

Benjamin Bâcle

Sous la direction de

Monsieur Laurent Bouvet



Université Lille 2

*La seule lutte a lieu dans les ténèbres. La victoire n'est que sur leurs bords.*

René Char

## Introduction

P 4

## I Savoir et politique

### A Le savoir pour agir

P 10

- 1 - L'objet du savoir
- 2 - La méthode pour parvenir à des solutions en politique
- 3 - La portée des résultats

### B Le savoir actif

P 15

- 1 - La « nouvelle religion des droits de l'homme » et la recherche de la vérité
- 2 - Le confort des préjugés
- 3 - La religion établie.

### C Burke, un homme d'Etat cultivé

P 20

- 1 - Une vie partagée
- 2 - Une culture et une conscience politiques étendues

## II Agir et politique

### A Le sens moral de Burke

P 24

### B Eloges de la résignation et de la bravoure

P 27

### C Conséquences politiques et sociales de cette résignation souhaitable

- 1 - Le Contrat social P 31
- 2 - Les droits de l'homme
- 3 - La démocratie

### III Ordre et justice

#### A L'histoire et la légalité P 36

1 Le libéralisme et le républicanisme dans la pensée historico-politique de Burke

2 L'emprisonnement de la Nation dans sa loi et dans son histoire

#### B La propriété et l'inégalité P 40

#### C Le compromis P 43

#### D La protection de la civilisation contre ses tendances propres

P 45

### IV Sens et politique

#### A La compréhension P 47

#### B L'appropriation P 50

#### C L'identité P 51

#### D Le conservatisme P 53

#### Bibliographie indicative (incomplète) P 55

Je tiens à remercier mon directeur de mémoire, Monsieur Laurent Bouvet, dont l'orientation, la compréhension et la patience m'ont été précieuses.

## Introduction

La Révolution française nous est aujourd'hui plus que familière. Elle nous évoque l'apparition fulgurante de l'esprit de la justice, et beaucoup de désordres dont on a pu se demander ce qu'ils devaient aux idéaux poursuivis.

Si l'on appréhende le phénomène à la manière de François Furet, on peut considérer les événements qui l'ont suivi comme, sinon ses conséquences ou les étapes d'un mûrissement long et mouvementé, au moins des tentatives de revenir à une politique et des principes plus proches de ce qu'on trouvait sous l'Ancien Régime. En tous les cas, il y a un 'avant' et un 'après' la Révolution française, et tout porte à croire que nous sommes nés du bon côté de l'Histoire, bénéficiant ainsi d'une source inépuisable de principes de réflexion et d'action pour la politique, la vie en société et la vie personnelle.

Ce que l'on a peine à imaginer, c'est que cette Révolution, qui est pour nous l'aube d'une ère plus juste, ait pu être pour certains le crépuscule d'un monde stable, ordonné et civilisé. Le « Siècle des Lumières » n'est pour ces individus qu'un siècle de folie et de déchéance, parachevé par une Révolution destructrice et à l'influence malheureusement immense et définitive sur l'Histoire, les mœurs et la vie sociale et politique.

Parmi ces hommes, on compte les Français Joseph de Maistre, Louis de Bonald, les Allemands Rehberg, Brandes et Gentz, et l'Anglais Edmund Burke.

Ce dernier, par la grâce des *Réflexions sur la Révolution de France*, qu'il publie en 1790, devient rapidement l'un des hérauts du 'mouvement' contre-révolutionnaire. Le chef-d'œuvre qui domine la fin de sa carrière, à la fois défense et testament d'un monde en disparition et apologie d'un certain conservatisme, est un ouvrage qui pose problème à un certain nombre d'égards. Nous pouvons en donner un aperçu : D'abord, il est la production d'un homme que l'opinion publique de l'époque, et même ses amis intimes, pouvaient présumer assez libéral pour accueillir l'événement révolutionnaire avec une certaine satisfaction. Ensuite, il semble bien qu'on y trouve, plus qu'un simple refus des principes révolutionnaires, la démonstration que ces principes sont tout à fait inaptés à guider leurs tenants vers la vraie liberté et la vraie justice. Enfin, il apparaît qu'on y découvre que la grandeur de l'Humanité ne s'apprécie pas forcément comme les principes en question nous conduisent à le faire.

Nous avons choisi d'étudier essentiellement la pensée de Burke telle qu'elle se développe autour du fait révolutionnaire, car il nous semble que s'il n'était pas, jusqu'en 1789, le héraut tout désigné de la Contre-Révolution, la plupart des critiques qu'il n'a cessé d'adresser aux

lumières se retrouve, les traits grossis et les couleurs plus appuyées, dans ses *Réflexions* et les textes qui lui succédant.

Notre choix doit aussi au fait que le Burke de la Révolution est impressionnant en ce qu'il en fait ressortir le caractère « culturel », ou « total », qu'il voit peut-être mieux que tout autre. Jacques Sys le dit bien : « ce qui donc alarme Burke est que cette Révolution n'est que secondairement politique ; elle est en fait une révolution culturelle, une remise en cause non seulement d'un ordre politique, économique et social établi, mais aussi le bouleversement de toutes les catégories mentales et donc également de la subjectivité, voire de l'imaginaire »<sup>1</sup>.

Incarnation d'un mouvement de pensée qui s'apparente à un raz de marée, la Révolution française cristallise ce à quoi Burke ne peut adhérer sans se trahir lui-même, et trahir ce pour quoi il se bat.

Mais un des intérêts de l'étude est qu'il est finalement assez difficile de situer d'emblée les conceptions de Burke à l'extrême opposé de celles des philosophes et autres penseurs pré ou pro révolutionnaires. Alfred Cobban affirme que Burke apporte un formidable complément aux idées « sèches » des lumières, tandis que d'autres le considèrent comme un simple bourgeois conservateur, voire un réactionnaire. S'il ne faut sans doute pas, en bon burkéen, s'égarer trop avant dans l'une ou l'autre voie d'interprétation, nous devons bien avouer notre préférence pour celle de Cobban, qui est de loin la plus positive et constructive, et rejoint le propos d'une des dernières phrases de la préface aux *Réflexions* écrite par Philippe Raynaud : « philosophiquement intenable, sa pensée déploie cependant des thèmes et des idées qui sont en quelque sorte inéliminables pour tous ceux qui veulent comprendre la condition politique de l'homme moderne »<sup>2</sup>.

En réalité, Burke se place sur un terrain comparable à celui qu'occupent les révolutionnaires, dans la mesure où, comme nous l'avons suggéré, il cherche lui aussi à défendre, à travers l'exposition de ses conceptions de la justice et du bien, une certaine humanité. Mais il renverse systématiquement les arguments des révolutionnaires.

D'autre part, il ne met jamais (ou presque) aucun principe, qu'il soit humain, social, institutionnel ou divin, au-dessus des autres, et c'est sans doute cela qui le rend, aux yeux de beaucoup, insaisissable. Mais surtout, il est britannique, ce qui implique que sa pensée soit mêlée de modernisme et de fort traditionalisme, union difficile à appréhender pour les

---

<sup>1</sup> Jacques Sys, in *Espaces des Révolutions, Paris-Londres 1688-1848*, textes réunis par Jacques Sys, Université Charles de Gaulle, 1991

<sup>2</sup> Philippe Raynaud, préface aux *Réflexions sur la Révolution de France*, Hachette, coll. 'Pluriel', 1989, CIV

Français et ne favorisant pas d'un autre côté la compréhension des envies de rupture aussi franches que celle des révolutionnaires de 1789.

La rupture, voilà ce qui effraie sans doute le plus Burke. Non pas celle que l'on rencontre au quotidien (bien qu'elle puisse être tout aussi douloureuse), mais celle qui sépare un monde de significations et de constructions d'un autre, brumeux ou à rebâtir, dans l'incertitude et l'insécurité. Sa vision du monde, à nous qui avons tendance à ne penser la liberté que dans l'indépendance totale, et le salut que dans un désordre provisoire, peut nous être très précieuse.

Deux questions au moins nous paraissent particulièrement sensibles et importantes lorsqu'on se propose d'étudier Burke : dans quelle mesure peut-il nous aider à combler les manques, à pallier les insuffisances de principes qui sont malgré tout en nous et conditionnent notre regard sur le monde ? , d'une part, et quelles sont les mesures respectives de son libéralisme et de son conservatisme ? , d'autre part. Nous essaierons de répondre à ces deux questions en nous penchant sur différents points d'opposition entre les révolutionnaires et Burke.

Nous avons choisi de ne pas tenter de rendre compte du moindre mouvement ou frémissement de cette pensée, et de la moindre ligne des nombreuses pages des commentaires et interprétations dont elle a pu faire jusqu'ici l'objet. Les écrits de Burke vont de la simple brochure de circonstance aux textes fleuves comme les *Réflexions*, et les écrits à son propos vont de la simple note de bas de page ou évocation aux ouvrages extrêmement documentés et pointilleux. Il faudrait sans doute une vie entière pour tirer profit de la richesse de son œuvre, directe ou indirecte.

En fait, nous en sommes venus à cette considération que Burke se caractérise moins par une pensée que par une attitude, ou peut-être même par une attention chaque fois renouvelée, et toujours à la fois exclusive et augmentée d'une grande conscience des réalités.

Il se trouve malgré tout selon nous au moins quatre questions auxquelles les révolutionnaires et Burke répondent tout à fait différemment. Elles correspondent presque à une suite logique d'oppositions. Ainsi, c'est avant tout la conception de l'homme et de la société que développent les lumières que Burke remet en cause ; elle est en elle-même subversive, puisqu'elle fausse le regard porté naturellement sur ce qui nous entoure ( I ). Mais si cette conception s'inscrit dans l'esprit des hommes, alors qu'elle y laisse au moins la sagesse et la morale, qui commandent de respecter un certain ordre social dans nos actions ( II ). Si la sagesse et la morale elles-mêmes sont vaincues, il est encore possible de prouver que l'ordre



social en question est juste ( III ). Et si cela ne convainc pas, il reste à montrer combien la perte est immense, et irréparable ( IV ).

## I Savoir et politique

Au XVIII<sup>ème</sup> siècle se joue l'avenir démocratique d'au moins deux peuples occidentaux, celui des colons d'Amérique du nord et celui des français. Mais avant cela, c'est à une lutte d'un autre ordre que l'on assiste : suivant l'impulsion du XVII<sup>ème</sup> siècle, les réflexions, les interrogations, les spéculations naissent et se développent -en France, au moins- à l'intérieur des Salons, des Académies, des Universités, des Clubs, et se répandent, en idées ou en atmosphère, dans une société qui n'est plus seulement celle de l'élite, sociale et/ou intellectuelle. Les « lumières » gagnent chaque jour du terrain, au détriment des divers préjugés, superstitions, croyances et d'une certaine obscurité, qui dominaient jusque là sans partage l'esprit de la majorité du peuple. Le souvenir de ce siècle, dont Pierre Chaunu<sup>3</sup> atténue le rôle novateur et souligne l'effet multiplicateur, est associé dans nos mémoires ( et conservé de cette manière ) au triomphe de la conscience sur l'obscurantisme, et de la raison sur l'inexplicable. Cette avancée spectaculaire, et son retentissement, nous ont peut être, un temps, fait oublier une chose, une réalité triviale mais indéniable : il n'y a pas de lumière sans ombre. Eclairer quelque chose, c'est en plonger dans l'obscurité une ou plusieurs autres, et ce n'est jamais l'éclairer tout à fait. Le regard humain souffre des mêmes limites : à l'instant où l'homme se tourne pour voir un paysage ou une scène quelconque, il ne peut plus voir ce qu'il avait devant les yeux juste avant. Il y a, c'est vrai, la pensée, qui supplée aux imperfections inhérentes à nos sens, qui perçoivent immédiatement et partiellement. La pensée peut nous aider à avoir une vision « complète » de l'étendue où nous nous trouvons. Mais la question se pose alors de savoir jusqu'où cette pensée peut aller, jusqu'où il est possible de la suivre sans se leurrer, sans s'éloigner considérablement de la réalité et se perdre. Le pouvoir de l'entendement humain et des idées est ici en cause. Et ce en plusieurs sens, en fait : premièrement, donc, si l'on suit par exemple Locke, et après lui Hume et Berkeley, qui pensaient que les idées naissent d'un certain « traitement » des perceptions et sensations dont nous sommes les sujets, la question est de savoir à quel moment les associations d'idées se distinguent définitivement des faits dont elles sont issues. Deuxièmement, il faut s'entendre sur ce qu'on privilégie : la réalité ou les idées. Entre les deux questions s'en place une troisième : jusqu'où peut-on considérer que les idées appartiennent à un processus *naturel* de réflexion, et ne menacent donc rien de ce qui existe légitimement ? Jusqu'où peuvent-elles

---

<sup>3</sup> Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Flammarion, coll. 'Champs', 1982

aller, sans devenir subversives ? Ces questions figurent parmi celles qui nous intéressent dans cette partie. Toutes ont trait, de près ou de loin, à la connaissance.

Paine a pu voir dans l'œuvre de Burke l'ombre tenter « d'éclairer la lumière ». Il n'avait pas tort, dans la mesure où Burke remettait en cause tous les systèmes et théories prétendant réaliser une fois pour toutes la justice et fixer de même la réalité, et se fondant pour cela sur des connaissances voulues et crues parfaites et infaillibles de ces éléments. Mais l'honorable membre de la chambre des Communes allait à la fois plus loin et moins loin que cela. Moins loin, d'abord, parce qu'il était un homme de savoir, pétri d'expérience et de connaissances, et que celles-ci lui étaient chères et utiles. Il n'avait pas la même conception de l'éclairage que Paine, cependant. Il allait d'autre part plus loin que ce que pouvait imaginer ce dernier, puisque pour lui, au-delà de ce qu'il fallait garder secret ou de ce qui était soumis à la loi du changement, « la plus puissante de l'univers », restaient certaines choses par nature inconnaissables.

C'est pour tenter de mieux comprendre Burke que nous passerons par ces considérations sur son attitude face à la connaissance, au cours de la seconde moitié du XVIII<sup>ème</sup> siècle qui est peut-être plus que tout autre celui du savoir, pris au sens large et décliné sous toutes ses formes : le savoir-faire, le savoir dire, le savoir être et le savoir apparaître, s'ils sont depuis toujours en question chez l'homme, le sont plus sensiblement ce siècle-ci au moins parce qu'une sorte de querelle entre les anciens et les modernes, après celle de Boileau et avant celle de Constant<sup>4</sup>, y prend une ampleur considérable.

Signalons ici que ce à quoi nous nous intéresserons dans cette partie revient en fait à l'opposition entre raison d'un côté et expérience, sentiments, préjugés et croyances de l'autre. Comme le remarque Philippe Raynaud, « le passage d'une politique de la raison à une politique de la volonté », est entraîné par « la conjoncture politique de 1789, qui met au premier plan les problèmes de l'identité du souverain et de la source de l'autorité »<sup>5</sup>; c'est donc d'abord le rationalisme qu'il s'agit pour Burke de combattre et pour nous d'étudier, le volontarisme faisant l'objet de critiques spécifiques, que nous verrons particulièrement en deuxième partie.

---

<sup>4</sup> Alors que la première querelle est littéraire et artistique, que la seconde porte sur la question de la liberté et que toutes deux opposent les défenseurs des conceptions antiques aux « derniers venus », celle que l'on imagine ici oppose plutôt les partisans de l'Ancien Régime et les plus enthousiastes à l'idée de le bouleverser ; il y a donc une différence de nature entre ces deux types de querelle, que nous rapprochons sans doute un peu trop vite.

<sup>5</sup> Philippe Raynaud, article *Révolution française*, in le *Dictionnaire de Philosophie Politique*, dirigé par Philippe Raynaud et Stéphane Rials, P.U.F., 1996, p. 577

Les recherches théoriques prennent une importance déterminante au XVIIIème Siècle au moins en deux sens : premièrement, en ce qu'elles deviennent apparemment assez sûres pour servir de base à une activité politique de grande envergure, et deuxièmement en ce que, changeant la perception du monde naturel, politique et social, elles changent insensiblement les comportements.

Après avoir étudié ces deux « fonctions » de ces recherches théoriques et les avoir comparé aux représentations que Burke s'en fait et à sa propre conception du savoir, nous nous pencherons plus particulièrement sur la culture et la conscience politique de Burke, considéré par Marx comme l'archétype de l'homme d'Etat.

### **A Le savoir pour agir**

Le savoir et la politique sont associés depuis la nuit des temps, le premier étant reconnu indispensable à la réussite dans l'autre. Qu'il serve le Chef, un de ses conseillers, un oracle ou un étranger, le savoir doit être incarné et situé du côté du pouvoir, pour que celui-ci soit efficace et/ou incontesté. Le savoir peut servir de façon machiavélique, et donc constituer un ensemble de connaissances et de ressources dont personne ou presque ne soupçonne jusqu'à l'existence. Il peut aussi justifier l'autorité, qui sera ainsi respectée par le seul fait qu'elle dispose de plus de compétences que n'en ont habituellement et majoritairement les gens. Au XVIIIème siècle, le savoir recouvre une dimension qu'il avait perdue : on se targue non seulement d'être à même de comprendre les ressorts du pouvoir, mais aussi de pouvoir juger de sa légitimité, en fonction de nouvelles catégories, qui sont non plus religieuses ou traditionnelles, mais naturelles et humaines. Pour approcher ce qui oppose en ce domaine Burke aux lumières « orthodoxes », nous décomposerons notre étude en trois parties qui correspondent aux trois phases du processus qui mène les acteurs politiques à la connaissance et déterminent le caractère de l'action.

## 1 L'objet du savoir

L'objet premier du savoir politique est sans aucun doute la réalité humaine, qu'on la prenne sous l'angle de la société, de l'Etat ou de l'individu. Déjà, sur ce point, la pensée de Burke diffère considérablement de l'« orthodoxie » des lumières.

Pierre-François Moreau le dit dans l'article *Origine* qu'il a écrit pour l'Encyclopédie Universalis, « l'âge classique et l'époque des lumières ont mis au point une démarche consistant à aborder les objets à partir de leur origine », et quantité de philosophes se sont ainsi préoccupés de retrouver le point de départ de l'aventure humaine, la nature des choses inaltérée par le passage du temps et les détournements politiques, religieux et coutumiers. Au retour de cette recherche obstinée de la pureté originelle, on rencontre l'individualisme, le contractualisme, le rationalisme... A l'inverse, Burke ne voit que l'homme tel qu'il se tient devant lui, construit et façonné par la société qui l'environne, elle-même complexe et insaisissable dans sa totalité. D'après lui, « l'art est la nature de l'homme »<sup>6</sup>. Il importe donc peu de savoir ce qu'était l'homme avant que la civilisation ne l'intègre tout à fait, ou ce qu'il est en dehors d'elle, puisque c'est elle précisément qui a fait de lui un homme, l'a élevé à une condition digne de son humanité et l'a nourri de traditions et d'expériences propres à le rendre sociable et respectueux.

Comment appréhende-t-on, selon Burke, cette réalité humaine, riche et multiple ? On ne peut la connaître qu'à travers l'expérience; non pas celle qui nous fournit en modèles pour agir, mais celle qui nous donne l'intuition de la complexité du monde, et nous fait comprendre que chaque situation est à traiter eu égard à sa particularité. Il est impossible de tout connaître, et encore moins d'expliquer et de juger les faits en ne recourant qu'à un seul outil, la raison, et à quelques principes comme les Droits de l'Homme. Plus que cela, certaines choses sont par essence mystérieuses, et échappent à toute investigation humaine. A la simplicité et la clarté qui caractérisent la méthode et les résultats recherchés par les penseurs qui s'adonnent à la griserie de la philosophie mécaniste, Burke oppose la richesse d'un monde que seule la sagesse peut évaluer et que seule la prudence peut protéger. Le cœur des adeptes de la raison raisonnante lui semble « glacé » : à force de suivre des idées qui sont peut-être nées d'un sentiment d'injustice puissant, mais ont fait l'objet d'une cristallisation telle qu'elles sont devenues la représentation incontestable de l'idéal de Justice, les philosophes et leur pendant

actif, les révolutionnaires, en oublient de regarder la réalité qu'ils ont décidé de sauver ou de protéger

## 2 La méthode à suivre pour parvenir à des solutions en politique

Quant à la méthode à suivre pour parvenir à des solutions politiques, il faut noter que si les philosophes des lumières empruntent plutôt la voie de la déduction, on ne peut pas vraiment ranger Burke du côté de l'induction. En effet, il met constamment en garde contre les conclusions hâtives et réductrices. Pourtant, il généralise bien souvent : dans sa stigmatisation des révolutionnaires, des spéculateurs intellectuels et financiers, dans sa conception de l'Etat et de la société, dans sa présentation des faits... Plus, il loue les hommes aux idées larges, à la vue haute et lointaine et à l'esprit ouvert. Il faut croire que, derrière une apparente contradiction, se pose ici une question de limite, comme régulièrement chez Burke. La généralisation aide à ne pas s'enfermer dans le particularisme absolu ou dans l'étude accaparante de certaines disciplines<sup>7</sup>. Mais elle peut également mener à l'erreur, et à l'incompréhension d'un phénomène. Mais nous en sommes déjà presque à étudier l'appréciation de la portée du résultat des diverses recherches, interrogations dont fait l'objet le politique.

## 3 La portée des conclusions et des solutions

### a les dangers de l'abstraction

Chez les penseurs qui correspondent à la représentation que se fait Burke des lumières, ce n'est peut-être pas exagérer que d'affirmer que les conclusions sont en germe, ou impliquées par les hypothèses et les postulats de départ. La simplicité relative des catégories, des conceptions, du processus réflexif suivi et des solutions ne lui évoque pas forcément un long cheminement, à travers les doutes, les états d'esprit, le mûrissement d'une pensée à la fois sensible et solide. Il est même possible d'avancer que pour Burke, l'abstrait a ceci de

---

<sup>6</sup> *Appel des whigs modernes aux whigs anciens*, in *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., pp. 383-466

<sup>7</sup> Dans un de ses textes de jeunesse, intitulé post-mortem *Several scattered hints concerning philosophy and learning collected here from papers*, in *A note book of Edmund Burke*, edited by H.V.F. Sommerset, Cambridge university press, 1957, Burke explique clairement qu'il vaut mieux connaître sur, à propos des sciences qu'être immergé dans l'une d'elles : il ne faut pas passer à côté de l'infinie richesse de la vie.

particulier et de dangereux qu'il contient tout en lui-même, à la différence du concret, qui se caractérise par une irréductibilité des objets les uns aux autres, au-delà de la sensibilité réelle des êtres vivants. On ne peut se dire, en laissant un paysage que l'on aime, que les dix prochains le remplaceront. Et on ne peut déceimment compter et comparer les morts d'une guerre d'un côté comme de l'autre, sauf si on se limite à la considérer comme un jeu d'échecs. Agir en politique avec cela à l'esprit implique de connaître tous les tenants et aboutissants de la situation que l'on se propose de changer, et d'imaginer au préalable sur le court ou le long terme son évolution, orientée ou non par l'intervention envisagée. Cette connaissance doit s'accompagner d'un esprit constructif, qui comprend qu'il est suffisant de bouleverser l'état des choses, et qu'il faut rendre ce changement le moins désagréable possible à ceux qui en pâtissent déjà naturellement. Les révolutionnaires, preuve de leur folie destructrice, humilient dès 1790 le Roi, sa famille et le clergé, de façon gratuite et injustifiable. Burke y voit les symptômes d'un mal plus grand à venir.

Nous touchons ici au revers de la perfection métaphysique des conceptions « classiques » des lumières. Quelles que soient les vérités et les découvertes qui poussent et permettent la construction d'un système idéal, si l'on se cantonne -ce qui advient trop souvent- à l'observation stricte des règles concourant à la réalisation de cet idéal, on perd alors tout le bienfait des vérités visées. On ne voit partout qu'imperfection, impureté, altération, égarement... L'insatisfaction s'accroît sans cesse, adoucie seulement parfois par la vue d'un horizon inaccessible. La faculté d'aimer se perd avec celle de se contenter, et n'est pas loin d'emmener celle de rêver, ce qui est un comble pour l'idéaliste. Cet excès est illustré à merveille par la pièce de théâtre *Le Réformateur*, de Thomas Bernhard<sup>8</sup>. Ce dernier y dépeint le caractère aigri d'un philosophe auteur d'un traité sur la réforme du monde, et qui en est venu, à la fin de sa vie, à la conclusion que seul le néant peut nous sauver de notre dégénérescence quasi naturelle. Cet homme que tout agresse, jusqu'au chant des oiseaux, ne parvient même pas à accepter l'idée qu'on l'honore pour son travail.

C'est sans doute cette quête insatiable de l'idéal, incarnée d'abord par la recherche de « la transparence première de l'homme pour lui-même »<sup>9</sup>, que Burke abhorre le plus chez des penseurs comme Rousseau, malgré ce qui, aux dires d'auteurs comme Philippe Raynaud ou Anne Marion Osborn<sup>10</sup> et à l'insu de Burke lui-même, rapproche les deux hommes. Burke, en

---

<sup>8</sup> Thomas Bernhard, *Le Réformateur*, L'Arche, 1990.

<sup>9</sup> Philippe Raynaud, préface aux *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., LXXXII

<sup>10</sup> Anna Marion Osborn, *Rousseau and Burke*, Oxford University Press, London-New York-Toronto, 1940, où l'on apprend beaucoup sur les points communs entre les deux penseurs

nous mettant le nez dans une réalité si proche qu'on l'oublie trop souvent, inaugure une tradition de pensée qui pourrait compter parmi ses héritiers actuels un philosophe comme Michael Walzer, qui défend une certaine conception de la critique sociale<sup>11</sup> : il n'est ni nécessaire ni souhaitable de se détacher de son milieu pour le critiquer de façon constructive. Les attaches, affectives ou morales, sont au contraire précieuses et indispensables.

Burke, appréhendé dans cette perspective, apparaît comme un adepte de la résistance quotidienne, à la fois respectueuse et consciente. C'est d'ailleurs cet esprit de résistance qu'il oppose à l'esprit révolutionnaire, qui rechigne à rien changer s'il ne se présente pas l'occasion d'une révolution.

#### b la composition de l'Assemblée Nationale

Mais cette occasion s'est présentée en France, et un bon nombre d'enthousiastes, ambitieux et/ou n'ayant rien à perdre, s'est empressé d'en profiter. Représentants du tiers-état, du bas clergé ou de la petite noblesse un jour, membres de l'Assemblée Nationale le lendemain, l'ivresse du renversement les a emportés loin de l'humilité de leur condition, mais n'a pas ouvert et enrichi leurs esprits d'obscurs hommes de loi, médecins et commerçants de province. Burke constate avec amertume que les meilleurs d'entre les représentants du tiers ne sont « que des hommes de théorie »<sup>12</sup>, et regarde avec indignation la trahison à leur ordre des curés en mal de reconnaissance et des nobles désargentés ou « illuminés ». Rien de ce qu'il voit ne le laisse espérer que l'Assemblée sera en mesure de faire honneur à son nom et à sa fonction. Il faut dire qu'en Angleterre à la même époque, les hommes d'état, corruption ou non, réunissent pour la plupart les qualités qui font supposer la vertu, et se conduisent en véritables professionnels de la politique. La France elle n'a pas connu d'institution comparable au Parlement britannique, et n'a donc pu se constituer une élite politique similaire à celle qui le fournit. Burke, comme bien souvent, oublie l'histoire du pays dont il étudie la situation présente. Il met néanmoins en avant cette conséquence évidente de l'application des principes révolutionnaires : si tous les hommes ont les capacités requises et le droit de s'exprimer en politique, alors peu importe que leurs représentants soient novices et incultes.

---

<sup>11</sup> De Michael Walzer, nous conseillons particulièrement à ceux que la question intéresse *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation*, La Découverte, coll. 'Agalma', 1990, et *La critique sociale au XXème siècle. Solitude et Solidarité*, Métailié, coll. 'Leçons de choses', 1996

<sup>12</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p.51



## **B Le savoir actif**<sup>13</sup>

### 1 La « nouvelle religion des droits de l'homme » et la recherche de la vérité

Bien que Burke voie dans l'événement révolutionnaire un mouvement provoqué et mené par des hommes ambitieux et peu scrupuleux (quoiqu'il ait une certaine crainte des foules et qu'elle soit confirmée par l'appréciation du spectacle de l'Assemblée Nationale assiégée et presque dirigée par le peuple en furie de Paris), cela ne l'empêche pas de percevoir un de ces traits qui font pour lui l'incontestable originalité du phénomène révolutionnaire : les idées véhiculées par les philosophes et leurs disciples ne renvoient pas en elles-mêmes à des intérêts particuliers, ceux d'une classe, d'une caste, d'une population ou d'une secte ; elles concernent, et ont donc vocation à toucher, tous les êtres humains. La contagion est ainsi toujours possible, que l'on fasse partie de l'aristocratie ou du clergé ; les exemples de trahison à leur ordre de petits nobles ou de curés ne manquent pas pour le démontrer. Pareillement, des adeptes de la « religion des droits de l'homme » nouvelle peuvent émerger en dehors de la France comme en dedans, ce qui n'est pas pour rassurer l'amoureux de la constitution britannique qu'est Burke. Cet aspect universel appelle la comparaison avec la Réforme, que Burke fait dans l'un de ses trois *Mémoires sur la Révolution*<sup>14</sup>. La rupture avec le Catholicisme est cependant plus située que la rupture avec tout ordre social jugé illégitime.

Chacun se tourne vers le vrai, le juste et le bien absolu, ce que redoutait un auteur aussi éclairé et sensible qu'Adam Smith. Ce dernier croyait en un ordre social spontané, produit de l'activité simultanée, croisée et conjuguée des hommes. Le projet d'une constitution parfaite lui était aussi désagréable qu'à Burke, mais il a pointé peut-être de manière plus précise le danger qu'il y a à tendre directement vers le but/résultat final -mais pas forcément humain- de toute activité, à savoir l'ordre social, et partant, celui de l'univers.

Il y a en effet le risque que ce but/résultat, qui doit rester caché/secret pour être atteint, ne le soit pas s'il est recherché pour lui-même. Car l'ordre de l'univers ne se réalise que lorsque les individus se réalisent eux-mêmes.

---

<sup>13</sup> Pour illustrer la formule « savoir actif », nous pouvons citer cette phrase de Jean-Paul Clément (in *La Contre-Révolution. Origine, Histoire, Postérité*, sous la Direction de Jean Tulard, Librairie Académique Perrin, Paris, 1990) : « Les doctrines des 'philosophes' se sont incorporées à l'esprit du temps, selon le processus que décrivait Taine : une doctrine ne devient active, ne se transforme en ressort d'action, qu'en devenant 'aveugle', en se déposant dans les esprits à l'état de croyances faites, d'habitudes prises, d'inclinations établies ».

L'ordre est à la fois un fait et un bienfait. Les hommes doivent dans son cadre rechercher leur propre intérêt, ou celui de leurs proches, et rester fidèles à leurs habitudes et à leurs préjugés, aussi bien pour eux que pour le maintien de l'ordre social, la cause de l'un comprenant la cause de l'autre.

## 2 Le confort des préjugés

En quoi les préjugés, les superstitions, les croyances sont-ils bénéfiques ? En premier lieu, en ce qu'ils ne laissent jamais celui qu'ils habitent dans l'incertitude, le doute qui rongent ou paralysent bien souvent celui qui doit faire un choix difficile. Ce dernier, opéré à l'aide des préjugés, se révèle en général assez bon, puisque ces petites opinions arrêtées contiennent en général une part considérable de sagesse. On peut imaginer qu'ils sont les fruits d'une expérience centenaire, forts d'un long mûrissement et du contact de nombreuses personnes de tous lieux et de tous temps. Le contenu du préjugé est inséparable de sa forme, qui peut prêter à confusion par son aspect tranché, mais qui permet l'intégration douce d'une sagesse ferme et saine, pleine d'un bon sens indispensable à la sociabilité. D'autre part, et c'est le corollaire des considérations précédentes, le préjugé est confortable et se rapproche de la foi en ce qu'il permet de voir la vie d'une certaine manière ( qui souvent est pensée comme la seule manière d'appréhender la vie, ce qui est normal pour une certitude), d'expliquer les événements simplement et de ne pas s'inquiéter de l'avenir ; en un mot il permet d'échapper à la confrontation avec « la nudité de notre tremblante nature »<sup>15</sup>.

Poussé à l'extrême, le panégyrique que Burke fait des préjugés, des habitudes et des automatismes ferait penser à l'apologie du *Meilleur des Mondes* que fait « l'Administrateur mondial régional de l'Europe occidentale » dans le fameux roman d'Aldous Huxley<sup>16</sup>. L'homme qui a choisi de travailler pour la société parfaite, au détriment de tout ce qui fait peut-être l'intérêt du séjour humain, y tient au « sauvage » un discours à la fois très proche et très éloigné de celui de Burke. D'un côté, en effet, il explique qu'un bonheur sans ombre mérite bien qu'on abandonne une liberté qui nous mènerait sans aucun doute à l'insatisfaction

---

<sup>14</sup> *Projet d'un mémoire écrit au commencement de l'année 1791, et destiné à être remis, au nom du Roi d'Angleterre, par son ambassadeur, à Monsieur Montmory, alors ministre du Roi de France, Louis XVI*, in *Oeuvres posthumes d'Edmund Burke, trois mémoires sur la Révolution*, Londres, 1790

<sup>15</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p. 97

<sup>16</sup> Aldous Huxley, *Le Meilleur des Mondes*, Plon, coll. 'les chefs d'œuvre de la Science-Fiction', 1976

ou au désespoir. On paye ce bonheur en demeurant dans une relative ignorance, et en se cantonnant aux travaux et activités qui sont celles de notre classe. Mais d'un autre côté, le « sauvage » exprime son regret des difficultés de la vie, du vrai courage et du noble renoncement en des termes qui n'auraient pas déplu à Burke. On perçoit ici, peut-être, une tension qui ne cesse d'animer son œuvre, et qui avoisine celle que l'on étudiera plus bas : comment Burke parvient-il à concilier l'indispensable douceur du préjugé avec le nécessaire sentiment du danger, et de l'importance de son dépassement ? Sans doute, comme nous le verrons, le paradoxe n'est qu'apparent, et l'examen du problème religieux peut déjà nous l'affaiblir. Mais il est possible de croire que Burke réservait l'héroïsme à certaines classes.

### 3 La religion établie

La crainte de Dieu et l'humilité en face de l'inconnu sont également des moteurs, des sources d'énergie, contrairement aux idées reçues des révolutionnaires. Plus généralement, la religion n'est pas à prendre à la légère : Burke ne peut croire qu'un athée puisse se montrer humain, voire humaniste. Refuser le sentiment naturel de la divinité, ainsi que la plus grande consolation qui soit, n'est pas pour lui un gage de bonté, puisque c'est au moins s'endurcir le cœur. A ce sujet, il faut noter que Burke ne considère pas l'Eglise comme un obstacle à la communion avec Dieu, ou à l'apprentissage convenable des préceptes religieux fondamentaux. Toujours soucieux de démontrer l'importance de la pratique, il insiste sur le fait que l'Eglise établie insuffle l'esprit religieux au moyen des rites et des habitudes qu'elle impose, et reconforte par sa présence. Sa magnificence honore Dieu et console les humbles. D'autre part, l'Eglise anglicane est liée à l'Etat au point qu'altérer l'une reviendrait à altérer l'autre.

Burke, défenseur de l'Eglise anglicane, trouve des quasi-homologues en la présence à son époque de Joseph de Maistre et Louis de Bonald, tous deux convaincus (quoique le second soit plus ferme que le premier et qu'ils soient tous deux catholiques) de la nécessité de lier la religion à l'Etat. Plus tard, c'est Coleridge qui reprend le flambeau, notamment dans *Church and State*<sup>17</sup>, mais les adversaires de cette doctrine se font à l'époque classique et à l'époque moderne de plus en plus nombreux, et parmi eux s'en trouvent qui répondent directement à Burke après la parution des *Réflexions*.

---

<sup>17</sup> Samuel Taylor Coleridge, *Constitution of Church and State*, third ed., 1839

Paine, bien sûr, est le premier d'entre eux : lier l'église et l'Etat revient pour lui à « produire un mulet capable de détruire et incapable d'engendrer »<sup>18</sup>. Mary Wollstonecraft voit surtout la spoliation dont font l'objet l'Etat et la population à travers les dépenses faramineuses faites par l'Eglise pour s'embellir et maintenir ses hauts ministres du culte au même niveau de vie que celui des gens de cour<sup>19</sup>.

Mais c'est Joseph Priestley qui a sans doute apporté la critique la plus complète en ce domaine. Dans ses *Letters to Burke*<sup>20</sup> il ne cesse de revenir sur ce qui lui semble être le nœud du problème, à savoir la confusion que fait Burke entre l'église établie et la religion. Pour Priestley, la foi n'a pas besoin d'être insufflée et soutenue par un établissement construit à cet effet. Il est vrai que c'est là que se situe l'une des lignes d'opposition définitive entre Burke et les idéalistes des lumières, une ligne qui traverse d'ailleurs tous les autres domaines, le politique, le social, la morale... Nous l'avons dit, Burke s'attache au concret, à la pratique. Qu'y a-t-il de plus fragile et inquiétant qu'un esprit religieux qui ne tiendrait que par la bonne volonté de celui qui en est habité ? Nous pouvons ressentir dans cette appréhension un pessimisme ou un réalisme, qui ne sont cependant pas dénués d'intérêt : que doit la religion aux institutions qui l'incarnent ?

Selon Priestley l'Eglise d'Angleterre, enrichie, splendide et corrompue, ne peut favoriser l'éclosion et la croissance du sentiment religieux, au moins parce qu'elle s'est trop sensiblement écartée des enseignements du Christ et de ses apôtres. Alors qu'en laissant les individus croire comme ils en ont envie, on se met en situation de gagner un assez grand nombre de croyances sincères, au prix d'un nombre incompressible d'incroyants, qui de toute manière accorderont peu de foi aux préceptes enseignés par un clergé dissolu. Priestley renverse l'argumentation de Burke et montre, si besoin est, que ce dernier se satisfait parfois de supposer l'adhésion des individus (et particulièrement des anglais) aux dogmes officiels (la loi, la religion anglicane...), là où il faudrait se poser la question de la légitimité que ceux-ci revêtent réellement pour ceux-là.

En tous les cas Priestley rappelle que si l'homme est un animal religieux, il est aussi un animal qui mange et qui boit : l'Etat a-t-il pour autant le droit de dresser le menu quotidien de chaque famille ?

---

<sup>18</sup> Thomas Paine, *Les Droits de l'Homme*, nouvelle édition, Belin, 1987, p.118, cité in *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p.664

<sup>19</sup> Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men, A Vindication of the Rights of Woman*, Oxford University Press, coll. 'Oxford World's Classics', 1990

<sup>20</sup> Joseph Priestley, *Letters to Burke*, Poole, Woodstock Books, coll. 'Revolution and Romanticism, 1789-1834', 1997

Une autre question se pose : Burke préconise-t-il l'église établie pour l'Angleterre seulement, ou pour tout pays désireux d'être heureusement gouverné ? Il apparaît que, de confession protestante mais relativement tolérant<sup>21</sup>, il s'effraie plus de l'athéisme que de n'importe quelle religion étrangère à la sienne. Le tableau de l'Angleterre protestante qu'il peint adroitement pour illustrer la formule « Church and State », et en général toutes les descriptions émues qu'il fait de la constitution britannique, sont là, dans une certaine mesure, pour servir de modèle.

Dans son œuvre entière, Burke recourt à une rhétorique que l'on pourrait qualifier de « liante », à moins qu'on le qualifie lui-même de « penseur des liens » qui existent entre toutes choses : on ne distingue pas le contenu des préjugés de leur forme, ni le destin de telle institution de celui de telle autre, on ne peut ne serait-ce que songer à garder intacts les droits ancestraux des anglais dans un régime électif, quand l'acte qui les déclare établit également l'ordre de succession à la couronne<sup>22</sup>... Oui, Burke est un « penseur des liens », qui suit de près la moindre vibration d'un fil qui aurait été secoué par l'action d'un homme ou d'un événement. L'idéologie révolutionnaire lui paraît elle à la fois inconsciente et destructrice de ces liens, sans lesquels, pourtant, toute construction est impossible.

Une autre des voies d'interprétation possibles de la pensée de Burke conduirait à y trouver une conscience aiguë de la perméabilité de l'homme. Burke est conscient qu'un « esprit des lois » pénètre le corps et l'esprit de chaque population. Il connaît la « force des choses » mieux que tout autre et l'apprécie comme il la redoute. « L'histoire intègre non seulement ce qui procède du passé le plus ancien, *que Burke retient seul*, mais aussi les apports de la Révolution », dit Jean-Paul Clément dans l'ouvrage *La Contre-Révolution* dirigé par Jean Tulard<sup>23</sup>. Burke

---

<sup>21</sup> La mère de Burke, et nombre de ses compatriotes, étaient catholiques. Mais cela ne l'a pas rendu complètement tolérant. En effet, au-delà de l'aversion pour l'athéisme, on a pu voir dans l'œuvre de Burke quelques propos à teinte anti-sémite. Relever ces propos et les commenter, tel est par exemple l'objet de l'article de Frans De Bruyn, *Anti-Semitism, Millenarianism, and Radical Dissent in Edmund Burke's Reflections on the Revolution in France*, in *Eighteenth-Century Studies*, vol. 34, n° 4 (2001), pp. 577-600. On se rend compte à la lecture de cet article que mises bout-à-bout, les allusions aux juifs (références à l'« Old Jewry », ancien centre du quartier juif dans le Londres médiéval, à la conversion de Lord George Gordon au judaïsme, qui pourrait permettre à l'agitateur anti-catholique, en prenant dans les intérêts « longtemps accumulés des trente deniers d'argent » -somme remise à Judas pour le prix de sa trahison- de racheter les biens de l'Eglise de France...) dressent d'eux un portrait assez caricatural et dangereux, qui ne leur laisse aucune autre caractéristique que l'amour immodéré de l'argent, et en fait des 'spéculateurs' idéals. D'autre part, De Bruyn voit chez Burke comme un parallèle opéré entre les juifs et les Français, tous deux « intellectual deicides » (p. 589). En fait, Burke semble, selon l'auteur, respecter le judaïsme moins parce qu'il est ce qu'il est que parce qu'il est une religion.

<sup>22</sup> La Déclaration des droits de 1689, à laquelle Burke fait référence au début des *Réflexions*, règle en effet en même temps l'ordre de succession à la couronne d'Angleterre, pour éviter qu'un catholique ne monte un jour sur le trône. Le même acte rend *légalement* inséparables les deux éléments.

<sup>23</sup> *La Contre-Révolution*, op.cit., p. 338

connaît en réalité le risque que les idées révolutionnaires deviennent aussi communes que leurs prédécesseurs. Et la perte que cela représente pour lui est immense, comme nous le verrons au cours des développements à venir.

## **C Burke, un homme d'Etat cultivé**

### 1 Une vie partagée

Burke est membre des communes un bon tiers de sa vie, mais n'est pas un parlementaire comme les autres. Son talent d'orateur y fait évidemment quelque chose, mais son origine y est aussi pour beaucoup. Né en 1729, en Irlande, d'un père anglican et d'une mère catholique, il est confronté très tôt à la différence, et de manière particulièrement sensible, puisqu'elle existe en lui. Il est élevé pendant quelque temps par la famille de sa mère, mais la confession protestante lui est transmise pour ne pas le pénaliser dans la recherche d'un emploi au sein du Royaume-Uni. Il demeure néanmoins fidèle à son Irlande natale jusqu'à la fin de sa vie, quelle que soit la façon dont il prend son parti. Et surtout, il demeure *irlandais* jusqu'à son décès : Charles de Rémusat, dans la longue et belle étude qu'il lui consacre à l'intérieur de *La Revue des Deux Mondes* en 1853 considère que « la puissance et la vivacité de l'imagination, la haine de la tyrannie jointe au respect de la tradition, une indépendance personnelle qui résistait à l'opinion commune et au commun exemple, une raison plus haute que sûre, un esprit fécond, vigoureux, mais rarement calme et tempéré, une tendance constante à l'exagération, ne sont pas les traits ordinaires d'un Anglais de race, mais plutôt les signes distinctifs d'une riche nature irlandaise »<sup>24</sup>. Villemain va jusqu'à se demander si l'éloquence de Burke ne doit pas un peu à ce que Cicéron nomme *asianum genus*, « cette éloquence pompeuse et brillante qui florissait dans les villes grecques de l'Asie Mineure », et qui « semble s'être reproduite dans les modernes orateurs de l'Irlande »<sup>25</sup>.

Etudiant brillant mais compliqué, Burke poursuit ses études de Droit en ayant toujours un œil sur ce qui se passe au dehors : en sciences, en lettres... La raison est du côté du juridique, pesant et emprisonnant, et la passion se libère partout ailleurs, aussi inconstante et éphémère

---

<sup>24</sup> Charles de Rémusat, *Burke, sa vie et ses écrits*, in *La Revue des Deux Mondes*, XXIIIème année, seconde série de la nouvelle période, Bureau de la Revue des Deux Mondes, Paris, année 1853, Tome 1er, p. 210-211

<sup>25</sup> Abel François Villemain, *Burke*, in *Bibliothèque populaire*, n° 19, p.182

qu'on peut l'imaginer : le jeune Edmund passe six mois à ne s'occuper que de cela, puis six autres à ne faire que ceci...<sup>26</sup>

Comme le remarque Rémusat, « l'étendue de son esprit et la diversité de ses facultés ne lui permettait guère de se renfermer dans une étude exclusive »<sup>27</sup>. De cette vie estudiantine jusqu'à ses vingt-huit ans s'étend une période dont on sait peu sur la façon qu'a Burke de la remplir.

En 1757, il publie une *Défense de la société naturelle*<sup>28</sup>, parodie habile des thèses et du style de Bolingbroke, et dans laquelle il affirme que la société est une structure permettant aussi aux riches d'opprimer les pauvres, ce qui ne rend heureux ni les uns ni les autres. Il y expose ainsi les terribles conditions de vie et de travail des seconds, et le mal des soucis et des plaisirs artificiels des premiers, et il leur oppose la vie simple et bienheureuse dans l'Etat de Nature. Si c'est l'ironie que vise Burke (il devra d'ailleurs le rappeler, dans une préface à la seconde édition du texte, à des lecteurs un peu trop enthousiasmés par le premier degré de ses propos), le texte n'en contient pas moins, outre une critique implicite assez fine d'une certaine pensée moderne, une critique explicite de la société qui confond par sa pertinence, et qui laisse à croire que son auteur n'est pas ignorant des problèmes qu'on y rencontre.

La même année sort la *Recherche philosophique sur l'origine de nos sentiments du sublime et du beau*<sup>29</sup>, ouvrage mêlant philosophie, esthétique, morale et littérature, et qui nous emmène apparemment bien loin des terrains sur lesquels on aura ensuite l'habitude d'apercevoir Burke. Ce livre, beau succès de librairie, fait date dans l'histoire de la réflexion sur l'esthétique, et

---

<sup>26</sup> Dans le poème de jeunesse *the muse divorced* (in *A note book of Edmund Burke*, op.cit.), Burke exprime son malheur de n'être ni pleinement sage, ni complètement fou, et d'être juste un peu les deux à la fois, ce qui ne permet pas de bénéficier des avantages de l'une ou l'autre situation mais au contraire l'interdit. Dans un autre poème, *An epistle to Doctor Nugent*, de septembre 1751, on trouve les vers suivants :

'I look at wisdom, wonder, and adore ;'

'I look, I wonder, I do no more.'

Puis :

'Shall I who grope my way with pur-blind eyes,'

'Shall such as I, pretend to dogmatise ?'

'Better in one low path secure to crawl ;'

'To doubt of all things, and to learn from all'

Ces vers peuvent sans doute contribuer à expliquer l'empirisme précautionneux de Burke, qui, n'ayant apparemment pas grande confiance en lui, détestait par-dessus tout la vanité et l'incapacité de se remettre en question.

Certains vers enfin témoignent d'une préoccupation permanente chez Burke, qui empêche à notre sens de le considérer, à la manière de quelques auteurs, comme un utilitariste. Par exemple :

'What now I have, I wish'd a year ago,'

'I have my wish, and am I happy ? no !'

<sup>27</sup> La Revue des Deux Mondes, op.cit., p.212

<sup>28</sup> *A Vindication of a Natural Society*, in *Edmund Burke on Government, Politics and Society*, Texts selected and edited by B. W. Hill, The Harvester Press Limited, 1975

particulièrement dans celle du débat -(ré-)ouvert par la redécouverte du traité *Peri hupsous* (attribué au pseudo-Longin) lors de la renaissance et traduit par Boileau en 1674- sur la question du sublime. Si Burke se situe dans une certaine tradition de pensée, incluant par exemple Shaftesbury et Hutcheson en esthétique, et quelques penseurs écossais comme Adam Smith ( qui fait la distinction entre les vertus aimables et les vertus admirables, distinction faisant songer à celle qu'opère Burke entre le beau, qui est doux, poli, aux contours souples et courbés, fini, et aimable, et le sublime, qui n'est pas tant repérable dans l'objet ou le phénomène lui-même, que dans la personne qui en ressent la présence, et qui est impressionnant ou admirable), il se démarque de tous en caractérisant le sublime par un sentiment ambigu qui naît en celui qui en fait l'expérience : le « delight ». Ni vraiment rassurant, ni désagréable, ce sentiment naît par exemple à l'approche d'un grand danger, ou encore à la faveur d'un pressentiment qui demande de rassembler toutes ses forces, tout son courage pour se dresser dans l'adversité. Cet ouvrage presque métaphysique, bien écrit et illustré par d'assez belles et parlantes images, est assez cohérent avec la façon de recevoir les événements politiques de Burke, et développe une thématique qui est plus que tout autre la sienne : on y sent déjà l'exaltation d'une liberté « virile, morale et bien réglée », d'un amour infini pour ce qui est beau et fragile et d'un courage et d'une détermination impressionnants face à ce qui est étrange, nouveau, inconnu, mystérieux. Le « delight », dans ce contexte, semble être le je-ne-sais-quoi qui fait aussi le charme de la vie.

Marié (à Jane Mary Nugent), et un peu reconnu, il finit par se diriger vers la politique, qui sera l'asile définitif de ses réflexions et de ses interventions. Lord Charlemont le présente vers 1761 à Gerrard Hamilton, récemment nommé principal secrétaire du lord-lieutenant d'Irlande Lord Halifax, et avec qui il part, selon Rémusat, « sur le pied mal défini de secrétaire, de conseil et d'ami »<sup>30</sup>. N'approuvant ni l'orgueil du premier ni l'administration du second, Burke les quitte.

Grâce à l'entremise de M. Fitzherbert, il devient rapidement l'homme de confiance de Lord Rockingham, le leader du parti whig. C'est le début d'une longue aventure, éclairée par de belles amitiés et collaborations et assombrie par la rupture de quelques-unes de celles-ci. En tous les cas, Burke demeure une illustration parfaite de son affirmation selon laquelle on ne doit pas rendre l'accession du talent à la place qui lui revient trop facile, on doit pouvoir

---

<sup>29</sup> *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998

<sup>30</sup> *La Revue des Deux Mondes*, op.cit., p.220



éprouver sa solidité : toute sa vie, dit-il dans sa *Lettre à un noble Lord*, il aura dû montrer son passeport pour rejoindre les rangs qui étaient « naturellement » les siens<sup>31</sup>.

## 2 Une culture et une conscience politiques étendues

Burke s'intéresse à tout, réfléchit sur tout. Sa fondation avec le libraire Dodsley de *l'Annual Register*, en 1758, le prouve, si besoin est<sup>32</sup>. Amateur de littérature, d'art (une importante collection de tableaux orne les murs de sa propriété de Beaconsfield), de philosophie grecque et latine, il essaie de ne rien délaissier de ce qui lui plaît ou l'intrigue.

En politique ensuite, homme de pratique et donc d'action, il cherche toujours à s'informer le plus possible des traits du cas qu'il a à traiter. Il reste que, lacunes ou mauvaise foi, certaines choses ne sont pas évoquées par lui au sein de certains débats, ou sont déformées, grossies ou minimisées. Cela n'empêche pas Brougham de déclarer que « ses connaissances tenaient du prodige : il savait tout ce que les hommes instruits savent généralement, et une foule de choses qu'ils n'ont jamais songé à apprendre (...). Quelque sujet qu'il traite, on s'aperçoit toujours que c'est un philosophe ou un précepteur à qui presque toutes les connaissances humaines sont familières. Il ne pouvait traiter un sujet sans embrasser, pour ainsi dire, tous les sujets connexes ; son raisonnement découle de principes applicables à une foule d'autres matières, et ses arguments naissent de toutes les sources. D'un autre côté, pour tempérer l'austérité des matières qu'il traite, et jeter une lumière agréable sur les lieux souvent ténébreux qu'il parcourt, son imagination conquérante et active répand à pleines mains les couleurs et les images qu'elle a empruntées à tous les arts et à toutes les langues »<sup>33</sup>.

Sa pénétration des faits politiques est telle et tellement réputée qu'on peut douter de la nécessité de la rappeler. Il est le premier, selon Alfred Cobban, à replacer la Révolution française dans un enchaînement historique de causes et d'effets, même si Michael Freeman rappelle que son explication de l'événement a souvent été critiquée pour son manque de profondeur et sa réduction abusive à la théorie du complot. Le pouls de l'histoire trouve malgré tout en lui le meilleur spécialiste qui soit. Conscient de l'importance du

---

<sup>31</sup> *Lettre à un noble Lord*, in *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., pp. 467-510

<sup>32</sup> Rémusat dit (in *La Revue des Deux Mondes*, op.cit., p.220) qu'« on sait que ce recueil, qui paraît tous les ans, rend compte des événements écoulés dans l'intervalle d'un volume à l'autre, et donne des documents qui servent à les éclaircir. Les trois ou quatre premiers volumes passent pour être de la main de Burke, et en tout temps il continua de s'intéresser à l'ouvrage et d'y contribuer quelquefois. Cette histoire annuelle se publie tantôt depuis un siècle, et forme une collection d'un grand prix. Nulle composition n'était plus propre à former un homme public. On ne peut trop bien savoir les faits, quand on veut diriger les hommes ».

bouleversement révolutionnaire, il l'est, donc. Mais pourquoi ne l'est-il pas du désir de justice qui anime les révolutionnaires et leurs émules ? Sa *Défense de la Société Naturelle* laisse à penser qu'il a saisi leurs inspirations et aspirations... Pourquoi alors ne leur accorder aucune bonne intention?

## II Agir et politique

Le problème du savoir une fois abordé, se pose celui de l'action. Deux questions apparaissent relativement à celui-ci : Comment agir et pourquoi ? , d'une part, et d'autre part à qui laisse-t-on le soin d'agir ? La première question appelle entre autres celle de la morale, et la seconde celle de la participation à la gestion des affaires du pays. Nous les mêlerons au cours du développement de cette partie, et plus particulièrement en son milieu, qui sera consacré à la conception que se fait Burke du rôle de la volonté en politique comme ailleurs. Auparavant, nous aurons étudié la nature du sens moral de notre auteur/homme d'Etat. Et enfin, nous nous pencherons sur les traits de sa pensée politique qui interdisent de le considérer comme un démocrate au sens moderne du terme.

### A Le sens moral de Burke

Ce point est à la fois facile et assez difficile à traiter. Facile, parce que la gravité des propos de Burke, en n'importe quelle occasion, nous confirme qu'il s'exprime toujours au nom de la morale. Difficile, parce que sa partialité revendiquée, son manichéisme inconscient et parfois sa mauvaise foi avérée infiltrent si souvent ses discours qu'en démêler ce qui relève de la pure morale est presque impossible. La partialité, Burke la choisit pour plusieurs raisons : d'abord parce qu'à la différence de la neutralité, comme le remarque Léo Strauss, elle suppose l'implication (affective, morale...), l'attachement à une cause et l'adhésion à des opinions<sup>34</sup>.

Or, on ne peut agir bien que si quelque chose nous pousse à le faire (en réalité, on peut se demander si Burke croit à la possibilité d'être impartial). Ensuite, Burke considère que l'harmonie ne peut ressortir que de la confrontation de forces contraires, adverses. Enfin, sûr de la nécessité des partis politiques, il pense qu'il faut se faire un honneur de suivre leur ligne idéologique, puisque c'est dans leur combinaison des compétences et du nombre qu'ils

---

<sup>33</sup> Lord Brougham, *Burke*, in H. Gautier, Bibliothèque populaire, n° 19, p. 183

trouvent le moyen de leur réussite. A ce sujet, il faut noter que Burke ne s'est pas toujours plié aux opinions et décisions des membres de son parti, comme en témoignent quantité de *speeches* et son *Appel*, entre autres. D'autre part, il prône cette « dépendance » vis à vis du parti en même temps que l'indépendance vis-à-vis des électeurs. Nous préférons réserver le terme de contradiction à des cas plus flagrants. Ici les explications sont nombreuses : alors que l'appartenance à un parti se justifie par le besoin d'efficacité, le mandat impératif ne fait que bloquer l'action du parlementaire. Comme le dit Burke à ses électeurs de Bristol, ce qu'il leur doit, c'est l'exercice libre de ses facultés de jugement et de réflexion, et la défense réelle de leurs intérêts, qui suppose parfois de prendre des décisions apparemment opposées à ceux-ci. Il propose (et impose) à ses électeurs une représentation virtuelle. D'où l'affirmation que « le Parlement n'est pas un congrès d'ambassadeurs ayant des intérêts différents et discordants, que chacun doit opposer, comme un agent, un avocat, à d'autres agents ou avocats ; le Parlement est l'assemblée délibérative d'une Nation, avec un intérêt, celui du tout -où ce ne sont pas les préoccupations locales qui doivent guider, mais le bien général, résultant de la raison générale du tout ». « Vous en choisissez un membre, cela dit, dit-il ; mais quand vous l'avez choisi, il n'est pas un représentant de Bristol, il est un membre du Parlement »<sup>35</sup>.

La question du manichéisme, ensuite, est assez sensible, puisque l'honorable membre des communes a évidemment une certaine conception du bien et du mal, mais celle-ci, éprouvée par l'évènement révolutionnaire, se heurte forcément à son empirisme, à sa conscience du règne des particularités, qu'il oppose d'ailleurs aux révolutionnaires eux-mêmes. Burke dénonce le fait qu'ils voient le mal partout sauf (et encore) dans leurs idéaux et réalisations (ou plutôt destructions). Mais lui n'est pas exempt de critiques du même ordre, loin de là. Sa stigmatisation sans états d'âme des spéculateurs philosophiques ou politiques relève ou du manichéisme ou d'un trouble trop grand pour être dompté. On peut la comprendre en essayant de s'imaginer un jeu de miroirs, dans lequel Burke serait obligé, face à la puissance des idéaux révolutionnaires, de ne rien leur laisser en termes de bonnes intentions, et de se placer dans une perspective de critique systématique, propre à l'égarer dans l'aveuglement ou la mauvaise foi. Celle-ci est chez Burke difficile à déceler, mais parfois assez sensible, à la lecture de nombreux textes où il se justifie, s'explique inlassablement sur sa conduite, ses idées, et où l'on voit comme un peintre en bâtiment qui, peignant tout autour de lui, se retrouve coincé jusqu'à ce que tout sèche. Sa rupture publique avec Charles Fox est à cet égard exemplaire : il

---

<sup>34</sup> Léo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, Flammarion, coll. 'Champs', 1988

n'accorde aucune indulgence à celui qui est déjà pour lui un ancien ami. Il joue l'offensé là où il n'y a pas lieu de l'être, et finit par répondre à Fox, qui après un long et déchirant débat sur la révolution française, ose avancer que « ce n'est pas une rupture d'amitié », que « c'est une rupture ». « Je sais ce qu'il m'en coûte, dit-il. J'ai fait mon devoir, au prix de la perte d'un ami : notre amitié est finie »<sup>36</sup>. Venant d'un homme qui privilégie les attachements réels à tout idéal, et qui n'aime rien moins que les ruptures, cela est assez surprenant. Mary Wollstonecraft, dans sa *Vindication of the rights of Men*, évoque la possibilité que Burke, qui juste avant la Révolution française vivait une fin de carrière difficile, moqué qu'il était par de plus jeunes parlementaires, et trop impliqué à l'idée de certains, n'ait changé de positionnement que pour refaire parler de lui. Nous pensons cependant que malgré le fait que son attitude en surprenne plus d'un dès janvier 1790, il est manifeste que Burke, s'il se radicalise peut-être à ce moment dans son conservatisme, reste fidèle à une orientation de pensée qui lui est très spécifique.

Nous devons bien avouer que ce qui nous pose le plus de problèmes, dans l'œuvre de Burke, et qui nous fait le plus supposer sa mauvaise foi, ce sont sans conteste ses expressions de grande tristesse à propos des malheurs de la famille royale, de l'aristocratie et du clergé, quand c'est de l'avenir de tout un peuple opprimé et exsangue qu'il est question. Mary Wollstonecraft lui reproche ainsi de ne savoir pleurer qu'au théâtre, de donner plus d'importance à ceux à qui l'on peut prêter certes de la valeur et un air vertueux, mais qui ne le sont pas forcément, qu'aux nombreux véritables opprimés. La fin de la *Vindication of the Rights of Men* traduit une montée irrépressible d'indignation, d'émotions et de colère : « L'homme se nourrit de l'homme ; et vous pleurez pour la vaine tapisserie qui décorait un tas de pierres gothique, et pour la cloche vrombissante qui appelait le gros prêtre à la prière. Vous pleurez pour un nom à la signification creuse, quand l'esclavage bat des ailes, et les cœurs malades se retirent pour mourir loin du regard des hommes »<sup>37</sup>. Mary Wollstonecraft dépasse le débat proprement politique pour montrer à Burke tout ce que, dans son empirisme sélectif, il a omis de noter, toute une misère humaine, qui est remarquable par son ampleur et sa longévité. Mais on ne peut ignorer, que l'on se tourne vers les premiers textes ou même vers les *Réflexions*, que Burke a conscience de cette misère. En général, il la passe sous silence ou explique maladroitement sa nécessité, mais dans au moins un texte en particulier, il se

---

<sup>35</sup> *Speech to the Electors of Bristol*, in *Edmund Burke on Government, Politics and Society*, op.cit., p. 158 (nous traduisons)

<sup>36</sup> *Rupture solennelle entre Fox et Burke*, in H. Gautier, Bibliothèque populaire, n° 19, p. 203

<sup>37</sup> *A Vindication of the Rights of Men*, op.cit., p. 60 (nous traduisons)

proclame le défenseur des pauvres : « Je suis accusé, de tous côtés, d'être un homme à principes aristocratiques. Si par aristocratie ils entendent les pairs, je n'éprouve ni admiration vulgaire, ni antipathie vulgaire envers eux ; je considère leur ordre avec un respect froid et decent. Je les considère comme une nécessité absolue dans notre Constitution ; mais je pense qu'ils ne sont bénéfiques que lorsqu'ils sont maintenus à l'intérieur de leur propre sphère... Si par l'aristocratie, et là, je crois, nous y sommes, ils entendent une adhésion aux intérêts des riches et des puissants au détriment des pauvres et des faibles, ce serait alors un choix extraordinaire... Si les plus petits droits des gens les plus pauvres du royaume étaient en question, je me dresserais contre n'importe quel forfait de l'orgueil ou de la puissance que les droits les plus importants admettent ; et si nous devons en venir à la dernière extrémité, et à un combat jusqu'au sang, Dieu me pardonne ! Dieu me pardonne ! -mon parti est pris ; je joindrais mon destin à celui des pauvres, des petits et des faibles »<sup>38</sup>.

Ce beau passage ne peut que nous amener à observer chez Burke une tension très forte entre l'amour de l'ordre et celui de la justice, et peut-on croire, d'une justice telle qu'on la conçoit à l'heure de la norme démocratique. Peut-être que cette tension s'endort à partir de 1790, ou peut-être Burke choisit-il de privilégier la défense de l'ordre social à ce moment pour prévenir un mal qu'il estime plus important que le bien promis, recherché ou atteignable.

Toujours est-il qu'il est à bien des égards tout à fait un homme de son époque, à laquelle dans la morale sont intriqués la conscience de classe, le sens de l'honneur, des convenances et de la hiérarchie.

## **B Eloges de la résignation et de la bravoure**

Un thème traverse l'œuvre de Burke de part en part, et donc, peut-on croire, sa pensée. Il pourrait symboliser tout ce qui la distingue définitivement, non seulement de l'idéologie révolutionnaire, mais aussi de toute pensée un tant soit peu moderne ( et donc centrée sur l'individu et sa liberté ). Il est également l'ingrédient qui rend la pensée burkienne éminemment sociale.

---

<sup>38</sup> cité in Michael Freeman, *Edmund Burke and the critique of political Radicalism*, op.cit., p. 113 (nous traduisons)

Ce thème est celui de la résignation<sup>39</sup>, du renoncement, de l'abnégation. Il n'est jamais très loin de celui de la dévotion, de la loyauté et du sacrifice<sup>40</sup>. Burke voit dans cette résignation à la fois le produit et le ciment de la société civile, et plus généralement ce qui caractérise la civilisation, voire l'humanité, dans ce qu'elle a de noble et d'admirable.

Sa conception de la morale est nécessairement la première à porter le sceau de cette résignation. En fait, Burke assimile clairement, dans un de ses textes de jeunesse qui figurent dans son *note-book*, la morale et le « self denial »<sup>41</sup>. Savoir réprimer ses passions aliénantes et ses pulsions, c'est mériter l'appellation d'homme et l'usage d'une liberté virile et raisonnée.

C'est aussi savoir donner de l'importance aux autres, s'attacher à eux, et ne pas succomber à la vanité, défaut abhorré par Burke. C'est peut-être l'aspect égoïste et suffisant de la volonté de principe qui lui fait le plus horreur.

Nous pensons que lorsque Harvey Mansfield Jr. avance dans *l'Histoire de la philosophie politique* dirigée par Léo Strauss que, chez Burke, « le sens de la honte » qui tient sous son joug les gouvernants est inséparable du fort sentiment de la présence en tout du passé et du futur, qui « se substituent à la loi divine »<sup>42</sup>, il reste dans le contexte de l'apologie de la résignation.

Les pages des *Réflexions* consacrées au contrôle des princes sont claires : la démocratie parfaite est dangereuse spécialement en ce qu'elle est « insensible à toute honte » et « de même à toute peur ». Le peuple y « échappe davantage à l'empire d'un des plus grands

---

<sup>39</sup> Nous avons choisi, n'ayant pas trouvé de terme plus adéquat, d'employer le mot 'résignation', qui signifie communément « se soumettre sans protestation à quelque chose de terrible, de désagréable ; accepter en dépit de ses répugnances » (petit Larousse illustré, 1980), en un sens particulier, pour exprimer une idée particulière : nous gardons l'idée d'acceptation, mais transformons celle-ci en une acceptation, sinon heureuse, au moins indolore, qui renvoie à une certaine remise d'une partie de soi, de son propre destin, entre les mains d'une personne de confiance ou d'un monde que l'on sait bon.

<sup>40</sup> A ce sujet, les *Eclaircissements sur les Sacrifices*, qui ouvrent les *Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre ( *Sur les sacrifices*, Pocket, coll. 'Agora. Les Classiques', 1994), sont très enrichissants : on y apprend que la pratique sacrificielle a de tout temps existé, car l'homme était dès son arrivée persuadé « qu'il vivait sous la main d'une puissance irritée, et que cette puissance ne pouvait être apaisée que par des sacrifices » (p. 21). Mais alors que l'on sacrifiait plus volontiers les autres, de préférence innocents, le sacrifice du Christ a « domestiqué » le phénomène, puisqu'il vaut pour tous les autres. Et depuis, on donne à Dieu des « noms qui expriment la grandeur, le pouvoir et la bonté (le Seigneur, le Maître, le Père...) » (p. 21)

<sup>41</sup> On trouve cette formule à l'intérieur d'un texte sobrement intitulé *Religion* ( in *A note book of Edmund Burke*, op.cit.), dans lequel Burke affirme que si la morale n'inclut pas forcément la religion, celle-ci inclut toujours la morale. Elle suppose d'une part que l'on aime et aide les autres gens pour se rendre agréable à Dieu, car on ne pourra jamais assez le remercier lui-même et que « Dieu a pour une bonne partie fait des hommes les instruments de tout le bien qu'il fait aux hommes », et d'autre part que l'on se plie au devoir le plus difficile et le plus austère (le « self denial ») qui implique de ne pas céder à la vanité et de croire en un bonheur futur, avant ou après la mort.

<sup>42</sup> Harvey C. Mansfield Jr., *Edmund Burke*, in *Histoire de la philosophie politique*, dirigée par Léo Strauss, Presses Universitaires de France, coll. 'Léviathan', 1994, p. 772

pouvoirs modérateurs qui soient au monde, le sentiment de la réputation et de l'estime »<sup>43</sup>. C'est son rapport à l'extérieur qui détermine en bonne partie le comportement de l'individu, et le jugement que l'on portera dessus. Etre impoli, discourtois ou sauvage, c'est n'écouter que soi et ses envies. Agir conformément aux attentes légitimes de ses semblables, c'est se montrer digne des louanges d'hommes civilisés.

Nous sommes assez proches ici de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith<sup>44</sup>, qui constate, dans sa première grande œuvre, que les hommes se construisent intérieurement au moyen d'un jeu de miroirs incessant entre eux et leurs semblables. Le mécanisme de la sympathie aide à la création d'un « homme au-dedans du cœur » de chacun, qui, se substituant avantageusement au regard des autres, fait tendre son hôte vers les vertus admirables ou aimables.

Il n'y a pas, d'après Burke, de liberté mieux employée que celle qui sert à la défense de son roi, de son pays, ou de ses proches. Son bel éloge de la Chevalerie réunit, à notre sens, à la fois celui de la résignation et celui de la bravoure, et donne ses plus belles teintes à la définition burkéenne de la liberté. « Cette généreuse loyauté envers le rang et envers le sexe, cette soumission fière, cette digne obéissance, et cette subordination du cœur qui, jusque dans la servitude, conservait vivant l'esprit d'une liberté haute et grave », et « les sentiments virils et l'amour des entreprises héroïques », si liés, en disparaissant au profit « des sophistes, des économistes et des calculateurs »<sup>45</sup>, ont emporté avec eux les conditions mêmes de la liberté. Son esprit, donc, mais aussi le polissage des relations de pouvoir sont mis à bas par l'ère moderne.

Burke va beaucoup plus loin, à notre sens, que ces auteurs qui comparent l'autorité d'un monarque à celle d'un père, pour mieux légitimer la première<sup>46</sup>. Il met peut-être l'accent sur la réalité de la résignation, et plus encore sur son aspect irrésistible : personne n'échappe au besoin instinctif de remettre une partie de lui-même entre les mains d'un proche, maître, frère ou ami. Que l'on y perçoive un don ou un échange, il faut bien reconnaître que l'on touche ici à la sociabilité naturelle de l'être humain. Il suffit d'observer notre société actuelle pour se rendre compte qu'y subsistent de ces loyautés, de ces fidélités dont Burke parle. C'est d'ailleurs assez heureux pour nous, si l'on suit l'opinion de notre très honorable membre des

---

<sup>43</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p. 118

<sup>44</sup> Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Presses Universitaires de France, coll. 'Léviathan', 1999

<sup>45</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p. 96

<sup>46</sup> Bien qu'il considère que l'on doit se pencher « sur les défauts de l'Etat comme sur les blessures d'un père, dans la crainte et le tremblement et avec une pieuse sollicitude » (*Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p. 122)

communes : sans ces liens, et sans notre tendance à nous soumettre à ceux-ci, nous serions bien incapables de vivre en société. Tocqueville l'a néanmoins bien montré, une continuité remarquable existe entre les mœurs de l'Ancien Régime et ceux de l'ère moderne. Le contractualisme, s'il est sans doute le « langage » social officiel, n'est pas entré jusque dans la vie personnelle et intime de la majorité des hommes (quoiqu'ils puissent en croire), qui parlent encore, d'une certaine manière, le « rude langage de la loi », en admettant que l'on comprenne le terme « loi » au sens large<sup>47</sup>.

L'importance de cette résignation acquise, qui a sans doute reçu sa plus grande inspiration dans le christianisme, mais se retrouve, sous une autre forme, dans certaines civilisations asiatiques, aide à saisir l'affirmation de Burke selon laquelle peu de découvertes sont susceptibles d'être faites en morale comme en politique.

La conception de la liberté qui s'érige sur ces fondations est, comme nous l'avons vu, radicalement différente de celle que l'on rencontre dans une certaine pensée politique moderne. Cette dernière suppose en effet la liberté faite pour celui qui en dispose. Elle lui permet de se réaliser pleinement, dans un espace qui est le sien. Pour Burke, à l'inverse, la liberté nous est donnée pour que nous puissions bien sûr grandir et nous enrichir, mais aussi et surtout pour que nous puissions servir, à un degré ou à un autre<sup>48</sup>. Cette dimension n'est pas à négliger. Elle conditionne même la qualité de notre liberté, et la qualification de l'usage que l'on en fait. Le service d'un homme, d'un seigneur ou d'une grande ou bonne cause n'est pas bon seulement du point de vue Chrétien (les derniers seront les premiers, et inversement), il l'est aussi en ce qu'il donne une direction, un sens à la liberté, et lui apporte ainsi une dynamique, la fait *fonctionner, pour* quelque chose. Des images peuvent illustrer cette idée : pensons à un satellite gravitant autour d'une planète, ou à un ballon gonflé d'hydrogène, retenu par un fil. D'aucuns pourraient rétorquer qu'une telle liberté n'aide qu'à tourner en rond. Ils auraient un peu raison : Burke n'est pas à priori pour une certaine linéarité de

---

<sup>47</sup> Nous nous permettons ici d'esquisser un rapprochement entre le terme « loi » d'une part, et le terme « Agapè » d'autre part, qui renvoie à la troisième forme d'amour (et vient donc après l'« Eros » et la « Philia » selon le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* dirigé par Monique Canto-Sperber, Presses Universitaires de France, 1996), qui est un amour pur et désintéressé pour Dieu et les autres hommes, et s'apparente à un commandement de Dieu : « Tu aimeras le seigneur ton Dieu... Voilà le grand, le premier commandement. Et voici le second, qui lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Tout ce qu'il y a dans la Loi et les prophètes dépend de ces deux commandements » (Mt 22, 37-40) (cité in le *Dictionnaire des Religions*, dirigé par Paul Poupard, Presses Universitaires de France, 1984).

<sup>48</sup> En fait, nous retrouvons ici la fameuse distinction qu'opère Burke entre volonté et nécessité, et qu'il ne cesse de mettre en évidence, pour appuyer sa condamnation des actes gratuits, non justifiés. Nous reparlerons de cette distinction lors de nos considérations sur l'aspect profondément non-démocratique de la pensée de Burke.



l'évolution ; celle qui implique que l'on s'éloigne en distance et en esprit de là d'où on vient<sup>49</sup>.

Conserver ses attaches et se battre, même et de préférence de manière pacifique, pour elles, voici comment Burke conçoit la vie, et comment il a conçu la sienne, vouée à la défense de cinq « grandes et nobles causes » : la défense des droits du Parlement, la justice pour les Irlandais, l'émancipation pour les colons américains, la libération du joug de la tyrannie pour les Indiens, et la bataille contre la révolution française.

C'est ici que la bravoure intervient : il faut faire preuve d'un grand courage, d'une grande détermination, pour honorer la cause qu'on s'est choisie ou qui s'est imposée à nous.

Burke est sans conteste détenteur d'un tel courage, et sa détermination le pousse sans doute à vouloir tout sauver, ou plutôt à vouloir conserver ce qu'il est impossible de conserver<sup>50</sup>.

Harvey C. Mansfield Jr. souligne que la bravoure est pour Burke « la vertu du gentilhomme », voire « la vertu » par excellence. Elle est « la combinaison du courage et de la prudence, de telle sorte que les actions braves sont exposées à l'inspection publique sans être soumises à l'opinion publique » et a « la force d'une vertu qui rassemble les hommes plutôt que d'en élever un petit nombre »<sup>51</sup> : elle est la face « active » de la liberté burkienne. Mais n'est-elle réservée, comme on peut le croire à la lecture de Mansfield Jr., qu'au seul gentilhomme, de préférence investi dans la vie publique de son pays ?

## C Conséquences politiques et sociales de cette résignation souhaitable

### 1 Le Contrat social

« Un des premiers objets de la société civile, dit Burke, objet qui devient une de ses règles fondamentales, est que *personne ne soit juge de sa propre cause* »<sup>52</sup>. Ce principe est tout à fait en accord avec les considérations précédentes. Et il est assez pertinent, dans la mesure où il

---

<sup>49</sup> Il est même possible d'avancer que pour lui, la liberté que les révolutionnaires ne cessent de réclamer et de proclamer correspond moins à un mouvement vers l'avant qu'à un sur-place : ils ne savent même pas *quelle* liberté ils veulent, et se bornent à la revendiquer, dans l'abstrait. On a cependant parfois l'impression que Burke confond le principe érigé avec le mal qu'il est censé éteindre : ce n'est pas parce que la revendication est critiquable que le mal n'existe pas.

<sup>50</sup> Michael Freeman, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, op.cit., p. 216 : « he wished to conserve what could not be conserved »

<sup>51</sup> *Edmund Burke*, in *Histoire de la philosophie politique*, op.cit., pp. 784-785

<sup>52</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p.75

rend compte d'une réalité inhérente à toute société civile. Celle-ci repose en effet sur cette acceptation implicite de l'abandon d'un certain libre arbitre, celui qui pourrait se révéler asocial. Or, un don de cette nature ne peut être repris. Nous sommes ici dans une perspective relativement hobbesienne : l'échange d'une part de liberté contre la sécurité implique que nous ne puissions revenir en arrière, puisque ce serait pouvoir invalider le pacte et dès lors rendre factice la sécurité recherchée. Nous sommes encore aujourd'hui « ligotés » de cette façon. Certaines choses nous sont interdites, explicitement ou implicitement. C'est le lot de toute personne naissant dans une société pré-constituée. Il est presque impossible d'échapper à sa pesanteur, et encore plus de la dissoudre.

C'est en ce sens que le Contrat Social que Burke met en évidence est impossible à rompre ; il faudrait pour ce faire réunir tous les gens, passés, présents et futurs susceptibles de participer à sa mise en œuvre. Et cela ne serait pas encore assez, puisque le processus de création d'une société étant pour une bonne part inconscient, rien de ce qui relève d'une volonté consciente ne peut la rendre « caduque ». Ce constat rejoint celui de l'incapacité de l'être humain à agir sur tout : il peut être un démiurge par la pensée, mais se sentira toujours dans la société comme un marin perdu en pleine mer. Burke, au travers de son œuvre, ne cesse de rappeler cette distinction entre les idées et les possibilités réelles.

## 2 Les droits de l'homme

L'intégration bien réelle de l'individu dans la société civile empêche de le penser hors de cette société civile, comme nous l'avons vu. Les droits dont il y jouit ne peuvent être perçus comme universels et naturels, puisque leur protection n'est assurée qu'à l'intérieur de cette société et n'existe donc qu'en elle. La cohérence de la pensée burkénne est ici frappante: l'homme ne peut se voir reconnaître des droits politiques « parfaits » ( qui seraient par exemple ceux posés avec fermeté par Rousseau) qui impliqueraient qu'il puisse remettre en cause l'organisation et les règles de vie de l'« association dans toute science », « dans tout art », « dans toute vertu et dans toute perfection » (p.122) qui lui donne ses droits. Il y aurait là plus qu'un contresens.

Mais Burke reconnaît malgré tout, de façon presque abstraite, que la société civile est « une institution de bienfaisance »<sup>53</sup>, au bénéfice de laquelle ont droit *tous* les hommes. Les droits qu'elle doit leur garantir sont essentiellement des droits civils : « le droit à la justice, et le droit

---

<sup>53</sup> *ibid.*, p. 74

ne n'être jugé que par leurs pairs (...). Ils ont droit aux fruits de leur industrie, ainsi qu'aux moyens de faire fructifier celle-ci. Ils ont le droit de conserver ce que leurs parents ont pu acquérir ; celui de nourrir et de former leur progéniture ; celui d'être instruits à tous les âges de la vie et d'être consolés sur leur lit de mort »<sup>54</sup>.

Deux formules se joignent à cette liste, qui sont selon nous d'assez grande importance. La première fait irrésistiblement songer à un des axiomes classiques du libéralisme : « tout ce qu'un homme peut entreprendre par lui-même sans léser autrui, il est en droit de le faire (...) »<sup>55</sup>. La seconde confirme la prégnance de l'inégalité et surtout de l'économique dans la conception de l'Etat et de la société de Burke : « dans cette association, tous les hommes ont des droits égaux ; mais non à des parts égales. Celui qui n'a placé que cinq shillings dans une société a autant de droits sur cette part que n'en a sur la sienne celui qui a apporté cinq cent livres. Mais il n'a pas droit à un dividende égal dans le produit du capital total »<sup>56</sup>. S'il y a ici un libéralisme, il est avant tout économique.

Cette relative clarté dans l'énonciation des droits n'empêche pas Burke de mettre à leur côté, et même à leur nombre, les devoirs des hommes, qu'on oublie trop souvent, ni d'ajouter au sujet de la déclaration du 4 août 1789 que « lorsqu'on fait pénétrer ces droits métaphysiques dans la vie de tous les jours, ils obéissent, tout comme les rayons de la lumière traversant un milieu dense, aux lois de la nature : ils sont réfractés hors de la ligne droite ». C'est en ce sens que ces Droits de l'Homme de la déclaration sont « vrais métaphysiquement », mais « faux moralement et politiquement »<sup>57</sup>.

Hannah Arendt, dans *l'Impérialisme*<sup>58</sup>, a montré avec une grande force la portée des réflexions de Burke concernant les Droits de l'Homme. Nous l'avons vu, il paraît impossible à Burke d'imaginer une garantie des droits en dehors d'une communauté donnée. Il le dit, « avoir droit à toute chose, c'est manquer de toute chose ». En fait, au-delà de la protection effective des droits nationaux, ce que l'on doit chérir par-dessus tout lorsqu'on appartient à une société qui nous donne une *personnalité juridique*, c'est une place dans le « Monde Unique » qui est le nôtre, où il n'y a « plus un seul endroit 'non civilisé' »<sup>59</sup>. Car « être privé des Droits de l'Homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui

---

<sup>54</sup> *ibid.*, p. 74-75

<sup>55</sup> *ibid.*, p. 75

<sup>56</sup> *ibid.*, p. 75

<sup>57</sup> *ibid.*, p. 78

<sup>58</sup> Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme, II : L'Impérialisme*, Fayard, Points, coll. 'Essais', 1982

<sup>59</sup> *L'Impérialisme*, *op.cit.*, p. 282

rende les opinions signifiantes et les actions efficaces »<sup>60</sup>. Arendt illustre cette triste situation par le cas des nouveaux apatrides, qui ne doivent la prolongation de leur vie qu'« à la charité et non au droit, car il n'existe aucune loi qui pourrait obliger les nations à les nourrir », dont la « liberté de mouvement, si tant est qu'ils en aient une, ne leur donne pas le droit de résidence », et dont la « liberté d'opinion est une liberté en monnaie de singe puisque, de toute façon, ce qu'ils peuvent penser n'a aucune importance »<sup>61</sup>. Il n'existe pas, aujourd'hui encore, de véritable communauté internationale, capable de garantir les Droits de l'Homme tels que définis en 1789 et en 1948. Mais ce que Hannah Arendt met en cause, avant cela, c'est la nullité de ces droits dans un monde comme le nôtre, qui empêche de considérer ceux à qui on veut les appliquer autrement que comme des êtres vivants : c'est cette dimension presque animale qu'ils appréhendent, pas l'humanité des individus concernés.

### 3 La démocratie

Une des phrases qui suivent les propos ci dessus cités de Burke sur les Droits de l'Homme est on ne peut plus explicite, et va dans le sens de nos considérations sur les droits politiques : « Quant au droit à une part de pouvoir et d'autorité dans la conduite des affaires de l'Etat, je nie formellement que ce soit là l'un des droits directs et originels de l'homme dans la société civile ; car pour moi il ne s'agit ici que de l'homme civil et social, et d'aucun autre »<sup>62</sup>.

Burke n'est pas démocrate, c'est peu de le dire. Mais il n'est pas plus monarchiste ou partisan d'un régime oligarchique pur<sup>63</sup>. Peu lui importe la qualification du régime qu'il juge. Ce qu'il apprécie avant tout, ce sont les moyens d'éviter les excès, les débordements, et de parvenir à une paix civile mêlée de justice et de vertu. La démocratie pure, telle que Rousseau la préconise, est pour lui définitivement une mauvaise chose. Y croire et appliquer ses principes, revient à se fourvoyer et à prendre de grands risques. La représentation intégrale de la volonté du peuple est impossible, mais ce que l'on prendra pour cette représentation ne pourra souffrir aucune critique : le peuple, « plus proche de ses fins »<sup>64</sup>, y sera inaccessible au sens de la honte, dont nous avons aperçu les vertus modératrices. Le régime ne sera pas meilleur et sera

---

<sup>60</sup> *ibid.*, p. 281

<sup>61</sup> *ibid.*, p. 281

<sup>62</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, op. cit., p. 75

<sup>63</sup> Burke en effet ne veut pas être assimilé à « ces anciens zéloteurs du pouvoir arbitraire d'un seul (qui dogmatisaient comme si la monarchie héréditaire était la seule forme légitime du gouvernement, exactement comme nos fanatiques du pouvoir arbitraire du peuple soutiennent que l'élection populaire est la seule source légitime de l'autorité » (*Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p. 33).

sans doute pire, au moins parce que cette irrésistible volonté sera celle du moment, accordée à l'humeur du temps présent, et n'aura pas été filtrée ou conditionnée par la conscience du passé, de l'expérience, des conséquences probables de tout acte...

Mais Burke n'est pas, au final, contre la substance même du principe de la souveraineté populaire. Il sent bien qu'au fond, la société et l'Etat sont les choses du peuple. Mais il n'y a rien de plus dangereux selon lui que de l'affirmer et le clamer à qui veut l'entendre. Comme le dit Philippe Raynaud, « les révolutionnaires français ont (...) dévoilé un principe qui devait rester caché dans les profondeurs de la société pour ne jouer que dans les périodes d'exceptions ». Là est « la tragédie de la Révolution française : elle fait de l'exception (la souveraineté nationale ou populaire) la règle (...) »<sup>65</sup>. L'exception en question correspond au moment où le Roi, ou le détenteur légitime du pouvoir, a outrepassé les limites de celui-ci, et de ce qui est supportable pour son peuple. Burke précise bien au début des *Réflexions* que ces instants sont si rares, que les abus sont toujours si difficiles à déterminer et à qualifier et que les dangers dans une telle situation sont si grands que le droit de résistance ne peut être établi comme une loi, dont on respecterait à la lettre les prescriptions.

En réalité, Burke n'est pas démocrate surtout car il ne peut pas adhérer au volontarisme que cette notion implique. Son œuvre tout entière est traversée par l'opposition entre volonté et nécessité, et l'idée que la seconde doit nous guider. Que l'on y voie ou non un abandon à la providence est sans doute moins important que ce que cela veut dire pour l'être humain : celui-ci se voit refuser dans une certaine mesure la reconnaissance de la valeur de ses actes propres, ou du moins se voit prévenu que ses actions seront toujours plus faillibles, critiquables, et leurs résultats plus fragiles que ceux que la nécessité a contribué à amener.

Il nous faut enfin ajouter que c'est aussi en ce qui concerne l'objet même de la représentation que Burke se distingue complètement de ses contemporains démocrates : il considère que le Parlement est d'abord en Angleterre le lieu où est représentée la propriété, fondement de la société civile. Comment pourrait-il alors s'accorder avec des individus qui pensent que la sphère politique est l'endroit où les hommes peuvent et doivent exprimer leurs désirs, leurs desseins, leur idéal ? Cette sphère, et nous apprécions encore ici son penchant libéral à forte teneur en économie, doit pour lui être investie de manière à permettre le bon fonctionnement de la vie économique et sociale, et la bonne marche de la Nation vers un destin glorieux.

---

<sup>64</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p. 118

<sup>65</sup> Philippe Raynaud, article *Révolution française*, in le *Dictionnaire de Philosophie Politique*, op.cit., p.578

### III Ordre et justice

Burke ne conçoit pas la justice, ni la liberté, sans l'ordre. Mais quelle est la nature de cet ordre ? Il n'est pas le fruit d'une seule élaboration consciente, nous l'avons vu. Est-il alors tout à fait spontané ? Même si Burke apprécie assez l'œuvre d'Adam Smith (et, peut-on croire, de quelques lumières écossaises de la même trempe), nous ne sommes pas sûrs qu'il adhère complètement à sa thèse selon laquelle l'ordre (économique, social ou moral) peut naître juste de la réunion sur le long terme d'une grande quantité d'individus<sup>66</sup>. Il ne suffit pas de laisser les hommes à leur activité naturelle. Il faut malgré tout un minimum de conscience dans l'opération d'élaboration, et surtout des « establishments », des institutions qui symbolisent une ou plusieurs valeurs fondamentales pour la société. Ces édifices, élevés d'un trait ou sur de longs siècles, sont à la fois le produit et le support de l'ordre social.

Léo Strauss le montre bien dans *Droit naturel et Histoire*<sup>67</sup>, l'élément historique, et donc chronologique, est moins déterminant dans la pensée politique de Burke que l'élément pratique. Nous essaierons néanmoins de comprendre en quoi une constitution se construit et se valide dans l'Histoire. Puis nous nous pencherons sur un, sinon le premier fondement de la société civile selon Burke, à savoir la propriété, avant d'étudier un des traits caractéristiques de l'attitude conservatrice : le compromis. Enfin, nous nous intéresserons à un problème qui nécessite une extension de ce principe, la protection de la civilisation contre ses tendances propres.

#### A L'Histoire et la légalité

##### 1 Le libéralisme et le républicanisme dans la pensée historico-politique de Burke

###### a le libéralisme

Pour Burke, nous l'avons constaté, l'ordre n'apparaît pas, de façon fluide et presque magique, au milieu de la cohue, sans quelque coup de pouce. Il se construit et s'améliore par à coups, au rythme du temps et des événements. La constitution, et plus généralement la société anglaises

---

<sup>66</sup> Malgré tout, Friedrich von Hayek disait qu'il avait emprunté à Burke (entre autres) l'idée d'ordre spontané.

<sup>67</sup> *Droit naturel et Histoire*, op.cit.

ont, au gré des sédimentations du temps, reçu l'usage et le profit d'au moins quatre grands piliers : la morale, la religion, un bon système économique, et la dimension historique et prescriptive. Chaque pays dispose de traditions et d'institutions telles que celles-ci (et la France monarchique en disposait aussi, quoiqu'en pensent ses « régénérateurs »), et se doit de faire « fructifier » ce capital. Burke, en préconisant de laisser le champ libre à la pratique historique, d'utiliser le potentiel culturel de son pays, se fait peut-être le défenseur d'un « libéralisme d'avant le libéralisme ». Alors que le premier correspondrait à la croissance naturelle d'une Nation, le second serait ciselé et encadré par un type d'état de Droit, les droits de l'homme...autant de règles à portée universelle et édictées *à priori*.

Mais là où Burke est également assez libéral, c'est dans sa présomption, rencontrée régulièrement, que les hommes s'adaptent à tout.

#### b Le républicanisme

Burke n'est pas démocrate, mais il est peut-être républicain. En effet, comme le remarque Harvey C. Mansfield Jr., dans la conception de l'état de droit qu'il a, les lois ne font que cristalliser les coutumes, et partant, les mœurs. Cette solidification s'opère lentement, dans le respect de l'appareil légal et coutumier déjà existant, mais cette lenteur n'empêche pas une certaine captation, représentation de l'humeur du temps (un temps long, bien sûr). Ainsi les lois, et autres décisions, peuvent-elles s'apparenter à quelque « chose publique ». L'idée de « représentation virtuelle », chère à Burke, va dans le même sens. Toujours dans ce sens, il nous faut mettre en évidence une notion qui apparaît souvent chez Burke, celle de vertu supposée. En effet, de grandes familles se sont constituées à travers l'histoire, par exemple, de l'Angleterre ; et elles donnent à l'Etat britannique une aristocratie digne de respect et surtout fort utile. Même si les nobles ne sont pas réellement vertueux, leur situation et leur fonction « constitutionnelle » fait présumer chez eux la vertu : l'idée de cette vertu est ici plus importante que sa vérité. La valeur des conceptions de Burke repose pour une part sur ce genre de supposition, ou sur la croyance en la supériorité de l'idée.

On pourrait objecter à ces visions du pouvoir populaire qu'elles entérinent le principe de l'exclusion d'un grand nombre d'individus des sphères du pouvoir et des lieux où ils pourraient se faire entendre, voire inspirer des mesures destinées à améliorer leurs conditions de vie. Mais comme nous l'avons vu, la démocratie n'est pas souhaitable pour Burke, et

comme nous allons le voir, l'inégalité est pour lui inhérente à l'ordre social, et le sentiment de son caractère naturel est tout aussi indispensable au maintien de cet ordre.

## 2 L'emprisonnement de la Nation dans sa loi et dans son histoire

a dans sa loi

Burke a un rapport à la loi qu'il n'est pas facile de comprendre, si on ne l'appréhende pas avec à l'esprit la distinction qu'il fait entre la législation *à priori* et la législation *à posteriori*.

En effet, il se vante à plusieurs reprises dans son œuvre, mais surtout dans ses *Réflexions*, d'appartenir à une Nation qui ne discute jamais la loi qu'elle a reçue de ses ancêtres. Mais il lui arrive, notamment à l'intérieur de ces mêmes *Réflexions*, de critiquer le « légalisme » à tous crins des philosophes et révolutionnaires, qui pensent pouvoir remplacer la fidélité, voire l'amour dû et éprouvé pour le Roi ou quelque autre seigneur par une obéissance raisonnable aux lois. Pour lui, on ne peut agir conformément à des règles que si elles sollicitent pour leur observation plus que le petit fonds de raison dont chacun dispose, trop faible comparé aux préjugés sûrs et bien ancrés, au poids nécessairement lourd du gouvernement, et surtout à la loyauté naturelle envers le supérieur, homme de chair et de sang. La loi mécanique, froide et impersonnelle, lui paraît bien peu convaincante, surtout dans un contexte de pensée qui suppose la toute-puissance du peuple ; en effet, Burke insiste, comme nous l'avons vu, sur la nécessaire extériorité de la loi par rapport au peuple, puisqu'on n'obéit qu'à des commandements indiscutables : obéir à soi-même n'est pas concevable ailleurs que dans l'anarchie la plus complète. Mais cette extériorité doit être complète ; non seulement ceux qui font respecter les lois doivent être distincts de ceux qui y obéissent (même si tous obéissent à la loi, quelle qu'elle soit pour eux), mais en plus le processus de construction de l'édifice juridique doit échapper dans une large mesure à l'action consciente des individus qui y sont soumis. L'ordre ancien, qui n'a pas été respecté par les révolutionnaires français, était à cet égard parfaitement légitime : la prescription l'avait rendu naturel et usuel. On voit ici que c'est toute une conception de la légitimité qui sépare aussi Burke des révolutionnaires : ceux-ci ne voient dans l'Ancien Régime qu'« un tas de pierres gothique », pour reprendre l'expression de Mary Wollstonecraft, qu'il faut balayer pour y mettre à la place un peuple souverain.



b dans son histoire

Rémusat a pointé avec une grande finesse l'une des nombreuses contradictions qui plient et replient l'œuvre de Burke. Cette contradiction se distingue cependant des autres en ce que, prise sous un certain angle, elle ressemble fort à une impasse dans la pensée politique de Burke. A vrai dire, cette impasse est sans doute *le* nœud du problème burkéen, puisqu'elle empêche le libéralisme de Burke d'avancer, de s'exprimer pleinement, et le condamne donc à demeurer dans l'espace réduit d'un conservatisme pur.

Rémusat, donc, constate que si Burke critique sévèrement les excès révolutionnaires, il n'en est pas moins favorable à une évolution du royaume de France vers un régime garantissant effectivement les libertés du peuple français. Seulement, au lieu de son explication de la croissance de la constitution britannique et de son instance sur la subsistance de vestiges de la constitution française, on peut légitimement croire, comme Rémusat lui-même, que pour lui les libertés, qui ne peuvent absolument pas être revendiquées en alléguant de prétendus droits abstraits, doivent nécessairement trouver leurs ancêtres (des précédents) dans le passé de la société qui cherche à les établir. Burke considère donc que « pour être libre, il faut l'avoir été jadis »<sup>68</sup>, tandis que d'un autre côté il souhaite à la France, qui, apparemment à sa méconnaissance la plus complète, n'a jamais vraiment connu des libertés comparables à celles des anglais, de trouver le chemin de la liberté. Il reprend aussitôt ce qu'il vient de donner. Et la fatalité l'emporte, dénoncée par ailleurs par Mary Wollstonecraft dans sa *Vindication of the Rights of Men*, où la future femme de William Godwin rappelle que le modèle antique dont se sont servis les révolutionnaires français se situe dans le passé (mais n'appartient pas à celui de la France), et s'inquiète de ce que Burke, s'il avait été indien, aurait avec tout aussi peu de recul loué les institutions de son pays, ou s'il avait été français, aurait été un fervent révolutionnaire.

L'étude de cette question ne peut cependant pas se clore, dans la mesure où certains textes, comme celui du *Discours sur la situation actuelle de la France...* du 9 janvier 1790<sup>69</sup> contiennent des passages plus que favorables aux réformes douces mais sensibles des régimes politiques. Ainsi dans le *Discours* Burke fait-il une comparaison presque abstraite entre les révolutions anglaise et française de 1688 et de 1789. La première devait remettre un Roi à sa

---

<sup>68</sup> La Revue des Deux Mondes, op.cit.

place et dans ses prérogatives. La seconde n'avait qu'à brider et régler l'exercice du pouvoir royal. Burke défendrait-il le juste milieu en général, ou n'est-il là encore résolu qu'à « rendre » aux français des libertés ancestrales qu'il est le seul à voir ?

Peut-être pouvons-nous trouver un élément de réponse dans ses propos sur la réformation et sur l'évolution. Lorsqu'il dit par exemple qu'« un Etat où manquent les moyens de rien changer manque des moyens de se conserver » et que « sans ces possibilités de changement, il s'expose même au risque de perdre ce qui, dans sa constitution, lui importe par-dessus tout »<sup>70</sup>, il est possible d'imaginer que si Burke souhaite maintenir une forte continuité entre les états passés, présents et futurs de l'Etat, il ne s'oppose pas à une *évolution* respectant cette continuité. Là encore, il prône un développement « naturel » des choses, non vicié par l'action volontaire et consciente de l'homme. Une image qui pourrait illustrer cette évolution est celle d'un arbre, qui croît lentement et presque insensiblement, et dont les branches, les nouvelles feuilles ou fleurs sont à la fois lui-même et ses productions naturelles<sup>71</sup>.

Toujours est-il que ces considérations sur la loi et l'Histoire et ce qu'elles rendent possible ou non montrent bien qu'entre ordre et justice, il peut y avoir de grandes contradictions, du moins de notre point de vue, car si certaines tensions animent parfois Burke, sa conception de la justice demeure tout à fait différente de celle que l'on a héritée de la Révolution française.

## **B La propriété et l'inégalité**

Lorsque Rousseau affirme que « le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société

---

<sup>69</sup> *Discours de M. Burke à la Chambre des communes sur la situation actuelle de la France*, in *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p. 323

<sup>70</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p. 27

<sup>71</sup> C'est en fait l'image qu'a à l'esprit le poète William Butler Yeats, que nous rencontrerons plus bas, lorsqu'il pense à Burke : « Berkeley (...), Swift (...), Goldsmith (...), Burke with his conviction that all states not grown slowly like a forest tree are tyrannies, found in England the opposite that made their thought lucid or stung it into expression », dit-il dans son *Introduction to Hone and Rossi's Berkeley* (dont ce passage est cité in *The Lonely Tower*, by T. R. Henn, Metmuen & co LTD, London, 1950). Dans son poème *Blood and the Moon*, on peut lire également :

'And haughtier-healed Burke has proved the State a tree,'  
'That this unconquerable labyrinth of the birds, century after century,'  
'Cast but dead leaves to mathematical equality'

civile »<sup>72</sup>, il fait pourrait-on dire le même constat que Burke. Mais sur la question de la propriété, c'est bien le seul point où les deux penseurs se rencontrent.

Alors que le premier aurait aimé que personne n'oublie que « les fruits sont à tous, et la terre n'est à personne »<sup>73</sup>, la propriété est pour le second un élément fondamental et indispensable de la construction politique. C'est elle qui, « plus timide et inerte que le talent », doit être représentée en priorité au parlement. Or, « l'essence caractéristique de la propriété, telle qu'elle résulte des principes conjugués de son acquisition et de sa conservation est l'inégalité »<sup>74</sup>.

Burke considère que procéder à la division du patrimoine foncier en parts égales puis à leur distribution ne rimerait à rien. D'abord parce que les grandes propriétés protègent les petites, en formant autour d'elles un rempart contre les vents qui les disperseraient comme les sables, et ensuite parce que la propriété est inséparable de l'histoire de la famille de celui qui en jouit (ou de sa propre histoire). La possession vaut titre selon Burke : la prescription joue un grand rôle dans sa pensée, au moins peut-on croire parce qu'elle réunit la pratique et le respect du passé. Personne ne peut posséder la même chose que son voisin (sauf cas particulier), et rarement on trouvera une quantité suffisante d'objets semblables pour contenter tout le monde de la même manière. Le principe de différence est au cœur de ce constat. A cela s'ajoute que les possessions s'accumulent ou se perdent à la faveur des hasards de la vie. La possession, et partant la propriété, participent de l'identité de chacun. Evidemment, cette appréhension de la propriété ne va pas du tout dans le sens d'une justice sociale telle que certains révolutionnaires ou même Thomas Paine la souhaitent : c'est une des questions qui rendent bien délicate une franche adhésion à la pensée de Burke.

Mais ce qui nous intéresse ici au premier chef, c'est ce qu'implique cette essence inégalitaire de la propriété en matière proprement politique. Cette dimension inégalitaire se retrouve ainsi dans la forme gouvernementale classique : il y a une distinction de fait entre ceux qui ont la propriété de gouverner et ceux qui ont la propriété d'être gouvernés, et cette différence s'apprécie aussi dans l'inégalité de leur rapport. « Les mots 'Gouvernement' et 'égalité' s'excluent mutuellement »<sup>75</sup>, dit Burke. Mais cette inégalité n'est pas due qu'à la différence de fonction, elle se « calque », sur une inégalité de fait, opposant propriétaires et non-

---

<sup>72</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Ecrits politiques*, Librairie Générale Française, 1992, p. 109

<sup>73</sup> *ibid.*, p. 109

<sup>74</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, *op.cit.*, p. 64

<sup>75</sup> *Réponse à la note importante de Monsieur Cérutti sur Monsieur Burke*, in *Réflexions sur la Révolution de France*, 1790

propriétaires. Certains, comme le Roi ou les Lords, héritent d'un pouvoir. D'autres, comme Burke, doivent acquérir une propriété pour pouvoir accéder à une fonction politique élevée. Cet échafaudage a cet avantage qu'en s'adaptant à une inégalité de fait, il reproduit indéfiniment son dessin et permet aux riches de rester riches et puissants, et aux aristocrates de rester privilégiés (puisque la propriété foncière est reine) et également puissants. On peut se demander si Burke ne fait pas tant de bruit juste pour défendre la position des grands. Mais ce « bruit » est si important qu'il faut lui prêter attention.

La doctrine révolutionnaire la plus extrême contient l'abolition de la relation d'inférieur à supérieur, et le fait que « chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même »<sup>76</sup>. Ce n'est plus alors dans ce contexte la propriété qui est représentée, mais l'homme. Les valeurs sont renversées, la liberté et ses inconnues sont glorifiées. D'autre part, que l'on voie dans les Droits de l'Homme des droits réels ou virtuels, leurs postulats laissent le champ libre à bien des spéculations sur la nature de l'égalité qui doit exister entre les hommes, et qui pour Burke n'est que « morale.

Une des conséquences de l'application des principes révolutionnaires est l'homogénéité des corps politique et social. Celle-ci est au moins doublement indéfendable. Dans un premier temps parce qu'elle efface la différence, et donc l'identité et l'irrégularité qui font la richesse et la beauté du monde<sup>77</sup>, et dans un second temps parce qu'elle constitue un terrain idéal pour l'installation d'une tyrannie sans bornes, qu'elle soit celle de la majorité (dont Tocqueville a montré dans *de la Démocratie en Amérique*<sup>78</sup> la forte tendance à imposer sa loi) ou d'un despote quelconque (Constant considère à cet égard que des pouvoirs « intermédiaires » doivent servir de garde-fous à un pouvoir qu'il s'agit avant tout de limiter)<sup>79</sup>.

Ce dernier risque est d'autant plus ressenti par Burke que, s'il affirme dans les *Réflexions* que les anciens murs et fondations de la constitution du Royaume de France subsistent encore sous les décombres des institutions mises à mal par l'absolutisme royal, il n'en est pas moins conscient des ravages de celui-ci. Il constate avec tristesse que le Roi de France a fait tomber tous les piliers qui le soutenaient bien au-dessus de l'étendue de son peuple, préservaient

---

<sup>76</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Le Contrat Social*, in *Ecrits politiques*, op.cit., p. 227

<sup>77</sup> Et surtout cette application rend possible, ne serait-ce qu'indirectement, le totalitarisme. L'inscription des droits et de la loi dans l'histoire d'un pays interdit qu'on réduise un peuple à un amas de poussières, dont on fait ce que l'on veut. Sur ce point, nous conseillons la lecture de *l'Impérialisme*, d'Hannah Arendt, dont nous avons cité plus haut quelques passages.

<sup>78</sup> Alexis de Tocqueville, *de la Démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, 1981

<sup>79</sup> Oliver Goldsmith, l'ami de Burke, dans son fameux *Vicaire de Wakefield* (Hachette, 1925, ch. XIX), justifie la royauté par cette idée que, les relations de pouvoir et même la tyrannie étant inhérents à l'existence humaine, il

celui-ci d'un étouffement proportionnel à son poids, et le préservait lui-même de son propre effondrement.

Ce qu'il ne voit par contre pas vraiment, c'est la continuité entre l'absolutisme de l'Ancien Régime et l'absolutisme démocratique, relevée par ailleurs par Tocqueville dans *l'Ancien Régime et la Révolution*<sup>80</sup>. Burke n'imagine même pas que l'extrémisme de la doctrine et de l'activité révolutionnaires puisse s'expliquer par la volonté de mettre en place une démocratie suffisamment pure et aboutie pour prévenir à tout jamais le retour de la monarchie et de ses abus. Peut-être ne peut-il se l'imaginer précisément parce qu'il ne voit pas les abus en question, ni une once de mauvaise volonté chez le Roi Louis XVI.

Il reste à rappeler que l'harmonie et l'homogénéité ne font pas, dans la conception burkienne de l'Univers, bon ménage. C'est du choc des contraires, de l'irrégularité et de l'hétérogénéité que naît l'harmonie. Burke dresse presque un tableau « géographique » de l'ordre universel, « qui rattache, dit-il, les natures les plus basses à celles qui sont les plus élevées et qui relie le monde visible au monde invisible, conformément au pacte immuable, sanctionné par un serment inviolable, qui maintient toutes les natures physiques et morales chacune à sa place assignée »<sup>81</sup>. Les couleurs, les contrastes, les aspérités, le relief sont les composantes sacrées d'un monde qui nous dépasse.

Mais cette harmonie est une bien pâle consolation, pouvons-nous croire, pour ceux qui vivent dans les ombres du tableau ci-dessus évoqué, et ne peuvent même pas nourrir l'espoir d'en ressentir un jour la lumière.

Un principe cher à la pensée conservatrice rejoint le besoin de contrepois à l'autorité que nous venons d'évoquer : le compromis.

## **C Le compromis**

William Butler Yeats, le fameux poète irlandais, loue Burke à plusieurs reprises dans ses mémoires, ses lettres et au moins deux poèmes<sup>82</sup>. Il ne l'évoque presque jamais sans

---

est préférable de mettre en place un pouvoir suprême, qui canalise les pulsions de domination de chacun et est suffisamment éloigné du reste de la population pour ne faire de mal à personne.

<sup>80</sup> Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Garnier-Flammarion

<sup>81</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p. 123

<sup>82</sup> *Blood and the Moon*, que nous avons déjà évoqué, et *The Seven Sages*, dans lequel on apprend que :

'Wether they knew or not,'

'Goldsmith and Burke, Swift and the Bishop of Cloyne'

mentionner également Oliver Goldsmith, George Berkeley, et Jonathan Swift, qu'il avoue être son préféré. Ces hommes, dit-il, haïssaient *tous* le whiggisme, inconsciemment ou non. Swift est sans doute le premier d'entre eux, au moins chronologiquement. Célèbre surtout pour ses *Contes du tonneau* et ses *Voyages de Gulliver*, il est aussi l'auteur d'un *Traité des dissensions entre les nobles et le peuple dans les républiques d'Athènes et de Rome, et des suites fâcheuses qu'elles ont eues par rapport à ces deux républiques*<sup>83</sup>, qui apparaît à Yeats comme un des ouvrages fondateurs du conservatisme, au contenu développé et enrichi par Burke. Ce court essai est consacré à la démonstration de la nécessité de préserver la balance qui régule les relations entre les différents pouvoirs et empêche que l'un d'eux n'acquière une dangereuse prédominance. Dans les deux cas d'Athènes et de Rome, le peuple, par lui-même ou par ses représentants, a provoqué la chute de la démocratie et/ou de la république. Le peuple le plus brillant de la Grèce antique n'a cessé de tourmenter ses magistrats, soit parce qu'ils étaient trop doués, soit parce qu'ils tentaient au contraire de faire preuve de modération et œuvre d'humilité. Au final, Athènes ne pouvait plus se défendre correctement des envahisseurs, ou s'administrer avec sagesse et constance. De leur côté, la plèbe romaine et ses tribuns ont maltraité et diffamé le Sénat, jusqu'à laisser, dans le désordre ambiant, une occasion trop tentante aux empereurs en herbe.

Burke s'inscrit, c'est vrai, assez bien dans la lignée de Swift. Le régime pur lui fait horreur, et les différentes limites et formes de résistance au pouvoir absolu lui sont très précieuses. Il s'accorde également avec son compatriote sur la puissance de la « loi du changement », mais semble moins pessimiste quant à la durée de vie d'une nation, que Swift compare -en toute proportionnalité- à celle des hommes. Swift est enfin plus explicite sur la source originelle de tout pouvoir, que Burke couvre de tous les voiles qu'il trouve.

A plusieurs reprises, dans son œuvre, ce dernier évoque le compromis, qui ne peut être fait qu'en conscience des réalités et entre deux éléments dont rien ne permet de dire que l'un a tout à fait raison et l'autre tout à fait tort. La philosophie des lumières, dans ce qu'elle a de plus radical, confond compromis et compromission. Il n'y a pour elle qu'une justice, et il faut la réaliser. Là où Burke complète, et sans doute dépasse Swift, c'est lorsqu'il fait comprendre

---

'All hated Whiggery ; but what is Whiggery ?'

'A levelling, rancorous, rational sort of mind'

'that never looked, out of the eye of a saint'

'Or out of drunkard' eye'

<sup>83</sup> Jonathan Swift, *Traité des dissensions entre les nobles et le peuple dans les républiques d'Athènes et de Rome, et des suites fâcheuses qu'elles ont eues par rapport à ces deux républiques, pour servir de suite aux Contes du Tonneau*, Amsterdam, 1733

qu'il n'y a pas une justice unique, la particularité des cas l'interdisant. Alors que les théoriciens chercheront toujours à éclairer ce qu'un cas contient d'universel, Burke et certains juristes anglais partiront d'abord des circonstances. Notre honorable membre de la chambre des communes recherche avant tout le bien, voire le moindre mal, le juste n'en étant pour lui jamais très loin.

### **D La protection de la civilisation contre ses tendances propres**

(et la question du « naturel »)

Mais si le compromis est un moyen d'avancer sans s'égarer, de s'épanouir sans se diluer, le plein mûrissement de la société humaine peut s'avérer dangereux pour elle-même. En effet, beaucoup de philosophes des lumières, et d'enthousiastes à propos du progrès en général, voient dans l'éveil de la population, le développement des sciences et des arts, et l'expansion du commerce, à la fois les symptômes et les moyens du passage à une nouvelle ère (qui s'est révélée en être une, « moderne »). Burke, s'il ne condamne pas le progrès en tant que tel, ni la réflexion, ni le commerce, s'effraie, comme l'explique avec brio J. A. Pocock<sup>84</sup>, des illusions qui tirent ces activités vers toujours plus de liberté et d'égalité, et répandent sur elles la cécité et l'amnésie : le mouvement ainsi constitué n'a pas conscience qu'à sa base, il y a un état social indispensable à sa vitalité et à son épanouissement. Cet état social se compose des bonnes mœurs, adoucies et polies par le passage du temps, par les habitudes et les loyautés, toutes conditions nécessaires au développement de relations amicales, pacifiques et commerciales.

Pocock souligne que c'est avant tout un souci d'économie politique qui amène Burke à faire l'éloge de la Chevalerie et des bonnes manières. Le chantre du conservatisme voudrait ainsi mettre en garde contre une « fiduciairisation » annoncée des relations économiques. Si l'argent prenait le pas sur la propriété foncière, et ainsi sur ce qui fiche dans le sol anglais et ceux des autres pays les valeurs nécessaires aux échanges commerciaux sains, l'amoralité aurait tôt fait d'envahir le monde occidental, et de ruiner au moins l'un de ses plus forts pays. La solution anglaise à ce problème est simple : il suffit de rendre perméable la frontière qui sépare la propriété foncière de la propriété mobilière. Mais Burke, encore une fois, oublie que la France n'est pas l'Angleterre, et qu'elle a vu ses castes s'éloigner progressivement les unes

---

<sup>84</sup> J. G. A. Pocock, *L'économie politique dans l'analyse de la Révolution française par Burke*, in *Vertu, Commerce et Histoire*, Presses Universitaires de France, coll. 'Léviathan', 1998

des autres, creusant des sillons d'injustice de plus en plus larges, et surtout rendant impossible la communication entre elles ou le passage de l'un à l'autre.

Les talents de la bourgeoisie française, son enthousiasme, évoquent avant la Révolution une eau bouillante, sur le point d'expulser le couvercle d'une marmite oubliée.

Se pose enfin la question de savoir ce qui est « naturel » pour Burke. L'homme civilisé est l'homme naturel, à la différence de l'homme abstrait, qui est artificiel et métaphysique. On peut donc considérer que le processus de développement de la civilisation est naturel. Mais apparemment, il ne l'est que dans la mesure où il ne se met pas lui-même en danger. On doit croire alors que l'apposition de la fameuse limite qui existe chez Burke entre ce que l'on peut et ce que l'on ne peut faire dépend, comme de juste, des circonstances.

Burke veut garder le bénéfice des siècles pour un épanouissement plus sûr ; mais ne désire-t-il pas conserver certaines valeurs pour elles-mêmes, parce qu'elles sont les derniers feux de la beauté d'un monde ?

## **IV Sens et politique**

Il nous semble que si Burke n'est pas vraiment un penseur politique comme les autres, c'est d'abord parce qu'il ne conçoit pas son rôle ni celui de la politique en général comme on peut les appréhender aujourd'hui. Là où nous cherchons à réaliser la justice sociale, ou à être efficace, Burke pressent autant de fins, de significations et d'attentes que peut en contenir une société humaine, et s'évertue à concilier leurs tendances avec l'ordre naturel des choses, au lieu de les tourner vers la même « lumière ».

Ce qui peut (entre autres) prêter à confusion dans sa démarche, c'est notamment qu'il ne cesse de mettre de l'humain dans ce qui pour nous en est dénué, et en même temps ne peut s'empêcher de privilégier l'institutionnel là où nous donnerions priorité à l'humain. Il privilégie en fait l'un ou l'autre selon que l'un met l'autre en danger ou inversement : là aussi il recherche le compromis idéal, et non sans raison, puisqu'il considère que les hommes ne peuvent vivre ensemble et s'épanouir sans les institutions, comme celles-ci ont besoin des hommes pour subsister. Il se distingue à cet égard complètement des penseurs et acteurs qui veulent mettre l'homme au premier plan, et c'est face aux excès que permet cet objectif qu'il fait pencher largement sa balance vers l'institutionnel.



Cela éclaire un peu sa pensée complexe, mais n'enlève pas de sa difficulté à la question si sensible du passage de la défense invétérée des libertés à la condamnation sans appel de la Révolution française dans son entier. La continuité de sa pensée est certes remarquable pour qui s'intéresse à son évolution, et les excès (d'implication, de description), se multiplient au cours de sa carrière, mais un tel rejet ne s'apprécie qu'à partir de 1790. Il suffit malgré tout de le lire pour le suivre, et de le suivre pour se convaincre de la pertinence de ses observations et critiques. Une explication de sa véhémence tient peut-être dans le fait que, comme nous l'avons suggéré, il ne peut se permettre de rien accorder aux révolutionnaires, et doit donc constamment prendre le contre-pied de leurs postulats. Mais autant leur pensée est simple et presque pauvre, autant la sienne est riche, dense et complexe. Contre un sens commun à l'efficacité redoutable, il dispose d'une réserve inépuisable d'arguments et d'exemples empruntés à la nature, l'histoire, la vie quotidienne... C'est aussi dans cette différence que réside l'opposition : la vérité est-elle au bout d'un chemin balisé, ou est-elle consubstantielle aux forêts, aux rivières et aux prairies qui logent et environnent ce chemin, et n'en font au final qu'un chemin, perdu dans le grand tout ? Mais Burke a sans doute moins le sentiment de s'opposer à une cabale armée de conceptions réductrices que de faire l'expérience du vide. Ce vide galopant a-t-il quelque chose d'un monstre ou d'une catastrophe annoncée qui inspirerait la terreur<sup>85</sup> ? Burke réunit en tous les cas face à lui toutes les forces qu'il a, comme s'il avait toujours attendu ce moment à partir duquel le combat contre le véritable mal peut commencer, et sa véritable vision des choses trouver à s'exprimer.

Reste que sa très forte stigmatisation de la Révolution s'accompagne d'une incompréhension avouée, d'une hébétude face à l'originalité de l'événement. Ce problème de l'explication du phénomène révolutionnaire sera ici le premier à nous occuper, et nous amènera à nous intéresser à d'autres aspects de la pensée burkéenne, à savoir celui de l'appropriation, celui de l'identité, puis celui du conservatisme en général.

## **A La compréhension**

---

<sup>85</sup> Sur ce sujet, nous recommandons la lecture de l'ouvrage *In Frankenstein's shadow*, de Chris Baldick (Clarendon Press, Oxford, 1987), où l'auteur met en lumière les nombreux passages métaphoriques qui dans les *Réflexions* dessinent insensiblement l'image d'un monstre révolutionnaire, informe, parricide et tentaculaire. Notons également les remarques pertinentes de Jacques Sys (*Edmund Burke ou le goût de l'horreur*, op.cit.) sur les effets de mise en scène utilisés par Burke (comme par Price, Priestkey ou Paine) pour décrire le phénomène révolutionnaire.

Le mécanisme de l'analogie est d'une grande importance pour Burke : il permet, en de nombreuses circonstances, de s'y retrouver, de comprendre ce qui se passe. De même, les préjugés, les habitudes, les souvenirs sont indispensables à une bonne « lisibilité » des événements. On comprend bien dans ce contexte en quoi la nouveauté peut effrayer notre honorable membre de la chambre des communes.

Burke, à l'heure de la Révolution française, fait donc dans une certaine mesure l'expérience du vide. Il l'avoue à plusieurs reprises, l'événement le surprend tellement qu'il a du mal à en saisir parfaitement les causes et la nature. Mais s'il dit attendre, dans le début de ses *Réflexions* « que la première effervescence s'apaise quelque peu, que la liqueur s'éclaircisse »<sup>86</sup>, il dénonce dès les pages suivantes un mal dont il connaît déjà la teneur et, apparemment, l'ampleur.

Le vide qui le déconcerte le plus est celui des principes qui servent de lois aux révolutionnaires. Nous l'avons vu, il compare les événements de 1789 à ceux de la Réforme, les deux « nouvelles religions » revendiquées dans les deux cas se caractérisant par une nature extra-sociale, et pouvant donc toucher n'importe qui (même si la Réforme ne peut pas vraiment faire l'objet de la critique d'un Burke déjà fortement soupçonné de « catholicisme clandestin »). Or, pour Burke, certes peut-être dans une moindre mesure que pour Joseph de Maistre (note), il n'existe pas d'homme nu, sauvage, que l'on puisse prendre comme élément fondamental d'une réflexion politique, ou comme destinataire de mesures s'adressant à l'Humanité entière. Dire que Burke refuse en fait de voir cet homme, c'est dire assez vrai, puisque non seulement sa conception de l'Humanité le lui interdit, mais en plus la vision d'un tel homme représente un grand danger pour l'ordre social.

Mais le fait d'être surpris et de ne voir dans les hommes de 1789 et plus que des procustes incapables de comprendre la valeur des cultures qui font les individus ne l'empêche pas de rechercher une explication au phénomène révolutionnaire.

Michael Freeman reconnaît cette tentative, et s'évertue à montrer que lorsque par exemple John Plamenatz affirme que « la conception de la société de Burke comme un tout bien intégré avec de fort anciennes institutions supportées par de vénérables préjugés, faisait qu'il lui était impossible de donner une explication convaincante de l'anarchie et de la Révolution »<sup>87</sup>, il a tort. Il est également déterminé à prouver que l'idée commune selon laquelle Burke « était

---

<sup>86</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p. 11

seulement capable d'expliquer (les révolutions), et spécialement la Révolution française, par le moyen d'une 'théorie de la conspiration' »<sup>88</sup>, est fausse.

Freeman cite certains passages de textes « pré-révolutionnaires » de Burke, qui laissent à croire que ce dernier avait déjà bien réfléchi à la question de la révolte ou de la rébellion avant 1789. Ainsi dans l'*Adresse au Roi* de 1777, on peut lire que les désordres qui habitaient l'Empire à l'époque avaient pour origine « la cause naturelle et habituelle de ce genre de désordres en tous temps et en tous lieux : la mauvaise conduite du gouvernement ». D'autre part, la *Lettre aux Sheriffs de Bristol*, écrite la même année, contient cette affirmation : « La plupart des rébellions et des révoltes d'un peuple entier n'ont jamais été encouragées, aujourd'hui comme hier. Elles sont toujours *provoquées* »<sup>89</sup>. De nombreuses formules du même esprit parsèment le chapitre consacré aux *Causes de la Révolution* du livre de Michael Freeman. Ce dernier voit essentiellement deux modes d'explication des révoltes chez Burke : la « référence à l'oppression », tout d'abord, et la « 'blocked-channels-of-reform' explanation »<sup>90</sup>, ensuite, celle-ci renvoyant aux cas où l'Etat ne fait pas ce qu'il pourrait faire pour aider certaines des populations qui sont sous sa protection et qui ont grandement besoin de son aide. On pense particulièrement ici à l'Irlande, où « hélas ! ce n'est pas à propos des papes, mais à propos des pommes de terre, que les esprits de ce malheureux peuple (étaient) agités »<sup>91</sup>, et aux colons américains, qui demandaient vainement au gouvernement britannique la suppression de certaines taxes qui les saignaient au profit des anglais.

Ces réactions ne sont pas incohérentes avec la fameuse 'théorie de la conspiration' qui est censée être le seul élément dont se sert Burke pour expliquer la Révolution française. En effet, il peut s'être convaincu que le peuple français, endoctriné et excité par quelques folles ou ambitieuses personnes, n'y est finalement que pour peu de chose dans le déclenchement et la suite des événements.

Burke n'est, c'est vrai, pas aussi indulgent avec la France révolutionnaire qu'il l'est avec les révolutions ou révoltes qu'il a connues ou le concernent (comme la Révolution de 1688, qui est l'une des fabriques de la Constitution britannique). Mais il lui trouve, à défaut d'excuses, des éléments d'explication, qu'il disperse au hasard des pages des *Réflexions* ou par exemple de sa *Lettre à William Elliot*, écrite en 1795. Il voit au moins, d'après Freeman, deux causes à

---

<sup>87</sup> cité in Michael Freeman, *Edmund Burke and the critique of Political Radicalism*, op.cit., p. 188 (nous traduisons)

<sup>88</sup> *Edmund Burke and the critique of Political Radicalism*, op.cit., p. 188 (nous traduisons)

<sup>89</sup> cité dans le même ouvrage, p. 190 (nous traduisons)

<sup>90</sup> Michael Freeman dans le même ouvrage, p. 192

<sup>91</sup> cité dans le même ouvrage, p. 192 (nous traduisons)

l'événement : le manque de fermeté et de sagesse de l'Etat monarchique et la débilité de l'élite traditionnelle, négligente et présomptueuse, d'un côté, et l'attaque systématique de la religion et de toutes les valeurs qui en dépendent par les intellectuels « illuminés » d'autre part.

Pocock ajoute à cette courte liste la présence de plus en plus sensible de l'« esprit de spéculation » financière et intellectuelle, qui par le moyen de nouveaux relais et « d'autres intérêts (...), d'autres dépendances, d'autres relations, d'autres communications », a contribué à la production d'«une sorte de communication électrique »<sup>92</sup> éminemment subversive.

Mais la Révolution française se distingue définitivement des révolutions auxquelles Burke pourrait la comparer par le fait que ses acteurs doivent « absolument détruire quelque chose, sans quoi la vie leur semble dépourvue de sens »<sup>93</sup>. Il est difficile de ne pas y voir l'incarnation du mal, et Burke succombe bien souvent à la tentation de « diaboliser » le mouvement.

La révolution de 1688 est une révolution *constructive*, qui *prévient* les désordres imminents et est destinée à *prévenir* les éventuelles révolutions futures. Elle est *nécessaire*.

La révolution de 1776 mène ceux qui la font à une indépendance qu'on peut regretter mais dont on ne peut pas ne pas comprendre le désir et la *nécessité*.

Celle de 1789 ne fait que répandre l'anarchie. C'est en fait une vraie Révolution, « complète », avec tout ce que cela implique de destructeur. Pourquoi alors chercher à la comprendre, dans ses motivations les plus profondes ?

## **B L'appropriation**

La propriété, comme nous l'avons vu, est fondamentale pour Burke, au moins pour des raisons économiques et d'ordre social. On peut croire que s'il ne va pas au-delà de cette défense relativement « politique » de la propriété, il considère certaines choses comme acquises.

Nous allons essayer de rendre compte, en prolongeant peut-être abusivement la pensée de Burke, d'une certaine signification de la propriété, et partant du conservatisme. Lorsque nous entendons ce dernier terme, nous pensons généralement à sa dimension politique. Certaines personnes désirent conserver certaines valeurs, parce que celles-ci vont dans le sens de leur intérêt (pris au sens large), ou parce qu'elles correspondent à l'idée qu'ils se font du bien et du

---

<sup>92</sup> cité in J. G. A. Pocock, *L'économie politique dans l'analyse de la Révolution française par Burke*, in *Vertu, Commerce et Histoire*, op.cit., p. 260

juste, ou encore parce que le changement leur fait peur. Burke, auteur de la magnifique apologie raisonnée et argumentée du conservatisme que sont les *Réflexions*, met le doigt sur une réalité plus étendue qu'on pourrait le croire. Il considère apparemment comme acquis le fait que l'homme soit animé d'un instinct de propriété, et que cela soit bon. Que l'on soit d'accord avec lui ou non, il a le mérite de toucher à l'un des problèmes majeurs qui se posent aux êtres humains depuis très longtemps. Mais si la réponse à ce problème a des implications politiques, c'est la question qui nous intéresse ici. Comment l'homme se place-t-il par rapport à l'appropriation ? L'appropriation permet de faire sien quelque chose, qu'il s'agisse d'un objet, d'une relation, d'un lieu ou d'un souvenir. Elle met en nous ce qui nous est extérieur, et/ou ce qui nous plaît et nous touche. Nous ne sommes plus déconcertés face à cette chose : nous la connaissons, nous la ressentons comme si elle faisait partie de nous même. D'une certaine manière, la chose que l'on s'approprie contribue à nous créer. Le processus d'appropriation est souvent long : sa durée rejoint celle de la prescription. Nous contribuons aussi à donner du sens à cette chose. Elle nous appartient, et est donc considérée comme une part de nous même. Ainsi, c'est toujours quelque chose de précieux, de familier, de personnel ou d'intime que l'on donne à celui ou celle que l'on veut accompagner sans pouvoir matériellement le faire. L'appropriation nous construit, et nous donne des repères, des piliers sur lesquels nous pouvons nous appuyer si nous nous sentons quelque peu perdus. Cette appropriation est un des traits qui nous rapproche de l'animal. Un chat, par exemple, connaît tous les coins et recoins du lieu où il vit, car il les a marqués physiquement. L'homme s'approprie les choses avec l'esprit, le cœur et l'âme, et a besoin de plus de temps. La limite qui existe entre ce qui est approprié et ce qui ne l'est pas est à peu de choses près la même qui distingue ce qui est connu de ce qui est inconnu. Burke est peut-être conservateur dans ce sens : il a conscience que nous ne sommes pas que des esprits libres de toute attache, et que nous évoluons dans un milieu qui devient le nôtre, et qu'il convient de respecter, parce qu'il nous soutient et nous définit.

## **C L'identité**

La préface aux *Réflexions* de Philippe Raynaud a bien mis en évidence l'influence de Burke sur la critique allemande des lumières, en même temps que son entrée dans un débat déjà bien entamé sur le rationalisme, nourri par « le bilan des réformes modernisatrices de l'Etat

---

<sup>93</sup> *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., p. 72

prussien à l'époque du grand Frédéric »<sup>94</sup>. Mais, alors que cette excellente présentation nous offre un assez large panorama du paysage pré-romantique allemand, nous aimerions mettre l'accent ici sur un aspect de la critique des lumières qui est un corollaire de l'anti-rationalisme, et où se rejoignent Burke et une bonne partie des Romantiques allemands : l'anti-universalisme. Il y a en effet des liens remarquables entre le particularisme intégré dans la conception de l'ordre universel de Burke d'une part, et le refus de l'universalisme des romantiques au nom de « l'irréductible pluralité des cultures »<sup>95</sup> d'autre part. Lorsque Herder (qui pour Heine n'était pas un Romantique) tente de penser l'équilibre entre « l'affirmation des valeurs universelles de la rationalité et la reconnaissance du travail des singularités »<sup>96</sup>, postulant par-là que l'universalisme et la différence, loin de se nier l'un l'autre, sont complémentaires, voire se postulent l'un l'autre, il n'est pas loin, selon nous, du Burke qui voit en chaque culture une des composantes de l'ordre universel.

Si l'on va plus avant dans l'étude du Romantisme politique, et spécialement dans l'étude du Romantisme politique allemand, on ne peut que s'étonner de lui trouver autant de traits burkéens, sans doute plus accentués, mais d'autant plus sensibles. Adam Müller, par exemple, dans sa *Doctrine des antinomies*, puis plus profondément dans ses *Eléments de politique*, considère que les antinomies ( homme-femme, corporel-spirituel, moment-durée, propriété foncière-capital, monnaie-marchandise, possédant-possédé, passé-présent...) sont à l'origine de la création de l'Etat organique. Cette solidarité et cette confrontation des contraires sont elles-mêmes forts sensibles dans l'œuvre de Burke.

Plus généralement, Jean-Yves Guiomar, l'auteur de l'article *Romantisme politique* inséré dans le *Dictionnaire de Philosophie politique*, constate que le « Romantisme allemand se caractérise par la volonté d'unir des éléments hétérogènes, voire contradictoires ». Burke, défenseur des libertés et de l'ordre social, de la soumission et de la bravoure, entre autres, ne nous semble pas dépourvu de cette volonté paradoxalement presque prométhéenne, puisqu'il s'agit bien souvent pour lui de concilier ce qu'il est impossible de concilier.

D'autre part, Robert Legros conclut dans sa belle étude sur *le Romantisme politique* qu'« en un sens, c'est bien au nom de la « subjectivité » humaine que les romantiques dénoncent la volonté moderne d'ériger l'homme en un sujet, et au nom de l'humain ou du « proprement

---

<sup>94</sup> Préface aux *Réflexions sur la Révolution de France*, op.cit., LXXXVIII

<sup>95</sup> Alain Renaut, *Universalisme et Différentialisme : le moment herdérien*, in *Histoire de la philosophie politique*, T. 3 : *Lumières et romantisme*, sous la direction d'Alain Renaut, Calmann-Lévy, 1999, p. 251

<sup>96</sup> *ibid.*, p. 252

humain » -appartenir à une culture- qu'ils stigmatisent l'élévation de l'homme en un fondement premier et une fin ultime »<sup>97</sup>.

La différence, la subjectivité et la culture, voilà bien trois composantes de l'identité, qui sont présentes, au moins implicitement, dans l'œuvre de Burke. Mais comme le souligne Jean-Yves Guiomar, qui s'appuie lui-même sur une critique de Carl Schmitt, les véritables romantiques sont plus portés à subir leur identité qu'à agir en, avec et pour elle : « le romantisme allemand finit là où commence l'activité politique réelle » (Schmitt), puisque les romantiques, antijuridiques et incapables de s'attacher à l'objet, s'abandonnent aux séductions de la passivité ». C'est sans doute ce qui les sépare de Burke, de Maistre et Bonald, et des nationalistes purs, autre postérité de la pensée burkienne.

Alfred Cobban, dans son ouvrage *Edmund Burke and the revolt against the eighteenth century*, traite remarquablement la question des origines de la théorie de la nationalité et de leur inscription partielle dans la pensée de Burke. On y apprend que le sentiment nationaliste n'est pas très exacerbé en Angleterre avant qu'il ne lui donne un certain souffle, en affirmant par exemple que la création du sentiment d'appartenance à une nation se fait progressivement, l'attachement à la famille menant à l'attachement au village, qui mène lui-même à l'amour de la région, puis à celui du pays. Cobban met également en évidence que sa défense des révolutions anglaise et américaine est fort liée au fait que celles-ci étaient portées par une volonté de réintégration des populations en question dans leurs droits ancestraux<sup>98</sup>.

Une idée similaire est exprimée par Hannah Arendt dans *L'Impérialisme*, où l'on voit que l'idée d'un « héritage inaliénable transmis par nos aïeux et que nous devons transmettre à la postérité »<sup>99</sup> est d'une grande importance dans la construction de la théorie de la nationalité susmentionnée. En fait, Hannah Arendt, vers la fin de son ouvrage, comme nous l'avons vu plus haut, avance que dans un monde comme le nôtre le fait de se sentir vraiment humain dépend pour une large part de l'appartenance à une communauté donnée<sup>100</sup>, de préférence incarnée en une société et un Etat. Cette « conscience culturelle » peut aider comme elle peut mener aux pires excès.

## D Le Conservatisme

---

<sup>97</sup> Robert Legros, *Le Romantisme Politique*, in *Lumières et romantisme*, op.cit., p. 306

<sup>98</sup> Dans sa préface à la seconde édition de son ouvrage *Edmund Burke and the revolt against the Eighteenth Century*, op.cit., Cobban avance qu'« alors qu'il s'inquiétait de l'émergence du 'peuple', il accueillait volontiers la 'nation' » (nous traduisons).

<sup>99</sup> cité in *L'Impérialisme*, op.cit., p. 98

<sup>100</sup> Burke a à cet égard une certaine postérité communautarienne.

A la question de savoir jusqu'où Burke est conservateur, nous pourrions répondre à la manière de Pierre Manent qu'il s'agit plutôt de déterminer jusqu'où le conservatisme de notre honorable membre des Communes permet à son propre libéralisme de s'étendre.

Mais nous pouvons également choisir de nous pencher sur la nature de ce conservatisme et ce qu'il implique. En effet, nous pensons que ce conservatisme ne se réduit pas à un simple désir de préserver ce qui existe, et qu'ainsi et en s'opposant d'autre part à l'universalisme des principes révolutionnaires, il échappe à l'écueil du sur-place, du fixisme et au triste destin du mécanisme qui tourne à vide. Car ce que selon nous Burke met en valeur, c'est moins ce qui est qu'une certaine narration, une quantité infinie de petites histoires dans l'Histoire, une trame des petits et grands événements de la vie, qui nourrissent les peuples et les individus et leur donne une identité, une personnalité que l'on peut et doit saisir. Burke met en garde contre la perte d'un passif indispensable à l'humanité (celle qui nous caractérise) que peut engendrer l'application des principes susmentionnés. Ce faisant, il surestime sans doute la capacité à tout balayer de la Révolution française, mais perçoit tout de même en visionnaire la menace totalitaire, l'un des fléaux de nos sociétés modernes, qui se signale avant tout par une négation ou une réécriture de l'Histoire.

Sa condamnation des penseurs qui croient pouvoir tout prendre en compte dans leurs constructions de systèmes politiques théoriquement parfaits, et son amertume face au rejet des nombreuses générations précédentes dans l'oubli du mauvais côté de l'Histoire, s'inscrivent dans ce contexte de la critique intuitive des germes du totalitarisme.

Burke, assurément, ne pouvait pas être l'auteur d'une théorie cohérente et infaillible, puisque, il l'avait compris, les objets de ses réflexions, infiniment changeants et imparfaits, ne peuvent s'y prêter. Mais s'il est une leçon qu'il nous faut retenir de lui, ce pourrait être celle-ci : il ne faut jamais se départir de ce que Henry Wadsworth Longfellow nommait 'the restless pulse of Care'.



## >BIBLIOGRAPHIE

### Ouvrages, textes et écrits divers concernant Edmund Burke

#### Ouvrages ou textes d'Edmund Burke

##### OUVRAGE DE REFERENCE :

*Réflexions sur la Révolution de France et autres textes*, Hachette, Pluriel, 1989

##### OUVRAGES COMPLEMENTAIRES :

*A note book of Edmond Burke (pœciles, Characées, Essais an others sketches in the hand of Edmund Burke and William Burke, now printed for the first time in their entirety)*, edited by H. V. F. Sommerset, Cambridge University Press, 1957

*Discours de Monsieur Burke sur la monnaie de papier et sur le système des assignats en France*, brochure de 1790

*Edmund Burke on Government, Politics and Society*, texts selected and edited by B. W. Hill, The Harvester Press, 1975

*Oeuvres posthumes d'Edmund Burke : trois mémoires sur la révolution (Projet d'un mémoire écrit au commencement de l'année 1791 et destiné à être remis, au nom du Roi d'Angleterre, par son ambassadeur, à Monsieur Montmory, alors ministre du Roi de France, Louis XVI ; Principaux points de considération sur les affaires présentes, écrits en novembre 1792 ;*

*Observations sur la politique des puissances alliées, relativement aux affaires de France, commencées en octobre 1793*), Londres, 1799

*Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, J. Vrin, 199\_

*Réflexions sur la Révolution de France, Discours sur la situation actuelle de la France, Répons à la note importante de Monsieur Cérutti sur Monsieur Burke, Lucubrations philosophiques de Monsieur Burke*, 1790

### **Réponses aux *Réflexions sur la Révolution de France* :**

Macaulay, Catharine, *On Burke's Reflections on the Revolution in France*, Poole, Woodstock Books, coll. 'Revolution and Romanticism, 1789-1834', 1997

Paine, Thomas, *Rights of Man*, Penguin books, coll. Pelican Classics, 1983

Priestley, Joseph, *Letters to Burke*, Poole, Woodstock Books, coll. 'Revolution and Romanticism, 1789-1834', 1997

Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Men, A Vindication of the Rights of Woman*, Oxford University Press, 1999

### **Ouvrages sur Edmund Burke**

Cobban, Alfred, *Edmund Burke and the revolt against the Eighteenth Century*, George Allen and Unwin LTD, 1960

Freeman, Michael, *Edmund Burke and the critique of Political Radicalism*, University of Chicago Press, 1980

Osborn, Anne Marion, *Rousseau and Burke*, Oxford University Press, London-New York-Toronto, 1940

### **Articles sur Edmund Burke**

Colas, Dominique, *Réflexions sur la Révolution de France*, in *Dictionnaire de la pensée politique*, de Dominique Colas, Larousse, Bordas, coll. 'Les Référents', 1997

De Bruyn, Frans, *Anti-semitism, Millenarianism, and Radical dissent in Edmund Burke's Reflections on the Revolution in France*, in *Eighteenth Century Studies*, vol. 34, n° 4 (2001)

Furet, François, *Burke ou la fin d'une seule histoire de l'Europe*, in *Le Débat*, mars-avril 1986

Gengembre, Gérard, *Burke*, in le *Dictionnaire critique de la Révolution française*, sous la Direction de François Furet et Mona Ozouf, Flammarion, 1988

Harvey, Paul (sir), article *Edmund Burke*, article *Reflections on the Revolution in France*, article *A philosophical enquiry into the origins of our ideas of the sublime and the beautiful*, in *The Oxford Companion to English Literature*, Clarendon Press, 1967

Mansfield Jr., Harvey C., *Edmund Burke*, in *Histoire de la Philosophie Politique*, sous la Direction de Léo Strauss, Presses Universitaires de France, coll. Léviathan, 1994

Raynaud, Philippe, *Edmund Burke*, in le *Dictionnaire des Œuvres Politiques*, sous la Direction de F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier, Presses Universitaires de France, 1986

Rémusat, Charles de, *Burke, sa vie et ses écrits*, in *La Revue des Deux Mondes*, XXIIIème année, seconde série de la nouvelle période, 1853, Tome 1<sup>er</sup> ( 1<sup>er</sup> Janvier-15 février)

Saint-Girons, Baldine, *Burke*, in *Encyclopédie Universalis*, 1996

Sys, Jacques, *Edmund Burke ou le goût de l'horreur*, in *Espaces des Révolutions, Paris-Londres 1688-1848*, Université Charles de Gaulle, 1991

Villemain, Abel François, et Lord Brougham, *Burke*, in H. Gautier, Bibliothèque populaire, n° 19

Villemain, Abel François, et de Lacretelle, *Rupture solennelle entre Fox et Burke*, in H. Gautier, Bibliothèque populaire, n° 19

## **Ouvrages et articles concernant la période révolutionnaire et/ou l'Histoire de la Pensée Politique**

### **Ouvrages d'auteurs contemporains à Edmund Burke**

Maistre, Joseph de, *Considérations sur la France*, Garnier, 1980

Maistre, Joseph de, *Sur les Sacrifices*, Pocket, coll. 'Agora. Les Classiques', 1994

### **Ouvrages divers**

Arendt, Hannah, *Les Origines du Totalitarisme, T.2 : L'Impérialisme*, Fayard, Points, coll. 'Essais', 1982

Ayrault, Roger, *La genèse du Romantisme allemand, Situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIIIème siècle*, Aubier, 1961

Baldick, Chris, *in 'Frankenstein' shadow. Myth, Monstrousness, and Nineteenth-Century writing*, Clarendon Press, 1987

Pocock, J. G. A., *The varieties of british political thought, 1500-1800*, Cambridge University Press, 1993

Pocock, J. G. A., *Vertu, Commerce et Histoire*, Presses Universitaires de France, coll. 'Léviathan', 1998

Renaut, Alain (Direction), *Histoire de la philosophie politique, t. 3 : Lumières et romantisme*, Calmann-Lévy, 1999

Strauss, Léo, *Droit naturel et Histoire*, Flammarion, coll. 'Champs', 1987

Tulard, Jean (Direction), *La Contre-Révolution, Origines, Histoire, Postérité*, Perrin, 1990

### **Articles divers**

Boffa, Massimo, *Contre-Révolution*, in le *Dictionnaire critique de la Révolution française*, sous la Direction de François Furet et Mona Ozouf, Flammarion, 1988

Guiomar, Jean-Yves, *Romantisme Politique*, in le *Dictionnaire de Philosophie Politique*, sous la Direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Presses Universitaires de France, 1996

Raynaud, Philippe, *Révolution française*, in le *Dictionnaire de Philosophie politique*, Presses Universitaires de France, 1996

### **Ouvrages et articles divers**

#### **Ouvrages**

Bernhard, Thomas, *Le Réformateur*, L'Arche, 1985

Henn, T. D., *The Lonely Tower*, Metmuen and co, London, 1950

Huxley, Aldous, *Le Meilleur des Mondes*, Plon, coll. 'Les chefs-d'œuvre de la Science-Fiction', 1976

#### **Articles**

Canto-Sperber, Monique, *Amour*, in le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la Direction de Monique Canto-Sperber, Presses Universitaires de France, 1996

Coste, René, *Charité*, in le *Dictionnaire des Religions*, sous la Direction de Paul Poupard, Presses Universitaires de France, 1984

