société organisée sur les bases d'une égalité réelle, conforme à la justice, les associations seules seront propriétaires des capitaux et des terres, de tous les instruments de travail en général, sans lesquels aucun travail productif n'est possible. Du reste personne ne pourra être forcé au travail ; ce serait contraire au principe de la liberté, base et condition suprême de la dignité humaine. Mais comme il deviendra impossible de vivre en exploitant le travail d'autrui, quiconque ne voudra pas travailler aura la liberté de mourir de faim, à moins que la société ne le nourrisse par charité, ce qui constituera pour le fainéant une position tellement humiliante et insupportable que cette charité sera peut-être le meilleur remède contre la fainéantise de chacun. Les vieillards, les invalides, les malades auront seuls le droit à la possibilité de jouir de toute chose et de vivre, soit en travaillant moins, soit en ne travaillant plus du tout, sans devenir pour cela des objets de mépris. Dans une société constituée, ou plutôt transformée solidairement, "*librement*" selon l'égalité et la justice, le travail deviendra la religion et l'honneur de tout le monde. Et il n'y aura plus besoin de lois répressives, criminelles et pénales pour corriger les individus : l'opinion publique s'en chargera.

D'ailleurs le nombre des individus de mauvaise volonté et surtout de mauvaises habitudes diminuera graduellement, d'abord sous l'influence d'une éducation et d'une instruction délivrées de la corruption systématique répandue aujourd'hui par le principe divin et fondées uniquement sur le travail, sur la raison, sur la justice, sur l'égalité et sur le respect humain. Quant à la fraternité, cette noble et sainte passion qui fait que l'individu humain ne se sent vraiment libre, grand, puissant et heureux que dans la liberté, la dignité, l'humanité et le bonheur de ceux qui l'entourent - expression dernière et sublime de la solidarité qui n'est pas un dogme révélé d'en haut, mais bien une loi fondamentale naturelle et inhérente à la société humaine -, cette passion ne s'enseigne théoriquement pas. Elle ne peut être réveillée et développée chez les enfants que par l'exemple, la vie, les actes de leurs tuteurs et de leurs maîtres. [...] Donnez aux hommes cette double éducation de l'école et de la vie ; fondée sur le travail, sur l'égalité, sur la justice et sur le respect humain et dirigée uniquement par la science - la seule autorité devant laquelle nous puissions nous incliner sans rougir -, non par les hommes de science, mais par l'autorité impersonnelle de la science seulement, faites que l'opinion publique, le plus grand pouvoir au monde et l'expression même de la solidarité humaine, faites qu'elle soit pénétrée de tous ces principes et vous verrez alors tous les crimes qui affligent l'humanité disparaître rapidement ; bien plus, on verra disparaître les énormes différences naturelles physiques, intellectuelles et morales qui parent les hommes aujourd'hui.

A] Constant

Constant, *Commentaires sur un ouvrage de Filangieri*.

« Etendre sur tous les objets la compétence de la loi, c'est organiser la tyrannie (...). Si c'est la législation qui fixe les droits de chaque individu, les individus n'ont plus que les droits que la législation veut bien leur laisser (...). Il y a une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante – et qui est de droit hors de toute compétence sociale ou législative (...). Au point où commence l'indépendance de l'existence individuelle s'arrête l'autorité de la législation ; et si la législation franchit cette ligne, elle est usurpatrice. Dans la partie de l'existence humaine qui doit rester indépendante de la législation résident les droits individuels, droits auxquels la législation ne doit jamais toucher, droits sur lesquels la société n'a pas de juridiction, droits qu'elle ne peut envahir sans se rendre coupable de tyrannie »

« L'idée générale, inspirée de Turgot, est qu'« il suffit de laisser chaque individu parfaitement libre, dans l'usage de ses capitaux et de son travail. Il distinguera mieux qu'aucun gouvernement le meilleur emploi qu'il peut en faire » (*Principes*).

Apologie de l'intérêt particulier ;

« Laissez-faire est tout ce qu'il faut pour porter le commerce au plus haut point de prospérité ; laisser écrire est tout ce qu'il faut pour que l'esprit humain parvienne au plus haut degré d'activité, de pénétration et de justesse »

« Il est fort inutile que l'autorité se mêle d'encourager ce qui est nécessaire. Il lui suffit de ne pas l'entraver...Lorsqu'il n'y a pas, de la part du Gouvernement, d'action vicieuse, les productions sont toujours dans une proportion parfaite avec les demandes (...). Les richesses se distribuent et se répartissent d'elles-mêmes dans un parfait équilibre quand la division des propriétés n'est pas gênée et que l'exercice de l'industrie ne connaît pas d'entraves (...). Le législateur n'a pas le privilège de distinguer mieux que les individus soumis à son pouvoir ce qui est nuisible et ce qui est avantageux (...). Toutes les fois qu'il n'y a pas nécessité absolue, que la législation peut ne pas intervenir sans que la société soit bouleversée...il faut que la loi s'abstienne, *laisse faire* et de taise »

Sur la libre concurrence :

« Il existe une cause éternelle d'équilibre entre le prix et la valeur du travail, une cause qui agit sans contrainte, de manière à ce que tous les calculs soient raisonnables et les intérêts contents. Cette cause est la concurrence. Mais on la repousse. On met obstacle à la concurrence par des règlements injustes et l'on veut ensuite rétablir l'équilibre par d'autres règlements non moins injustes, qu'il faut maintenir par les châtimens et la rigueur (...). La concurrence pare à tout, parce que l'intérêt personnel ne peut arrêter la concurrence, quand l'autorité la permet ». » (*principes*) ;

« Il y aura de plus, relativement à l'industrie, liberté, concurrence, absence de toute intervention de l'autorité, soit pour préserver les individus de leurs propres erreurs (c'est à leur expérience de les éclairer), soit pour assurer au public de meilleurs objets de consommation (c'est à son expérience de guider ses choix), et tout monopole, tout privilège, toute corporation protégée au détriment de l'activité et des entreprises individuelles disparaîtra sans retour ». ; *Mélanges*

Eloge de l'éthique de la responsabilité individuelle. Le gouvernement ne doit pas affaiblir : « le sentiment qui donne le plus d'énergie et de moralité à l'homme : celui de se devoir tout à lui-même et de n'espérer qu'en ses propres forces ».

B] Tocqueville

Discours contre le droit au travail :

« La démocratie étend la sphère de l'indépendance individuelle, le socialisme la resserre. La démocratie donne toute sa valeur à chaque homme, le socialisme fait de chaque homme un agent, un instrument, un chiffre (...). La démocratie veut l'égalité dans la liberté et le socialisme veut l'égalité dans la gêne et la servitude.

C]Stuart Mill, *On Liberty*. Mill, *On Liberty*, paru en 1859 et traduit dès 1860 en France.

"Le sujet de cet essai n'est pas ce qu'on appelle le libre arbitre - doctrine opposée à tort à la prétendue nécessité philosophique - mais la liberté sociale ou civile : la nature et les limites du pouvoir que la société peut légitimement exercer sur l'individu".

Question centrale : celle de la lutte entre liberté et autorité ; Relation entre autonomie individuelle et organisation de la société.

p.67 : "Il existe une limite à l'ingérence légitime de l'opinion collective dans l'indépendance individuelle", l'indéfinition demeurant quant à la définition de cette ligne de partage. D'où le fait que le lien social ne peut être réfléchi que sous forme de problème : celui du "juste milieu entre indépendance individuelle et contrôle sociale".

Principe de non-nuisance, « Harm Principle » : p.74-75 (édition de Gallimard, Folio-Essais) :

L'objet de cet essai est de poser un principe très simple, fondé à régler absolument les rapports de la société et de l'individu dans tout ce qui est contrainte ou contrôle, que les moyens utilisés soient la force physique par le biais de sanctions pénales ou la contrainte morale exercée par l'opinion publique. Ce principe veut que les hommes ne soient autorisés, individuellement ou collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection. La seule raison légitime que puisse avoir une société pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres. Contraindre quiconque pour son propre bien, physique ou moral, ne constitue pas une justification suffisante. [...] Le seul aspect de la conduite d'un individu qui soit du ressort de la société est celui qui concerne les autres. Mais pour ce qui ne concerne que lui, son indépendance, est, de droit, absolue ».

bouleverser l'ordre des supériorités naturelles. « La tendance des sociétés modernes, explique-t-il au contraire, est de repousser toute *inégalité factice* et de laisser libre cours aux inégalités naturelles¹. » Il oppose ainsi « l'aristocratie mobile et l'égalité »² aux « aristocraties exclusives et privilégiées »³. C'est la classification légale et fixe de la société qu'il repousse, et non la prééminence de supériorités naturelles et réelles. L'influence du Sieyès de *l'Essai sur les privilèges* est ici très nette. Celui-ci écrivait en effet par exemple : « Nous ne confondons point avec la supériorité absurde et chimérique qui est l'ouvrage des privilèges, cette supériorité légale qui suppose seulement des gouvernants et des gouvernés. Celle-ci est réelle; elle est nécessaire. Elle n'enorgueillit pas les uns, elle n'humilie pas les autres. C'est une supériorité de fonctions et non de personnes⁴. » Mais Guizot va plus loin que Sieyès en donnant un fondement personnel à cette supériorité légale. Celui-ci se contente en effet, comme nous l'avons déjà indiqué, de reprendre la question de l'inégalité naturelle à l'intérieur d'une problématique de la division du travail et de la distinction assez strictement fonctionnelle entre gouvernés et gouvernants. Dans la perspective de Guizot, l'organisation aristocratique de la société et le principe de l'égalité se complètent et ne s'excluent pas. L'égalité implique en effet avant tout la mobilité. Ce n'est que dans un contexte où il y a circulation des avantages sociaux et concurrence des forces individuelles que les supériorités peuvent véritablement se révéler. C'est pourquoi, « aucun artifice ne doit gêner, dans l'ordre social, le mouvement d'ascension ou de décadence des individus. Les supériorités naturelles, les prééminences sociales ne doivent recevoir de lui aucun appui factice »⁵. Ce qui continue à se parer en France du nom d'aristocratie n'est donc en fait qu'une *caste* (le terme est alors sous toutes les plumes⁶) que la noblesse impériale a simplement voulu singer.

Au système fermé de l'aristocratie-caste, les doctrinaires

1. *Du gouvernement...* (1820), p. 106.

2. *Ibid.*

3. *Des moyens de gouvernement...* (1821), p. 159 (voir globalement sur ce thème les pages 150-167).

4. Sieyès, *Essai sur les privilèges*, s.l., 1788, p. 21.

5. *Des moyens de gouvernement et d'opposition...*, p. 157.

6. B. Constant parle ainsi de l'aristocratie comme d'une caste. Dans ses *Essais sur l'histoire de France*, Guizot définit la société de castes comme une société « divisée en classes distinctes et immobiles » (p. 35).

opposent le système ouvert de la « véritable et naturelle aristocratie de l'ordre nouveau »¹. Cette nouvelle aristocratie, appelée par le bouleversement révolutionnaire de l'ordre social, est certes encore en gestation, et les doctrinaires s'en veulent les accoucheurs. Il leur faut pour cela tenter d'opérer un formidable bouleversement de toutes les consciences qui continuât d'assimiler l'idée même d'aristocratie au passé. La critique historique et théorique de l'aristocratie fermée joue donc un rôle clef dans leur propos². On comprend dans cette perspective qu'ils n'aient pas manqué de reprendre le parallèle, classique depuis la publication de *La Constitution de l'Angleterre* par Lolme en 1771, entre la noblesse française et la noblesse anglaise. « En Angleterre, dit Guizot en résumant sa pensée, l'aristocratie gouverne et la démocratie domine³. » C'est l'ouverture de l'aristocratie anglaise et la mobilité de ses frontières qui explique pour Guizot qu'il n'y ait pas eu outre-Manche de polarisation de la société contre la noblesse comme en France. Lors du grand débat de 1831 sur l'hérédité de la pairie, Guizot se plut à montrer, statistiques à l'appui, cette ouverture. Contre ceux qui estimaient que les pairs anglais appartenaient presque tous à des races qui remontaient à la conquête normande, il avance les chiffres : 15 % seulement remontent au xviii^e siècle et les deux tiers n'ont pas quatre-vingts ans d'existence⁴.

Le but des doctrinaires a ainsi été de penser de nouveaux rapports entre l'égalité et l'inégalité, pour saisir la seconde à l'intérieur même de la première. Ils voient s'esquisser dans le principe des supériorités la possibilité d'une alliance de type nouveau entre la liberté et l'égalité. Il s'agit, en fait, d'inverser la représentation ancienne des rapports entre les individus et les situations. « La société, écrit Guizot, ne comprend que deux éléments, des individus et des situations; les situations sont des faits, les individus réels possèdent des droits. Le vice des législations anciennes a été de ne considérer les individus que par les situations, et de sacrifier ainsi les

1. *Des moyens de gouvernement et d'opposition...*, p. 161.

2. Cette distinction noblesse/aristocratie est, on le sait, également fondamentale chez Tocqueville.

3. *Mémoires* t. V, p. 8.

4. Discours cité du 5 octobre 1831, p. 318. Sur ce thème voir aussi l'article « aristocratie » du *Dictionnaire général de la politique* de Maurice Block.

droits aux faits. Le principe des législations modernes sera de reconnaître les droits là où ils existent réellement, c'est-à-dire dans les individus, et de rendre les faits, c'est-à-dire les situations sociales, au cours naturel des choses¹. » La nouvelle aristocratie pourra, dans ces conditions, ne pas se figer et se refermer sur elle-même.

Cette nouvelle aristocratie se distinguera aussi de la vieille noblesse par son caractère égalitaire. « Toute aristocratie véritable, dit Guizot, est une association d'égaux². » Montesquieu ou Boulainvilliers le disaient déjà. Mais le second présument cette égalité réalisée et le premier se contentait de la souhaiter. Dans ses *Essais sur l'histoire de France*³, Guizot estime qu'elle n'a jamais existé, l'aristocratie féodale n'étant qu'une hiérarchie de supérieurs et d'inférieurs. D'où l'incapacité de celle-ci à former une véritable classe politique et à donner naissance à des institutions publiques durables. Il y avait alors, écrit-il, « des aristocrates au-dessus du peuple mais point d'aristocratie dans l'État ». Pour les doctrinaires, il ne saurait y avoir de hiérarchie des capacités. L'idée de capacité ne fait que fixer un *seuil global de distinction* entre droits sociaux et droits politiques. C'est pourquoi Guizot, Barante ou Royer-Collard ont toujours combattu ceux qui, comme le comte de Serre, voulaient classer les électeurs selon les fortunes et les positions sociales (d'où l'opposition absolue de tous les libéraux au principe du double vote instauré par la loi électorale de 1822). Tous les électeurs doivent être égaux entre eux pour Guizot.

La véritable aristocratie que les doctrinaires cherchent à faire émerger devra également être indépendante. « Pour mériter son nom, il faut à l'aristocratie, écrit Guizot, une force qui lui appartienne en propre, qu'elle n'emprunte de personne, que personne ne lui puisse ravir, ou une force avouée, acceptée, proclamée par les hommes sur qui elle s'exerce. Il lui faut l'indépendance ou la popularité⁴. » La noblesse d'Ancien Régime n'avait ni l'une ni l'autre. Elle était totalement dépendante de la monarchie⁵. Ni libre ni indé-

1. *APPL*, t. III, juin 1818, p. 406.

2. *Essais sur l'histoire de France*, p. 246.

3. Cf. 5^e Essai « Du caractère politique du régime féodal », pp. 234-246.

4. *Qualification en France*, t. I, p. 60.

5. Cf. le thème classique de la corruption de l'aristocratie par la monarchie.

pendante, elle ne participait pas véritablement au pouvoir. Elle était donc condamnée à n'être qu'une corporation d'intérêts privés, coupée du reste de la société. Elle n'a jamais été capable, dit Guizot, de s'élever à l'idée d'une loi générale, d'une mission publique. « Cela a été pendant des siècles un grand tort de la noblesse française, écrit-il, et un grand mal pour la France, qu'elle n'ait pas su prendre dans le pays, au profit de son gouvernement et de ses libertés, le rôle politique auquel elle était appelée : elle n'a su vivre que dans l'isolement de ses terres ou dans les complaisances de la cour¹. » L'intelligence de la vie politique et de son rôle politique lui a ainsi toujours manqué. À l'inverse, les capacités et les classes moyennes, la véritable aristocratie, existent indépendamment du pouvoir, elles se sont faites elles-mêmes et savent élever leur point de vue à celui d'une intelligence sociale globale.

La nouvelle aristocratie sera enfin composée de supériorités reconnues et librement acceptées par tous. Il s'agira, note Barante, d'une « élite de citoyens éclairés et indépendants », formée avec le consentement implicite ou explicite de la nation. C'est un des leitmotivs de son ouvrage *Des communes et de l'aristocratie*². Cette reconnaissance est naturellement liée à la mobilité sociale : ce n'est que lorsque chacun sait qu'il ne dépend que de ses talents propres d'appartenir à cette élite que celle-ci est véritablement respectée. L'égalité des chances est, en d'autres termes, la condition de l'intériorisation par tous de la légitimité des supériorités. Mais cette reconnaissance est aussi liée au fondement dans la Raison de ces supériorités : c'est parce que celle-ci est au moins partiellement présente en chacun que tous savent la reconnaître là où elle se manifeste avec le plus d'éclat. « Inégalement réparties entre les hommes, les facultés intellectuelles et morales ne sont point, pour quelques-uns, un privilège, écrit ainsi Guizot. Nul ne possède toute la raison et tous y ont part³. » Les supériorités engendrent ainsi une « autorité non contestée », une « confiance nouvelle », pour reprendre ici les expressions d'Auguste Comte et de Saint-Simon dont la pensée est sur ce point identique à celle des doctrinaires. Supériorité, égalité,

1. Discours à la Chambre des députés du 28 mai 1846, *Histoire parlementaire*, t. V, p. 212.

2. Cf. en particulier les chapitres IV, « Des tentatives faites pour constituer une aristocratie en France » et VIII, « D'une aristocratie selon la Charte ».

3. Manuscrit *Philosophie politique*, chap. XVIII, cité.

indépendance, reconnaissance : l'aristocratie de type nouveau que les doctrinaires appellent de leurs vœux peut ainsi être comprise comme réalisant l'histoire de la civilisation en France. C'est vers elle que converge l'accomplissement de la société moderne comme synthèse de l'aristocratie et de la démocratie, résolution parfaite de toutes les contradictions et tous les déchirements dont fut tissée l'histoire de France. En elle s'opère la fusion de la raison et de la justice dans un accord définitif des institutions avec l'ambivalence de la nature de l'homme, structuré par la dialectique primitive de l'égalisation et de la différenciation. Elle dépasse l'autonomie de la liberté-autonomie et de la liberté-nécessité. C'est une aristocratie « qui se recrute constamment dans la démocratie »¹. Elle permet seule de produire un ordre stable et régulier et de conjurer la peur du nombre qui n'est en dernier ressort pour Guizot que l'extension à toute la société du faux principe aristocratique fermé². Le gouvernement représentatif, dans ces conditions, n'est qu'un moyen de détection : « Il a pour objet de faire sortir du sein de la société l'aristocratie véritable et légitime par qui elle a droit d'être gouvernée et qui a droit de la gouverner »³.

On voit bien tout ce que les doctrinaires doivent là au mouvement nobiliaire réformiste du XVIII^e siècle⁴. Voyer d'Argenson prônait par exemple déjà la supériorité du mérite

1. Discours cité du 5 octobre 1831, p. 317.
2. Parlant du gouvernement aristocratique dans lequel la souveraineté de droit est accordée en vertu du seul droit de naissance, Guizot écrit habilement : « Ce principe n'est autre que la souveraineté du peuple concentrée dans un petit nombre d'individus, dans une minorité. Dans l'un et l'autre cas, le droit à la souveraineté dérive, non de la supériorité intellectuelle et morale prouvée de telle ou telle manière, mais du seul fait de la naissance, sans condition » (*Origines du gouvernement représentatif*, t. I, p. 101).
3. *Ibid.*, p. 100.
4. L'idée d'une aristocratie définie comme « classe de service » est ainsi sous-jacente à la réflexion de Guizot. Mais il insiste plus qu'on ne le faisait au XVIII^e siècle sur la dimension de « classe politique » de cette aristocratie de service.

Sur ce problème du réformisme nobiliaire, voir Denis RICHET, « Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution française : élites et despotisme », *Annales E.S.C.*, vol. XXIV, 1969, pp. 1-28, et surtout David BLEN, « The Army in the French Enlightenment : Reform, Reaction and Revolution » (*Past and Present*, nov. 1979), qui traite le sujet plus largement que ce qu'indique le titre de l'article. Les thèses de L. РОТНИКУС, *Opposition to Louis XIV, Origins of the French Enlightenment* (Princeton U.P., 1965) sont également éclairantes dans cette perspective.

sur l'hérédité, souhaitant que « chacun fût fils de ses œuvres et de ses mérites ». Il est vrai qu'il représentait avant 1789 la pointe extrême de ce réformisme. Mais il est également notable qu'il existait au XVIII^e siècle un mouvement de revendication pour plus d'égalité au sein de la noblesse. De nombreux cahiers de doléances de la noblesse, près de la moitié, remarque Chaussinand-Nogaret¹, demanderont l'abolition de la noblesse vénale, souhaitant que les titres de noblesse ne soient conférés qu'à titre de récompense ou de services rendus. Si l'on peut discuter les conclusions de Chaussinand-Nogaret qui estime que la noblesse évoluait à la fin du XVIII^e siècle vers un modèle égalitaire à sélection méritocratique, souhaitant se convertir en une classe pilote rassemblant tous les mérites de la nation, il n'en reste pas moins certain que ce courant existait réellement. La Révolution a scindé en deux la noblesse dans tous les cas et il est indéniable que c'est dans les milieux libéraux et doctrinaires que ces thèmes resurgissent sous la Restauration, s'amalgamant avec la problématique démocratique et se radicalisant.

Cette conception élitiste et méritocratique n'est pas sans lien également avec l'esprit franc-maçon². Mais c'est surtout à la fin du XVIII^e siècle que celui-ci semble avoir directement joué un rôle en apprenant à des gentilshommes, des savants et des négociants à se reconnaître comme égaux. Si la plupart des idéologues — Garat, Volney, Condorcet, Sieyès³ — furent maçons, aucun doctrinaire ne semble l'avoir été⁴ durablement.

1. Cf. G. CHAUSSINAND-NOGARET, *La Noblesse au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1976.
2. Cf. Gaston MARTIN, *La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution*, Paris, 1926, et D. MORNET, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, 1933. Guizot avait lu le livre de Mounier (cité dans le chapitre II) destiné à réfuter les thèses de Barruel; Mounier développe (pp. 158-159) la conception de l'égalité chez les francs-maçons qui ne « condamne pas les richesses et les dignités ». Se reporter également à Ran HALÉVY, *Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime, aux origines de la stabilité démocratique*, Cahiers des Annales, Paris, Armand Colin, 1984.
3. Cf. la liste donnée dans le Larousse du XIX^e siècle.
4. On ne doit pourtant pas passer sous silence l'appartenance de Guizot en 1806 à la loge écossaise « le Phénix », comme Henry Dubief l'a formellement établi en retrouvant le registre des adhérents à cette loge signé par Guizot. Cf. « Le jeune Guizot et la franc-maçonnerie », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. IX, avril-juin 1962. Guizot avait été introduit dans cette loge par ses jeunes amis genevois (notamment Peschier). Il ne

ment (à l'exception de Maine de Biran, proche d'eux). Mais les doctrinaires furent par contre actifs dans plusieurs sociétés, et notamment dans la *Société de la morale chrétienne*, qui opérait un rassemblement élitiste encore plus marqué. On ne peut passer sous silence non plus le rôle joué dans les années 1820 par l'adhésion à la Charbonnerie de toute la jeune élite libérale. Dubois, Cousin, Jouffroy, Augustin Thierry participèrent à ce mouvement auquel Guizot avait même été invité à se joindre¹. C'est dans ces cercles que s'exprimèrent aussi pratiquement le sentiment méritocratique et qu'une nouvelle élite prend conscience d'elle-même.

Il n'y a en revanche aucune nostalgie aristocratique chez les doctrinaires. Ils ne croient pas, comme Tocqueville, à une « ancienne aristocratie » qui aurait été corrompue dès la Renaissance par le système monarchique qui l'aurait privée de toute participation effective au pouvoir. Pour Guizot, il n'y eut aucune noblesse véritable du v^e au x^e siècle. Contredisant Boulainvilliers, il montre dans ses *Essais sur l'histoire de France*² que les barbares libres, les Francs, furent très tôt une noblesse en dissolution et que ce furent au contraire les leudes qui constituèrent le premier embryon de noblesse moderne³. Il intègre aussi logiquement cette défaillance historique avec la montée bloquée du Tiers état dans une vision simplificatrice mais unifiée de l'incomplétude du fait aristocratique dans l'histoire de la société et des institutions françaises. Toute l'histoire de la civilisation de Guizot peut être lue comme une ample fresque décrivant les mouvements croisés d'ascension et de déclin des différentes catégories d'élites : évêques et société ecclésiastique du v^e siècle prenant la place des grands seigneurs de la société romaine, maires du palais succédant aux Mérovingiens, luttes de la noblesse féodale et des communes, montée des auxiliaires du pouvoir monarchique,

fit jamais mention de cette appartenance passagère dans ses *Mémoires* ou sa correspondance. C'est dans les cercles liés à Sturd et Stapfer qu'il trouvera en fait le compagnonnage intellectuel qu'il avait pensé trouver à dix-neuf ans dans la maçonnerie. On peut aussi voir dans cet épisode une manifestation du spiritualisme relativement indéterminé de Guizot qui avait marqué les premières années de sa vie d'adulte.

1. Cf. ce qu'il en dit dans ses *Mémoires*, t. I, pp. 309-312.

2. Cf. le paragraphe « Origine de la noblesse » de son 4^e Essai sur l'histoire de France, pp. 145-148.

3. Point de polémique historique naturellement décisif sur les rapports aristocrate-monarchie.

succession des philosophes aux gens d'Église, etc. Pareto ne s'y est pas trompé en faisant de lui le précurseur de la théorie de la circulation des élites¹. Guizot a même fort bien analysé les conditions dans lesquelles cette rivalité entre élites concurrentes se reproduisait à chaque période de l'histoire en politique intellectuelle à l'intérieur d'une représentation dominante donnée du monde². Si l'histoire passée constitue bien pour lui une sorte de cimetière d'aristocraties, la nouvelle aristocratie clôt à ses yeux ce mouvement : elle représente en effet une élite absolue, elle incarne l'idée d'élite pourrait-on dire. Elle n'est pas seulement forme passagère et naturellement périssable du pouvoir social, parce qu'elle réalise pleinement l'esprit vrai du principe d'aristocratie. La pensée de Guizot a certes évolué sur ce point. Les textes des années 1816-1821 continuent bien en effet à s'inscrire dans une vision successorale des élites, les classes moyennes triomphant de l'ancienne noblesse. Il a dépassé ensuite ce point de vue, comme il l'explique dans ses *Mémoires*³. Dans la préface à la sixième édition (1856) de son *Histoire de la civilisation en France*, il appréhende par exemple la régulation de ce « mouvement intérieur d'ascension et de conquête dans toute société qui vit et qui grandit » sur le mode d'une nécessaire fusion des anciennes et des nouvelles élites.

Il n'a jamais imaginé, en tout cas, que les classes moyennes puissent se contenter de prendre simplement la place de l'ancienne aristocratie. C'était même là le fond de sa critique des positions de Montlosier. Recensant un ouvrage de ce dernier, *De la monarchie française depuis la deuxième Restauration jusqu'à la fin de la session de 1816*, il écrit ainsi : « Si la Révolution n'avait fait que substituer à l'aristocratie usée une aristocratie nouvelle, plus nombreuse, plus étendue, autrement animée, mais qui se bornerait à prendre la place de la précédente, pour

1. Il écrit dans *Les Systèmes socialistes* qu'« il n'avait qu'à généraliser ses conceptions et il serait arrivé à la théorie des élites » (3^e éd., Genève, Droz, 1965, t. I, p. 53).

2. « Parcourez l'histoire du v^e au xv^e siècle : c'est la théologie qui possède et dirige l'esprit humain ; toutes les opinions sont empreintes de théologie ; les questions philosophiques, politiques, historiques, sont toujours considérées sous un point de vue théologique. L'Église est tellement souveraine dans l'ordre intellectuel que même les sciences mathématiques et physiques sont tenues de se soumettre à ses doctrines » (*Civilisation en Europe*, pp. 171-172).

3. T. I, pp. 294-296.

jouer le même rôle à l'égard des sociétés inférieures, si elle avait mis tout simplement, selon l'expression de M^{me} de Staël, *les privilèges par les événements à la place des privilèges par la naissance*, M. de Montlosier n'eût probablement pas fait son livre; car c'est précisément là, si je ne me trompe, ce qu'il conseille et désire¹. » Il ne s'agit pas pour Guizot de faire de l'ancien avec le neuf. La Révolution met au contraire fin pour lui à ce « spectacle de la lutte constante des sociétés inférieures contre les sociétés supérieures » : elle résout ce problème en rendant possible, grâce au principe de l'égalité civile, la formation d'une véritable aristocratie, pleinement reconnue, acceptée, et même désirée par tous puisqu'elle est l'expression d'une supériorité manifeste.

Nous ne sommes pas loin, ici, de l'idée de pouvoir spirituel chez Auguste Comte, en tant qu'il représente une « autorité non contestée ». Auguste Comte se sentira d'ailleurs souvent proche des doctrinaires, bien qu'ils n'évoluassent pas tout à fait sur la même planète². Le thème des capacités leur est par exemple commun et le fond de la doctrine de Comte n'est pas, à cet égard, libéral non plus. Si l'idée de pouvoir spirituel prend source dans les mêmes préoccupations que la théorie de la souveraineté de la raison, on ne retrouve pourtant pas chez Auguste Comte l'équivalent de ce que les doctrinaires appellent la « véritable aristocratie des temps nouveaux ». Le pouvoir spirituel est certes lié à la raison et il fonde lui aussi son exercice sur les mécanismes de la reconnaissance. Mais Comte continue à s'inscrire dans la perspective saint-simonienne d'un déperissement du politique, l'administration des choses devant se substituer progressivement pour lui au gouvernement des hommes. Le « moment réactionnaire » de sa pensée, surtout, est plus affirmé que chez les doctrinaires et il explique clairement dans ses *Considérations sur le pouvoir spirituel* de 1826 sa dette à l'égard de Joseph de Maistre et de ce qu'il appelle l'école rétrograde. Son modèle reste en bonne part le clergé du x^r au xiii^e siècle qu'il rêve de reconstituer sous une forme positive. Rémusat critiquera ainsi vivement « les doctrines de M. Auguste Comte qui placent

l'émancipation du genre humain dans la substitution de l'école polytechnique au clergé et à l'aristocratie du Moyen Âge »¹. La perspective doctrinaire est au contraire de penser une élite *politique*, non spécialisée et totalement laïcisée. C'est pourquoi ils renverront naturellement dos à dos le théocratisme et l'industrialisme, marqués à leurs yeux par une « tendance commune vers une sorte de papisme, industriel ou ultramontain »². Critiquant la notion de conseil des sages de Saint-Simon, Damiron écrit : « Ce n'est pas seulement une académie, une simple réunion d'hommes instruits, dont nous pourrions, à notre gré, admettre ou rejeter l'opinion; c'est un corps politique, c'est une vraie souveraineté : souveraineté d'autant plus redoutable que ses droits s'étendraient sur les consciences, et que maîtresse des croyances, elle le serait des volontés et des bras »³. Ce n'est pourtant pas l'intuition profonde de la doctrine de Saint-Simon et d'Auguste Comte que les doctrinaires rejettent. On a en effet souvent l'impression que ce sont ses aspects utopiques, non opératoires, parfois délirants, qui leur font croire qu'un abîme les sépare de celle-ci, alors même qu'ils s'inscrivent dans une perspective globalement proche. C'est le positivisme de Littré, censé être débarrassé de toutes les scories du maître, qu'il faudrait comparer avec la pensée doctrinaire pour mesurer vraiment leur parenté en ce qui concerne la question des élites⁴. Le thème de la nouvelle aristocratie sera au cœur de bien des polémiques sous la monarchie de Juillet. Beaucoup n'y verront naturellement qu'une « aristocratie de comptoir », pour reprendre l'expression d'un de leurs défenseurs, Armand Carrel⁵. Mais Étienne Arago remportera un succès significatif avec sa pièce *Les Aristocrates* donnée en 1847 au Théâtre-Français, dans laquelle il mettrait en scène quatre aristocrates représentant l'Ancien Régime, l'Empire, l'Argent et le talent⁶. La bourgeoisie y applaudira la rencontre du mérite et de la richesse.

La véritable aristocratie était bien pour Guizot la réalisation

1. « De l'histoire du gouvernement représentatif », repris in *Politique libérale*, Paris, 1860, p. 345.

2. Article de Damiron dans *Le Globe* du 6 mai 1826, t. III, p. 306.

3. *Ibid.*

4. Cf. également sur ce point les positions de RENAN dans *L'Avenir de la science et La Réforme intellectuelle et morale*.

5. Article de 1831 sous forme de lettre à Casimir Perier, cité par THURBAU-DANGLIN, *Le Parti libéral sous la Restauration*, Paris, 1898, p. 131.

6. E. ARAGO, *Les Aristocrates* (pièce de cinq actes en vers), Paris, 1847.

1. *APPL*, t. III, n° 12, juin 1818, p. 404. Pour ces gens-là, dira BAKANINE, « la Restauration c'était l'Ancien Régime devenu raisonnable » (*Souvenirs*, t. II, p. 40).

2. On trouve à ce sujet plusieurs anecdotes amusantes dans les *Mémoires* de Guizot.