

L'épopée prosaïque de Joseph de Maistre

Étienne Beaulieu
Cécep de Drummondville

Le contre-révolutionnaire Joseph de Maistre n'a pas écrit de récit, encore moins d'épopée. Cet ardent défenseur du pape, du trône et de l'autel, qui a d'abord été franc-maçon¹, a néanmoins

¹ Cependant, la franc-maçonnerie à laquelle Maistre a participé, de près ou de loin, a donné au jeune Maistre un cadre intellectuel beaucoup plus paradoxal qu'on serait porté à le croire, comme le souligne Jean-Yves Pranchère : « L'initiation maçonnique, en découvrant à Maistre les courants souterrains de l'âge des Lumières d'où le romantisme allait jaillir, lui a permis d'élaborer les principaux cadres intellectuels de sa propre réflexion métaphysique. Ce n'est pas dans l'étude des théologiens catholiques mais dans l'étude de théosophes à l'orthodoxie ambiguë, de Jacob Boehme à Saint-Martin en passant par Martinès de Pasqually, que Maistre a appris la doctrine chrétienne et approfondi son propre catholicisme. Son appartenance maçonnique signifie

laissé épars une théorie de l'histoire et du politique tenant de l'épique en ce que peut s'y lire la schème narratif général du retour (du roi ou de l'âme vers Dieu²), dont le modèle lointain et diffus demeure *L'Odyssée*. La trame narrative épique sert ainsi d'interprétant à une séquence historique maximale conduisant à une théodicée pour époque prosaïque. Dans la lignée providentialiste du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (cf. Latreille, 1904, et Arnould, 1917), Maistre croit que l'histoire humaine, comme l'épopée, n'est qu'un perpétuel récit de guerre dont les faits et les événements sont guidés par la main invisible de la Providence : « L'histoire prouve malheureusement que la guerre est l'état habituel du genre humain dans un certain sens, c'est-à-dire que le sang humain doit couler sans interruption sur le globe, ici ou là; et que la paix, pour chaque nation, n'est qu'un répit » (de Maistre, 2006, p. 42). L'homme, à ce titre, ne se distingue pas de l'animal :

Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort. (de Maistre, 2007, p. 661)

ainsi les conditions paradoxales de la formation de sa pensée : celles d'un conformisme non-conformiste ou d'une orthodoxie hétérodoxe, participant du courant des Lumières en même temps que du contre-courant de leur négation. » (p. 44)

² Pour Maistre, « l'histoire entière est un retour vers Dieu », comme le souligne Marc Froidefont en spécifiant bien qu'il s'agit là de « l'influence d'Origène [...] dans l'œuvre de Joseph de Maistre [qui] se fait sentir tant dans le cadre général de sa pensée que dans la manière d'aborder certaines difficultés » (2010, p. 14-15).

Au contraire d'une exception, la guerre est plutôt la norme. Mieux, « la guerre est divine en elle-même, puisque c'est une loi du monde » (p. 661). Au sein de cette clameur guerrière généralisée et sans presque aucune interruption, quelques faits méritent la qualification d'épique, dont, au premier chef, l'épopée de Jeanne d'Arc, événement hors norme s'il en est :

Qui eût dit au fier Henri VI qu'une servante de cabaret lui arracherait le sceptre de la France ? Les explications niaises qu'on a données de ce grand événement ne le dépouillent point de son merveilleux ; et quoiqu'il ait été déshonoré deux fois, d'abord par l'absence [Chapelain] et ensuite par la prostitution du talent [Voltaire], il n'est pas moins demeuré le seul sujet de l'histoire de France véritablement digne de la muse épique. (de Maistre, 2006, p. 129)

Parce qu'elle conduit au retour du roi pendant l'une des périodes les plus noires de l'histoire de France, la Guerre de Cent Ans, cet événement mérite pour Maistre le qualificatif d'épique et sert de modèle interprétatif à la période révolutionnaire et impériale, pendant laquelle il attend impatientement le retour d'un improbable roi et qui ne sera pas Louis XVIII, puisque selon lui, « la souveraineté est toujours prise, jamais donnée » (de Maistre, 2007, p. 705), en conséquence de quoi une charte ne saurait être octroyée aux yeux de ce théoricien de la souveraineté absolue. Un sujet épique et digne de ce nom doit donc pour Maistre comporter une situation narrative de catastrophe collective de grande ampleur, si possible portant atteinte à la royauté et dont la Révolution française fournit l'occasion rêvée, et dont le rétablissement de la monarchie sera la sanction finale, telles que le prévoient les prophéties maistriennes, destinées autant à plaire au roi en exil qu'à susciter l'espoir du parti contre-révolutionnaire.

Une théologie de la Révolution

Forcément paradoxale, l'œuvre absolutiste de Maistre, rédigée en pleine émergence de la démocratie à l'échelle occidentale, donne un écho théologique aux circonstances historiques hors du commun pendant lesquelles s'est élaborée sa conception des rapports entre les hommes et la Providence. Fortement impressionné par la Révolution française, ce légitimiste né dans une Savoie appartenant encore au royaume de Sardaigne a compris très tôt qu'il était contemporain et « témoin de l'un des plus grands spectacles qui jamais ait occupé l'œil humain » (de Maistre, 2006, p. 75). Maistre est l'un des contre-révolutionnaires qui s'est efforcé de comprendre la Révolution française avec le plus de lucidité. Dans les cercles aristocratiques et parmi les émigrés qui nient tout simplement l'événement, il souligne avec vigueur l'erreur du parti contre-révolutionnaire : « Il faut avoir le courage de l'avouer, Madame : 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'était une époque. » (de Maistre, 1846, p. 273) Refusant de réduire l'événement incroyable à un simple accident, il comprend, dès ses *Considérations sur la France* (1797), que « la révolution française est une grande époque, et [...] ses suites, dans tous les genres, se feront sentir bien au-delà du temps de son explosion et des limites de son foyer » (p. 39). C'est dire que pour lui, la Révolution, loin d'être le fruit du hasard, laisse transparaître les signes d'une nécessité d'ordre providentiel. Maistre opère de cette manière une distinction entre les circonstances et le hasard, car si d'une part, « dans la formation des constitutions les circonstances font tout, et [...] les hommes ne sont que des

circonstances » (p. 81), d'autre part, les circonstances ne relèvent, elles, jamais du hasard, puisqu'« il n'y a point de hasard dans le monde, et même dans un sens secondaire il n'y a point de désordre, en ce que le désordre est ordonné par une main souveraine qui le plie à la règle, et le force de concourir au but » (p. 157). Circonstancielle, la Révolution ne saurait pour autant être réduite à un hasard de l'histoire ; la *tabula rasa* à laquelle assistent les contemporains de la Révolution permet au contraire une écriture d'un genre nouveau, qui ne trace des signes qu'en soustrayant leur signification immédiate, car « si la Providence *efface*, c'est sans doute pour *écrire* » (p. 37). L'écriture divine, qui efface l'histoire pour mieux l'écrire, à moins qu'elle ne l'écrive en l'effaçant, fait de l'apparente contradiction qu'est la Révolution dans le plan divin une énigme qui relance la question insoluble des intentions de Dieu à l'égard des hommes. La Révolution se découvre ainsi comme une ponctuation d'un tout nouveau genre dans la prose divine : ses soubresauts et retournements, sa syntaxe si l'on veut, au contraire d'une absence de directions, montrent une intelligence à l'œuvre, dont les desseins nous échappent cependant :

Comme ces mots que je prononce dans ce moment vous prouvent l'existence de celui qui les prononce, et que s'ils étaient écrits, ils le prouveraient de même à tous ceux qui liraient ces mots arrangés suivant les lois de la syntaxe, de même que tous les êtres créés prouvent par leur syntaxe l'existence d'un suprême écrivain qui nous parle par ces signes; en effet, tous ces êtres sont des lettres dont la réunion forme un discours qui prouve Dieu, c'est-à-dire l'intelligence qui le prononce : car il ne peut y avoir de discours sans âme parlante, ni d'écriture sans écrivain. » (de Maistre, 2007, p. 695)

La prose de l'histoire parle ainsi à qui sait l'entendre, même dans l'apparente absence du locuteur et dans la cacophonie de la Révolution. Si « le roman est l'épopée des époques sans dieux » (Lukačs, 1968, p. 84), la Révolution est une épopée lors de laquelle Dieu s'est apparemment absenté — ce que soutient aussi Joseph Joubert en avançant que, lors de cet événement, « Dieu s'étoit retiré en lui et caché dans le sein de sa propre essence, comme notre soleil pour nous quand il s'offusque d'un nuage » (1994, p. 153-154). Apparemment romanesque, c'est-à-dire n'obéissant à aucune directive divine, mais en réalité épique, puisque les intentions de Dieu peuvent encore se lire dans l'événement, la Révolution prend un sens tout prosaïque (avec *et sans dieux*, selon les contradictions habituelles de la prose romantique) que Maistre lui-même ne pouvait qu'entrevoir.

Le paradoxe est le suivant : la Révolution témoigne d'une absence volontaire de Dieu, qui manifeste sa présence par cette voie insondable. La Révolution est une *felix culpa* tout historique et théologique grâce à laquelle émergera le monde moderne. Observant que le déroulement des événements semble s'effectuer selon les volontés d'une puissance extraordinaire, Maistre considère que « la révolution française mène les hommes plus que les hommes ne la mènent » (2006, p. 18). L'emballement de la Révolution, depuis la convocation des États généraux jusqu'à la Terreur, permet de lire, à qui sait le reconnaître, le mal dans toute sa puissance : « ce qui distingue la révolution française, et qui en fait un événement unique dans l'histoire, c'est qu'elle est *mauvaise* radicalement, aucun élément de bien n'y soulage l'œil de l'observateur ; c'est le plus haut degré de corruption connu ; c'est la pure impureté » (p. 64). La Révolution n'est ainsi pas un événement fortuit : elle

constitue au contraire une limite des capacités humaines à supporter l'effet du mal. En d'autres mots, la Révolution n'est pas un non-événement comme le voulaient nombre de contre-révolutionnaires, mais plutôt l'avènement d'une négativité confinant au mal absolu. S'inscrivant dans une lignée théologique remontant à Augustin, qui dénie l'être au mal et ne lui accorde qu'un faire, Maistre reprend à son compte cette théologie : « Le mal n'a rien de commun avec l'existence ; il ne peut créer, puisque sa force est purement négative : *le mal est le schisme de l'être ; il n'est pas vrai* » (p. 64). Par la transformation de la négation de l'événement en avènement suprême de la négativité qui s'y accomplit, Maistre reconnaît, dans la Révolution française, le signe d'une machination divine : « Il est doux, au milieu du renversement général, de pressentir les plans de la Divinité » (p. 53). Il ne fait ainsi plus aucun doute que la Révolution, loin d'être une abolition de la divinité, est au contraire un triomphe de sa volonté, c'est-à-dire une manifestation de la Providence décrétant une époque de châtement sur terre, une sorte d'épreuve destinée à faire le tri parmi les hommes, sur le modèle du déluge ou de la traversée du désert. La Révolution se change aussitôt en règne de la prose du mal pendant que la souveraineté épique attend l'heure de son retour.

Chutes historiques

Maistre donne de cette façon un tour surprenant à la théorie de la contre-révolution en édifiant une théologie pour époque révolutionnaire. Ce qui en fait un étrange défenseur hétérodoxe de l'orthodoxie, qui embarrasse même l'autorité catholique. Comme le souligne Cioran, Maistre « a transfiguré les fadaises

du catéchisme et prêté aux lieux communs de l'Église une saveur d'extravagance. Les religions se meurent faute de paradoxes : 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'horreur. » (p. 11) Tout en demeurant fidèle à Rome et à la couronne de France, mais d'une manière telle que ces dernières allaient soigneusement le laisser à l'écart plus tard, Maistre entreprend de justifier l'injustifiable et de comprendre l'apparition du mal sur terre par la voix tonitruante de la Révolution. C'est là l'extravagance dont parle Cioran, aux yeux de qui « la justification de la Providence, c'est le donquichottisme de la théologie » (p. 18). Intenable, mais ouvrant des perspectives insoupçonnées, la pensée historique de Maistre, beaucoup plus qu'une simple fantasmagorie d'auteur en mal de style,

restitue, au contraire, toute sa violence à la dynamique historique, il en conserve l'intense charge dramatique et n'élude pas l'intervention du mal dans la succession des événements. Bref, il considère le temps humain dans toute son épaisseur, toute sa mobilité et jusque dans ce qu'il a d'inassimilable pour une conscience chrétienne, même si, guettant la palingénésie dans les séismes de l'histoire, il tente de retrouver un monde essentiellement statique dans le mouvement. (Glaudes, 1997, p. 14)

Ce repos au sein du mouvement se trouve pour Maistre dans un à-côté de l'histoire, c'est-à-dire dans une dimension concurrente au déroulement des événements et qui accompagne les hommes depuis les tout débuts de la création.

Il s'agit d'un temps spirituel concomitant au temps historique, comme si on ouvrait une porte imperceptible donnant sur l'invisible à même ce monde-ci. C'est le thème maistrien, qui enchantera Baudelaire (cf. Vouga, 1997), des

correspondances, en regard desquelles « pour tout homme qui a l'œil sain et qui veut regarder, il n'y a rien de si visible que le lien des deux mondes ; on pourrait dire même, rigoureusement parlant, qu'il n'y a qu'un monde, car la matière n'est rien » (de Maistre, 2007, p. 483). À trop vouloir expliquer l'homme par la matière, les Lumières ont causé un mal irréparable à la conscience et à l'histoire humaines, mais elles n'ont fait ainsi qu'aggraver un péché beaucoup plus ancestral, qui aurait eu lieu avant que le temps ne se mette en marche. Mieux : ce mal originel serait l'événement ayant mis en branle la durée, après « un âge d'or » situé « à l'origine des choses » et baigné « de lumières surnaturelles » (p. 494). Depuis, l'homme se trouve dans un état de dégradation n'allant que s'aggravant, non pas seulement par les péripéties jalonnant l'histoire des hommes, mais en vertu de leur nature même :

Tous [les êtres] sont dégradés, mais ils l'ignorent ; l'homme seul en a le sentiment, et ce sentiment est tout à la fois la preuve de sa grandeur et de sa misère, de ses droits sublimes et de son incroyable dégradation. Dans l'état où il est réduit, il n'a pas même le triste bonheur de s'ignorer : il faut qu'il se contemple sans cesse, et il ne peut se contempler sans rougir ; sa grandeur même l'humilie, puisque ses lumières qui l'élèvent jusqu'à l'ange ne servent qu'à lui montrer dans lui des penchants abominables qui le dégradent jusqu'à la brute. Il cherche dans le fond de son être quelque partie saine sans pouvoir la trouver : le mal a tout souillé, et l'homme entier n'est qu'une maladie. (p. 487)

Cherchant à s'élever, l'homme s'abaisse plus encore, d'une telle manière qu'il ne soit possible que de déchoir plus encore. L'anthropologie de Maistre comprend donc la différence humaine comme une question de péché originel, puisque

toute dégradation ne pouvant être qu'une peine, et toute peine supposant un crime, la raison seule se trouve conduite, comme

par force, au péché originel : car notre funeste inclination au mal étant une vérité de sentiment et d'expérience proclamée par tous les siècles, et cette inclination toujours plus ou moins victorieuse de la conscience et de lois n'ayant jamais cessé de produire sur la terre des transgressions de toute espèce, jamais l'homme n'a pu reconnaître et déplorer ce triste état sans confesser par là même le dogme lamentable dont je vous entretiens : car il ne peut être *méchant*, sans être *mauvais*, ni mauvais sans être dégradé, ni dégradé sans être puni, ni puni sans être coupable. (p. 489)

Le péché originel, doctrine augustinienne d'un « mal-nature », comme le nomme Paul Ricoeur, déplace l'imputation de l'individu à « l'inculpation en masse de l'humanité » (p. 268 et 276) et se change ainsi en une explication narrative et historique de l'humanité, puisque cette conception implique l'idée d'une transmission héréditaire d'un vice qui se perpétue de génération en génération, depuis Adam jusqu'à la Révolution française. S'appuyant sur l'orthodoxie augustinienne, la théodicée épique maistrienne est aussi, classiquement, une théologie de l'histoire.

La Révolution française témoigne d'une dégradation d'une humanité déjà déchue et criminelle, non pas seulement par la somme additionnée des péchés individuels, mais aussi et surtout par le crime collectif que constitue la mort de Louis XVI :

tout attentat commis contre la souveraineté, *au nom de la nation*, est toujours plus ou moins un crime national ; car c'est toujours plus ou moins la faute de la nation, si un nombre quelconque de factieux s'est mis en état de commettre le crime en son nom. Ainsi, tous les Français sans doute n'ont pas *voulu* la mort de Louis XVI ; mais l'immense majorité du peuple a *voulu*, pendant plus de deux ans, toutes les folies, toutes les injustices, tous les attentats qui amenèrent la catastrophe du 21 janvier. (de Maistre, 2006, p. 26)

Comme beaucoup de contre-révolutionnaires, Maistre s'en prend à la théorie de la volonté sous-tendue par la Révolution, sur un plan d'abord politique et ensuite théologique. Immédiatement après la *tabula rasa* des premiers moments révolutionnaires, « tout ce qui se laisse d'abord pressentir, c'est que le champ est libre pour des *principes universels* » (Starobinski, 1979, p. 39). Or, ces principes ne sont rien pour les révolutionnaires sans leur application, qui nécessite le concours de la *volonté générale* héritée du *Contrat social* de Rousseau. Les révolutionnaires se font donc les représentants de la volonté générale en acte :

Les décrets qu'ils énoncent ne tentent plus de prouver la vérité théorique de la doctrine de la volonté générale : ils sont voulus par une volonté générale déjà souveraine. Elle est à l'œuvre en eux, irréfutablement. La réponse (légendaire ou réelle, peu importe) de Mirabeau au marquis de Dreux-Brézé prend ici toute sa signification : « Nous sommes ici assemblés par la volonté nationale, nous n'en sortirons que par la force ». [...] Ainsi s'opère la descente des principes dans la réalité de l'histoire. Le discours de la raison, entraîné par la passion volontaire, cherche dans le monde son point d'insertion, son réceptacle. Les grands moments révolutionnaires sont les épisodes de cette incarnation : nous ne percevons désormais le discours de la raison que dans l'alliage qui l'unit à la tension volontaire des hommes d'action et à la résistance accidentelle du monde préexistant. (ibid., p. 42-43 ; c'est Starobinski qui souligne)

Il faut peser chacun des mots de Starobinski pour en déployer toute la portée : la volonté générale est une « descente dans la réalité », une « incarnation des principes », une confrontation à « la résistance accidentelle du monde préexistant » ; en elle se joue le drame de « la passion » qui se jette dans le temps par à-coups d'« épisodes ». Starobinski se fait plus explicite quelques pages plus loin, lorsqu'il fait allusion à certains écrivains

révolutionnaires qui « complètent la doctrine politique par le *roman étatique* » (p. 49 ; je souligne). À ce roman de l'État bourgeois en passe de triompher au XIX^e siècle (on songe à Balzac, dont la stabilisation de la notion de roman va de pair avec une concurrence faite à l'État civil), même malgré la Restauration historique, et peut-être grâce à elle, Maistre oppose l'épopée ésotérique d'un retour de la véritable souveraineté. Assimilant l'État révolutionnaire à la négativité du mal, il en fait le principe d'incarnation de la volonté par laquelle le péché se perpétue dans le monde depuis Adam. À cette volonté instituée et mise de l'avant, par exemple par Destutt de Tracy dans son *Traité de la volonté et de ses effets*, il oppose une passivité et une soumission à la souveraineté véritable qui lui permet d'envisager le futur avec une indifférence nouvelle. Pour lui, la volonté humaine est défaillante dans son principe même :

Toute intelligence est par sa nature même le résultat, à la fois ternaire et unique, d'une perception qui appréhende, d'une raison qui affirme, et d'une volonté qui agit. Les deux premières puissances ne sont qu'affaiblies dans l'homme ; mais la troisième est brisée, et semblable au serpent du Tasse, elle se traîne après soi, toute honteuse de sa douloureuse impuissance. C'est dans cette troisième puissance que l'homme se sent blessé à mort. Il ne sait ce qu'il veut ; il veut ce qu'il ne veut pas ; il ne veut pas ce qu'il veut ; il voudrait vouloir. Il voit dans lui quelque chose qui n'est pas lui et qui est plus fort que lui. (de Maistre, 2007, p. 488)

La volonté est en elle-même brisée ; elle ne peut vraiment vouloir ce qu'elle veut. Raison pour laquelle Maistre oppose à la volonté républicaine, forcée de déchoir un jour ou l'autre puisque fondée sur une faculté incertaine, une monarchie à venir beaucoup plus stable puisque soutenue par une indifférence que partagent hommes et dieux.

Une indifférence sacrificielle

Le recours à la théorie du péché originel a permis à Maistre de projeter le crime révolutionnaire sur le plan narratif maximal de l'histoire humaine afin de lui conférer une suite insoupçonnée. La théologie maistrienne veut en effet que « le bien et le mal soient distribués indifféremment à tous les hommes » (de Maistre, 2007, p. 464). Tous, indifféremment, sont susceptibles de recevoir le châtement d'un péché qu'ils n'ont pas nécessairement commis individuellement mais en tant qu'espèce pécheresse. Cette indifférence d'attribution est néanmoins structurée selon une échelle proportionnelle des crimes : « les châtements sont toujours proportionnés aux connaissances du coupable ; de manière que le déluge suppose des crimes inouïs, et que ces crimes supposent des connaissances infiniment au-dessus de celles que nous possédons » (p. 490). Mais cette théologie prévoit aussi que la damnation terrestre de l'homme puisse permettre la réversibilité des mérites, qui fonde la théorie maistrienne du sacrifice, selon laquelle les innocents peuvent et doivent souffrir les châtements que la conscience commune voudrait réserver aux coupables, conférant ainsi au bourreau le rang d'officiant théologique supérieur (cf. de Maistre, 1884-1887). Ce qui frappe dans la célèbre description du travail du bourreau dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, c'est l'indifférence nécessaire à son exécution : son œuvre faite, en effet, le bourreau « se met à table, et il mange ; au lit ensuite, et il dort ; et le lendemain, en s'éveillant, il songe à tout autre chose qu'à ce qu'il a fait la veille » (p. 470). Le bourreau est l'exécuteur indifférent d'une punition qui tombe indifféremment sur tel ou tel homme ; il est le bras séculier d'une indifférence supérieure

pour laquelle la souffrance de l'un paie pour le crime de l'autre. Pour Maistre, « *le juste, en souffrant volontairement, ne satisfait pas seulement pour lui, mais pour le coupable par voie de réversibilité* » (2007, p. 693). Nul doute que Maistre ne pense ici à Louis XVI et aux aristocrates sacrifiés par la Révolution : « Ainsi, il peut y avoir eu dans le cœur de Louis XVI, dans celui de la céleste Élisabeth, tel mouvement, telle acceptation capable de sauver la France » (p. 709). Ainsi, en partant de la Révolution, Maistre est conduit à penser le mal dans toute son ampleur et, comme souvent en théologie, c'est au plus profond de la descente infernale que se trouve la rédemption, puisque l'horreur du bourreau et du péché originel est ce qui damne l'humanité mais qui, du même coup, grâce au meurtre apparemment injustifié de son semblable, lui permet de s'acquitter de ses crimes et d'envisager la régénération de l'homme dans une indifférence littéralement divine.

L'utopie monarchique

Contre toute attente, le mythe révolutionnaire de la régénération de l'homme (cf. Ozouf, 1989) fait donc florès chez celui-là même qui s'oppose à la Révolution, dans un sens, il est vrai, plutôt marginal à l'époque révolutionnaire. La régénération en question prend en effet un tout autre sens chez Maistre, comme le remarque Pawel Matyaszewski en soulignant que « l'histoire de l'humanité serait donc, dès lors, celle d'un homme dégradé, déchu, qui, dépourvu de ses qualités intellectuelles primitives, [mais] pourtant appelé à la régénération, voire à remonter vers son état originel, à un stade de morale et de civilisation de plus en plus parfait et élevé » (p. 169 ; voir aussi Madouas, 1984). C'est en ce sens dans le mal

le plus absolu que se découvre la possibilité d'un futur plus juste et conforme à l'ordre divin : « Tout ce monde visible n'est fait que pour le siècle à venir : tout ce qui passe a ses rapports secrets avec ce siècle éternel où rien ne passera plus : tout ce que nous voyons n'est que la figure et l'attente des choses invisibles » (de Maistre, 2007, p. 736). C'est dans le temps de cette attente, au-delà des siècles et du temps lui-même, que s'insinue le moment utopique de la pensée de Maistre, qui est constitué, selon Bernard Sarazin, par une « projection dans l'imaginaire d'un troisième terme neutre qui résout la double négation des valeurs contradictoires : ni l'un ni l'autre, mais autre chose » (p. 22).

Cette troisième voix à laquelle fait appel de Maistre permet de reconsidérer sa pensée à l'aune de théories politiques contemporaines. La contradiction à résoudre par la neutralisation prosaïque qu'est l'utopie maistrienne oppose les concepts de « peuple » et de « multitude », qui se sont affrontés dans la guerre de la théorie politique moderne, comme l'explique Paolo Virno :

Il faut avoir à l'esprit que l'alternative entre « peuple » et « multitude » a été au centre des controverses du XVII^e siècle, au plan pratique (fondation des États centraux modernes, guerres de religion, etc.) et au plan théorico-philosophique. Ces deux concepts opposés l'un à l'autre, forgés au feu de contrastes très marqués, ont joué un rôle de première importance dans la définition des catégories politico-sociales de la modernité. Ce fut la notion « peuple » qui l'emporta. « Multitude » est le terme perdant, le concept qui a eu le dessous. (p. 7)

Sans mettre en opposition directement ces deux concepts et dans un sens directement inverse à celui que Virno cherche à ressusciter, Maistre les utilise néanmoins de manière à critiquer la théorie révolutionnaire du peuple tout en valorisant, au

passage et sans appuyer sur les termes, une multitude monarchique qui mettra fin à la geste épique du retour du roi.

Posant en effet que « le rétablissement de la monarchie, qu'on appelle *contre-révolution*, ne sera point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la révolution* » (de Maistre, 2006, p. 166), Maistre s'en prend à la notion politique de peuple, qui n'a pour lui rien à voir avec les révolutions :

En formant des hypothèses sur la contre-révolution, on commet trop souvent la faute de raisonner comme si cette contre-révolution devait être et ne pouvait être que le résultat d'une délibération populaire. Le peuple craint, dit-on ; le peuple veut, le peuple ne consentira jamais ; il ne convient pas au peuple, etc. Quelle pitié ! le peuple n'est pour rien dans les révolutions, ou du moins il n'y entre que comme instrument passif. (p. 123)

À la révolution du peuple, fondée sur la volonté usurpée (puisqu'on a voulu vouloir pour le peuple, en son nom), Maistre oppose la contre-révolution de la multitude monarchique et souveraine :

Citoyens ! voilà comment se font les contre-révolutions. Dieu s'étant réservé la formation des souverainetés nous en avertit en ne confiant jamais à la multitude le choix de ses maîtres. Il ne l'emploie, dans ces grands moments qui décident le sort des empires, que comme un instrument passif. Jamais elle n'obtient ce qu'elle veut : toujours elle accepte, jamais elle ne choisit. [...] Dans la révolution française, le peuple a constamment été enchaîné, outragé, ruiné, mutilé par toutes les factions. (p. 127)

Autrement dit, le peuple est le nom que l'on donne à la multitude saisie par la volonté révolutionnaire, tandis que la multitude, en elle-même et pour ainsi dire à son état de nature, ne saurait vouloir quoi que ce soit, mais baigne au contraire dans une passivité sans mesure. Cette obéissance séculaire est aux yeux de Maistre l'instrument divin grâce auquel s'effectuera

le couronnement du roi quand il reviendra, de la même manière que le bourreau se découvrait l'officiant d'une religion de l'indifférence supérieure. C'est de fait à la multitude elle-même qu'il confie la tâche contre-révolutionnaire :

Cependant, tout annonce que l'ordre de choses établi en France ne peut durer, et que l'invincible nature doit ramener la monarchie. Soit donc que nos vœux s'accomplissent, soit que l'inexorable Providence en ait décidé autrement, il est curieux et même utile de rechercher, en ne perdant jamais de vue l'histoire et la nature de l'homme, comment s'opèrent ces grands changements, et quel rôle pourra jouer la multitude dans un événement dont la date seule paraît hypothétique. (p. 122)

Parce qu'elle ne veut rien et qu'elle est passive, c'est par la multitude obéissante et non réunie en une volonté révolutionnaire que seront accomplis les plans divins, selon un surprenant stoïcisme théologico-politique. Grâce au laisser-faire, la monarchie reprendra ses droits, sans qu'aucun plébiscite préalable ne lui en ait donné l'occasion légale : « Lorsque le Roi se présentera, sûrement on ne comptera pas les voix, et personne ne remuera ; d'abord par la raison que celui même qui préfère la république à la monarchie, préfère cependant le repos à la république; et encore, parce que les volontés contraires à la royauté ne pourront se réunir. » (p. 124) La monarchie fleurira sur le terreau des volontés désordonnées et le roi reviendra non par le suffrage censitaire ou universel, mais par une acclamation silencieuse, tout simplement parce que le pouvoir ancestral des rois s'enracine dans un silence sans âge.

La monarchie silencieuse

Nul besoin de rendre explicite la légitimité de la monarchie ou de s'évertuer à justifier son existence, car la présence seule de la famille royale épuise toute forme de procès : « La famille des Bourbons ne peut être atteinte par les chefs de la république : elle existe; ses droits sont visibles, et son silence parle plus haut, peut-être, que tous les manifestes possibles ». (de Maistre, 2006, p.144). Maistre fait ainsi appel au lien silencieux, inaperçu et souterrain qui relie le monarque à son peuple ou la constitution à la nation : « il y a même toujours dans chaque constitution quelque chose qui ne peut être écrit, et qu'il faut laisser dans un nuage sombre et vénérable, sous peine de renverser l'état ». (p. 82) Topos contre-révolutionnaire, l'argument maistrien postule que seule l'œuvre du temps permet d'établir un régime politique durable parce qu'ancré dans les mœurs et les habitudes. Comme l'explique Pierre Glaudes, Maistre projette cette question sur un écran théologique : « En vertu de cette logique qui postule une manifestation originaire de la Parole divine, il affirme la supériorité des lois transmises oralement sur les constitutions artificiellement fabriquées et figées dans des textes imparfaits par de pauvres esprits. » (p. 80) La critique que Maistre adresse à la Révolution touche en ce sens au cœur de la question des droits de l'homme et du citoyen, puisque si le temps permet d'ajuster une constitution à un peuple, cela signifie a contrario qu'une constitution imposée violemment et abruptement ne correspond à aucune nation. Reprenant l'argument romantique de la pluralité des cultures, Maistre affirme que « la constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme 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 insu. » (2006, p. 87) L'abstraction de la constitution vient de sa dimension écrite : « Le peuple le mieux constitué est celui qui a le moins écrit de lois constitutionnelles ; et toute constitution écrite est NULLE. » (de Maistre, 2007, p. 705) Partageant la méfiance platonicienne à l'égard de l'écrit, qui rompt les liens de consubstantialité entre les choses et la parole, Maistre déploie sa suspicion jusqu'à lui donner une dimension anthropologique : « Une constitution écrite telle que celle qui régit aujourd'hui les Français n'est qu'un automate, qui ne possède que les formes extérieures de la vie. L'homme, par ses propres forces, est tout au plus un *Vaucanson* ; pour être *Prométhée*, il faut monter au ciel ; car *le législateur ne peut se faire obéir ni par la force, ni par le raisonnement.* » (de Maistre, 2006, p. 93) D'un côté, l'écriture mécanique de la constitution qui ne peut que reproduire la vie et, de l'autre, la mécanique supérieure de la nature, qui n'est plus de la mécanique et qui n'est autre que la création monarchique :

Ouvrez les yeux, et vous verrez qu'elle [la constitution] ne vit pas. Quel appareil immense ! quelle multiplicité de ressorts et de rouages ! quel fracas de pièces qui se heurtent ! quelle énorme quantité d'hommes employés à réparer les dommages ! Tout annonce que la nature n'est pour rien dans ces mouvements ; car le premier caractère de ses créations, c'est la puissance jointe à l'économie des moyens : tout étant à sa place, il n'y a point de secousses, point d'ondulations ; tous les frottements étant doux, il n'y a point de bruit, et ce silence est auguste. C'est ainsi que, dans la mécanique physique, la pondération parfaite, l'équilibre et la symétrie exacte des parties, font que de la célérité même du mouvement résultent pour l'œil satisfait les apparences du repos. (p. 92)

Étrange renversement des arguments des Lumières, dont les spéculations sur la nature servent maintenant à Maistre de fer de lance contre-révolutionnaire, « tant il est vrai que cette force cachée que nous appelons *nature* a des moyens de compensation dont on ne se doute guère » (de Maistre, 2007, p. 568). Mais la nature à laquelle se réfère Maistre n'est pas exactement la nature immuable et anhistorique des Lumières. Comme le souligne Jean-Yves Pranchère, pour Maistre, « la *nature* est variable : elle est *historique*. Inversement, l'histoire est elle-même *naturelle*, puisqu'elle est faite par Dieu au même titre que la nature ; les véritables faits historiques, ceux qui par leur inscription dans la durée déclarent la volonté divine, ont la valeur d'une norme naturelle » (p. 354). La nature varie parce qu'elle est l'œuvre de Dieu, qui a jeté les hommes et toute sa création dans le temps et dans l'histoire. D'où l'idée d'une constitution silencieuse fondée sur l'évidence du lien de la pensée aux mots, car le rapport pensée/mot est lui-même variable dans l'histoire. Maistre insiste à plusieurs reprises sur son idée voulant qu'à l'origine, les mots exprimaient parfaitement la pensée, sans reste aucun :

La formation des mots les plus parfaits, les plus significatifs, les plus philosophiques dans toute la force du terme, appartient invariablement aux temps d'ignorance et de simplicité. Il faut ajouter, pour compléter cette grande théorie, que le talent onomatopée disparaît de même invariablement à mesure qu'on descend vers les époques de civilisation et de science. (2007, p. 505)

La descente historique vers la civilisation se ressent tant chez l'espèce que dans la poétique linguistique d'une nation, puisque « toute dégradation individuelle ou nationale est sur-le-champ annoncée par une dégradation rigoureusement proportionnelle dans le langage » (p. 485). Cette dégradation a pour

conséquence une perte de l'efficace onomastique et la pensée s'en perd doublement, par sa mise en mots d'abord et par sa saisie par les langues historiques ensuite : « Comme la pensée préexiste nécessairement aux mots qui ne sont que les signes physiques de la pensée, les mots, à leur tour, préexistent à l'explosion de toute langue nouvelle qui les reçoit tout faits et les modifie ensuite à son gré. » (p. 504) À la langue constituée historiquement, Maistre oppose la parole éternelle qui traverse toute langue et lui donne pour ainsi dire son âme :

Les langues ont commencé ; mais la parole jamais, et pas même avec l'homme. L'un a nécessairement précédé l'autre ; car la parole n'est possible que par le VERBE. Toute langue particulière naît comme l'animal, par voie d'explosion et de développement, sans que l'homme ait jamais passé de l'état d'aphonie à l'usage de la parole. Toujours il a parlé, et c'est avec une sublime raison que les Hébreux l'ont appelé ÂME PARLANTE. (p. 503)

C'est ce rapport incertain entre une parole animée et une langue aux possibilités finies parce qu'historiques (« les langues ont commencé ») que Maistre lègue au romantisme : la prose romantique découvre avec lui un espace béant entre la langue et la parole, que le mètre lyrique ne parviendra plus à contenir, par exemple dans le *Te Deum* : « [Le *Te Deum*] n'est point une *composition*, c'est une *effusion* ; c'est une poésie brûlante, affranchie de tout mètre ; c'est un dithyrambe divin où l'enthousiasme, volant de ses propres ailes, méprise toutes les ressources de l'art. Je doute que la foi, l'amour, la reconnaissance, aient parlé jamais de langage plus vrai et plus pénétrant. » (p. 667) C'est cet écart entre l'âme parlante et la langue que la prose romantique cherche à combler, selon une théologie de la parole débouchant sur une utopie politique d'un royaume à venir et dont il ne reste, en définitive, que les traces prosaïques.

Bibliographie

- ARNOULD, L. (1917), *La Providence et le bonheur d'après Bossuet et Joseph de Maistre*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie.
- CIORAN, E.M. (1986 [1977]), « Essai sur la pensée réactionnaire. À propos de Joseph de Maistre », dans *Exercices d'admiration. Essais et portraits*, Paris, Gallimard.
- DE MAISTRE, Joseph. (2006 [1797]), *Considérations sur la France*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- (1846 [1794]), *Discours de consolation à la marquise de Costa*, Paris, s. n.
- (1884-1887), *Éclaircissement sur les sacrifices, Œuvres complètes*, édition *ne varietur*, Lyon-Paris, Vitte, vol. VII, p. 805-839.
- (2007 [1821]), *Soirées de Saint-Pétersbourg*, Paris, Laffont, coll. « Bouquins ».
- DE TRACY, Destutt. (1815), *Traité de la volonté et de ses effets*, Paris, Courcier.
- FROIDEFONT, Marc. (2010), *La Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Classiques Garnier.
- GLAUDES, Pierre. (1997), *Joseph de Maistre et les figures de l'histoire. Trois essais sur un précurseur du romantisme français*, Clermont-Ferrand, Cahier romantique.
- JOUBERT, Joseph. (1994), *Carnets*, I, Paris, Gallimard.
- LATREILLE, C. (1904), « Bossuet et Joseph de Maistre », *Revue d'histoire littéraire de la France*, ^o 11, p. 263-281.

- LUKACS, Georg. (1968), *Théorie du roman*, traduit de l'allemand par Jean Clairevoie, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- MADOUAS, Yves. (1984), *Critique et régénération chez Joseph de Maistre*, thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne [texte dactylographié].
- MATYASZEWSKI, Pawel. (2002), *La Philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*, Lublin, KUL.
- OZOUF, Mona. (1989), *L'Homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ».
- PRANCHÈRE, Jean-Yves. (2004), *L'Autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz, coll. « Bibliothèque des Lumières ».
- RICCEUR, Paul. (1969), « Le péché originel : étude de signification », dans *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, p. 265-282.
- SARRAZIN, Bernard. (1976), « Le comte et le sénateur ou la double religion de Joseph de Maistre », *Romantisme*, n° 11, p. 15-27.
- STAROBINSKI, Jean. (1979 [1973]), *1789. Les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion.
- VIRNO, Paolo. (2002), *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaine*, traduit de l'italien par Véronique Dassas, Nîmes / Montréal, L'éclat / Conjonctures.
- VOUGA, Daniel. (1957), *Baudelaire et Joseph de Maistre*, Paris, José Corti.

Résumé

On trouve dans la pensée de Joseph de Maistre l'une des dernières tentatives globales de recouvrer l'unité du monde épique des civilisations anciennes. Maistre observe la Révolution française comme l'œuvre d'un dieu qui punit l'humanité de s'être écartée de l'ordre des choses et voit dans le retour du roi la seule sanction possible d'un événement politique majeur auquel il assiste à la manière d'un témoin anachronique.

Abstract

Joseph de Maistre's thought is one of the latest attempts to recover the epic world unity of antiquity. Maistre sees the French Revolution as the work of a god punishing an erratic humanity and views the return of the king as the only possible conclusion to a major political event which he witnesses anachronistically.