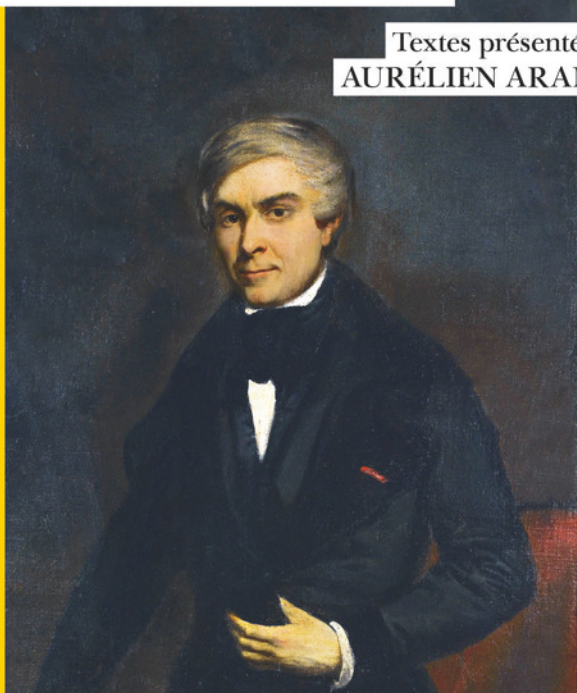


INÉDIT

JULES
MICHELET

Philosophie
de l'histoire

Textes présentés par
AURÉLIEN ARAMINI



Champs classiques

JULES MICHELET

Philosophie de l'histoire

L'histoire a-t-elle un sens ? Une société peut-elle se passer de religion ? Comment parvenir à une connaissance de l'homme ? Tels sont, parmi tant d'autres, les problèmes classiques de la philosophie affrontés par Michelet (1798-1874) à l'orée de sa carrière d'historien. S'il demeure avant tout, dans la mémoire collective, l'auteur d'une *Histoire de France* à laquelle il a consacré une grande partie de sa vie, Michelet n'a jamais conçu son œuvre indépendamment d'une réflexion philosophique.

Les quatre textes rassemblés ici, inédits ou indisponibles à ce jour, mettent en pleine lumière la philosophie de l'histoire, la méthode et les concepts fondamentaux qui irrigueront les chefs-d'œuvre de l'historien, depuis *Le Peuple* jusqu'à *La Sorcière*. Lire la « philosophie de l'histoire » du jeune Michelet, c'est aussi découvrir un pan méconnu de la philosophie française du premier XIX^e siècle, et percevoir la dynamique de la pensée française entre l'Empire et l'avènement de la Troisième République.

Ce volume contient :

« Discours sur l'unité de la science » (1825)

« Discours sur le système et la vie de Vico » (1827)

Cours de philosophie à l'École préparatoire (1828-1829, inédit)

Introduction à l'histoire universelle (1831)

Présentation et notes

par Aurélien Aramini

En couverture: Jean-Hilaire Belloc (1786-1866).

Portrait de Jules Michelet, Huile sur toile, 1845.

Bibliothèque historique de la Ville de Paris.

© BHVP/Roger-Viollet.

Flammarion

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

DANS LA MÊME COLLECTION

- Benjamin CONSTANT, *De la force du gouvernement actuel de la France.*
- Fustel DE COULANGES, *La Cité antique.*
- Émile DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique.*
- Maurice HALBWACHS, *La Psychologie collective.*
- HEGEL, *Introduction à l'esthétique. Le Beau.*
- William JAMES, *Le Pragmatisme.*
- Jean JAURÈS, *Discours et conférences.*
- Karl MARX, *Écrits philosophiques.*
- Jules MICHELET, *Histoire de France.*
- John-Stuart MILL, *L'Utilitarisme.*
- Ernest RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ?*
- Carl SCHMITT, *La Notion de politique. Théorie du partisan.*
- SIEYÈS, *Qu'est-ce que le tiers-état ?*
- SUN TZU, *L'Art de la guerre.*
- Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme.*
- Max WEBER, *Hindouisme et bouddhisme.*
- Max WEBER, *Sociologie de la religion.*
- Simone WEIL, *L'Enracinement, ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain.*

Jules Michelet

PHILOSOPHIE
DE L'HISTOIRE

Discours sur l'unité de la science

Discours sur le système
et la vie de Vico

Cours de philosophie

Introduction à l'histoire universelle

*Textes présentés par Aurélien ARAMINI,
avec la collaboration
de Maria Juliana Gambogi Teixeira*

Champs classiques

Ouvrage publié avec le concours du laboratoire Logiques de l'agir
de l'université de Franche-Comté.



© Flammarion, 2016
ISBN : 978-2-0813-6457-8

Michelet, le philosophe historien

L'histoire a-t-elle un sens ? Une société peut-elle se passer de religion ? Comment parvenir à une connaissance de l'homme ? Tels sont, parmi tant d'autres, les problèmes classiques de la philosophie affrontés par Michelet (1798-1874) durant la Restauration. Celui qui reste avant tout, dans la mémoire collective, l'auteur de l'*Histoire de France*, à laquelle il consacra une grande partie de sa vie (1833-1869), n'a jamais conçu son œuvre d'historien indépendamment d'une réflexion épistémologique ni d'un effort pour comprendre l'histoire comme totalité sensée. Dépassant l'opposition formulée à l'aube de la Révolution française par la pensée contre-révolutionnaire entre les « abstractions de la philosophie » et les « expériences de l'histoire ¹ », les textes publiés dans le présent recueil – le « Discours sur l'unité de la science » (1825), le « Discours sur le système et la vie de Vico » (1827), les cours de philosophie prononcés à l'École préparatoire ² (1828-1829) et l'*Introduction à*

1. Selon Stanley Mellon, Edmund Burke aurait été le premier auteur contre-révolutionnaire à formuler cette opposition aux premières heures de la Révolution française (*The Political Uses of History, A Study of Historians in the French Restoration*, Stanford University Press, Stanford, Californie, 1958, p. 58).

2. C'est le nom que prend l'École normale lorsqu'elle rouvre en 1827 après cinq ans de fermeture pour des raisons politiques. Elle retrouvera le nom d'École normale en 1830.

l'histoire universelle (1831) – témoignent de la conviction selon laquelle la connaissance de l'homme repose sur la double étude de l'histoire et de la philosophie ; ils donnent également à voir les efforts de Michelet pour tracer les lignes directrices de *l'Histoire de France*, dont les deux premiers volumes paraîtront en décembre 1833.

Lire la « philosophie de l'histoire » du jeune Michelet, c'est découvrir un pan encore méconnu de la philosophie française du premier XIX^e siècle, et percevoir la dynamique de la pensée française entre l'Empire et l'avènement de la Troisième République. Entre les Lumières et la philosophie spiritualiste de Félix Ravaisson, l'on ne retient guère généralement que Comte et Tocqueville. Pourtant, la période qui s'ouvre avec la chute de l'Empire et conduit au Printemps des peuples se révèle féconde en penseurs puissants et originaux qui vont renouveler les grandes problématiques philosophiques en prenant la mesure de l'événement révolutionnaire qui a bouleversé tant l'organisation des sociétés que la représentation de l'existence humaine, dont l'historicité devient alors un trait essentiel¹.

La philosophie française du XIX^e siècle a pu sembler imprécise parce qu'elle entrecroise des disciplines comme l'histoire, la philologie, l'économie ou la psychologie tout en conservant l'exigence d'une écriture élégante. L'aspiration de philosophes tels que Saint-Simon, Cousin, Comte, Proudhon ou encore Pierre Leroux à formuler une histoire universelle de l'humanité semble définitivement condamnée au nom de l'histoire « générale » qui cherche, plus modestement, à éclairer des régions du réel

1. Pour une étude du « refoulement » philosophique de penseurs majeurs du XIX^e siècle, je renvoie à l'ouvrage de Pierre Macherey, *D'où viennent nos institutions philosophiques ?*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013.

sans envisager de les inscrire dans un grand récit. En outre, le propos des philosophes du premier XIX^e siècle peut sembler daté car il s'enracine dans les conflits politiques qui opposent les partisans de la restauration de l'ordre ancien et les différentes forces visant à reconstruire la société dans un contexte (post) révolutionnaire. Cependant, l'étude de cette philosophie montre, d'une part, qu'elle a créé des concepts opératoires et, d'autre part, que son exigence de rapprochement des disciplines lui a justement permis de poser les grands problèmes philosophiques et politiques en des termes éclairants pour la philosophie contemporaine, attachée au dialogue avec les sciences humaines.

Même si sa dimension philosophique a été peu étudiée¹, l'œuvre de Michelet occupe une place privilégiée dans le panorama de la philosophie du XIX^e siècle. Des philosophes tels que Régis Debray, Jacques Rancière ou Claude Lefort en ont montré la fécondité². La récente

1. On pourra consulter, entre autres, la présentation par Claude Lefort des préfaces et introductions de Michelet qui a contribué à mettre en lumière ce que l'œuvre micheletienne doit à une « réflexion sur le pouvoir politique, sur la loi et la croyance collective » (*La Cité des vivants et des morts. Préfaces et introductions* présentées par Claude Lefort, Paris, Belin, 2002, p. 6) ; l'ouvrage essentiel d'Olivier Remaud, *Michelet. La magistrature de l'histoire*, Paris, Éditions Michalon, 1998, ainsi que mon étude *Michelet, à la recherche de l'identité de la France*, Besançon, PUFC, 2013.

2. Ainsi, dans *Le Moment fraternité* (Paris, Gallimard, 2009), Régis Debray relève le défi de retrouver la force d'un « nous » dans un monde où règne le « moi-je » en faisant appel au concept micheletien de « fraternité » et à l'imaginaire micheletien des fêtes collectives où communient les citoyens. De même, la volonté d'écrire l'histoire « par le bas », en conférant un droit historique aux sans-voix, au « peuple des anonymes », a retenu l'attention de Jacques Rancière. Enfin, en interrogeant les transformations de la société qui conduisent à l'avènement de la démocratie moderne et de « la désintringation, historiquement advenue, du religieux et du politique », Claude Lefort invoque l'œuvre de Michelet, qu'il considère être « l'un des rares

publication du cours consacré à Michelet donné par Lucien Febvre au Collège de France en 1943-1944 contribue à faire reconnaître la place essentielle qu'il occupe dans l'histoire de la constitution des sciences humaines¹. Historiographe proluxe, Michelet a créé des concepts philosophiques permettant de penser l'histoire humaine comme totalité sentée : le concept de « nation » ou encore le principe, inspiré de Vico, selon lequel l'homme est son propre Prométhée ; il a porté au plus haut point l'exigence de réunion des disciplines en montrant que l'écriture de l'histoire n'est possible qu'à condition de penser philosophiquement l'histoire et d'étudier la psychologie de l'individu et des foules. Plus encore, Michelet est l'un des premiers auteurs français à mobiliser la catégorie de « philosophie de l'histoire » et à en délimiter le corpus avec ses précurseurs et ses figures majeures².

penseurs de son temps à reconnaître la fonction symbolique du pouvoir dans la mise en forme des rapports sociaux » (*Essais sur le politique, XIX^e -XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 312).

1. Lucien Febvre, *Michelet, créateur de l'histoire de France : Cours au Collège de France, 1943-1944*, édition établie par Brigitte Mazon et Yann Potin, Paris, Vuibert, 2014.

2. Dans la monumentale histoire de la philosophie réalisée sous la direction de Merleau-Ponty, récemment revue et augmentée sous la direction de Jean-François Balaudé (*Les Philosophes de l'Antiquité au XX^e siècle. Histoire et portraits*, Paris, LGF, « Livre de poche », 2006), on peut lire qu'à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles aurait eu lieu une découverte ou plutôt une invention : l'invention de *l'histoire*, qui est pour le philosophe moins un objet qu'une interrogation (Merleau-Ponty, « La découverte de l'histoire », *ibid.*, p. 837 *sq.*). S'affirme alors la conscience que l'homme est constitué par l'histoire et qu'il n'est pas possible de faire l'économie de cette dernière pour affronter la question de la vérité et du sens. Le premier auteur présenté dans la partie de cet ouvrage consacrée à « La découverte de l'histoire » n'est autre que Vico, qui fait figure de « précurseur des philosophies modernes de l'histoire » (*ibid.*, p. 840). Or c'est précisément Michelet, auquel aucune entrée n'est consacrée dans ce dictionnaire, qui

Pourtant, la dimension proprement philosophique de l'œuvre de Michelet demeure méconnue. Sa traduction de la *Science nouvelle* de Vico publiée en 1827, qui a contribué grandement à la diffusion de l'œuvre dans les milieux cultivés européens, sera accusée d'être un « travestissement français » de la pensée du philosophe napolitain¹ ; Zeev Sternhell la considérera même comme dangereuse pour avoir donné le « cachet du génie » à une philosophie qui porterait en elle tant « le refus des Lumières » que « l'antirationalisme² ». Les cours de philosophie professés par Michelet à l'École préparatoire, qui permettent de constituer un véritable corpus théorique s'ajoutant aux écrits philosophiques publiés par Michelet sous la Restauration, n'avaient jamais été édités jusqu'à ce jour. Toutes ces raisons ont contribué à occulter une dimension essentielle de l'œuvre de Michelet que Lucien Febvre considère comme « le Hegel français³ ». Pour connaître la « philosophie de l'histoire » du futur auteur de l'*Histoire de France* et mesurer son impact sur l'histoire des idées, il faut donc se pencher sur les travaux de Michelet *philosophe* durant la décennie 1820-1830 :

fera de Vico le fondateur de la « philosophie de l'histoire ». Parce qu'elle se situe dans le sillage de la Révolution française, l'invention philosophique de « l'histoire » est, en partie bien sûr, due à Michelet comme celle de la catégorie historique de « Renaissance » (cf. Lucien Febvre, *Michelet et la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1992).

1. Ainsi Fausto Nicolini, dans la présentation de son édition de la *Scienza nuova*, qualifie de « *travestimento francese* » la traduction abrégée réalisée par Michelet (« *Brevi cenni della vita e delle opere di Giambattista Vico* », *La Scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, éd. Fausto Nicolini, Bari, Laterza, 1967 [5^e, 1^{re} éd. 1911-1916], p. XXX).

2. Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006, p. 448.

3. Cf. Lucien Febvre, *Michelet, créateur de l'histoire de France*, *op. cit.* Ce cours de Lucien Febvre constitue un document inestimable pour comprendre le rapport entre Michelet et l'école des Annales.

chacun d'entre eux formule des intuitions qui traverseront l'œuvre de Michelet et constitue les prémisses théoriques de l'*Introduction à l'histoire universelle*, dans laquelle culminera sa première pensée de l'histoire.

ORIGINE ET FORMATION PHILOSOPHIQUE DE MICHELET

Petit « barbare ¹ » devenu professeur au Collège de France, Michelet a rappelé à de nombreuses occasions sa modeste extraction. Revendiquant fièrement son appartenance aux classes populaires, le futur auteur de l'*Histoire de France* a partagé, durant son enfance, les souffrances du « grand peuple muet ² » auquel il aura l'ambition de donner sa voix afin de porter haut et fort ses revendications politiques. Jules Michelet naît à Paris en 1798 et grandit comme « une herbe sans soleil entre deux pavés de Paris ³ ». Dans la lettre préface du *Peuple* dédiée à son ami Edgar Quinet, il donne une vision assez sombre d'une enfance où il fait l'épreuve de la misère et de l'humiliation sociale. Son père, imprimeur, connut la ruine et la prison sous l'Empire. Malgré des débuts difficiles au lycée Charlemagne, il devient rapidement un élève brillant. En 1817, bachelier, il occupe un poste de répétiteur en philosophie et en histoire dans un pensionnat. Pour des raisons liées à ses ambitions professionnelles, il ne s'engage alors publiquement dans aucun

1. Dans la lettre-préface du *Peuple*, Michelet revendiquera son appartenance aux « barbares », c'est-à-dire au peuple qu'il oppose aux « classes supérieures » (*Le Peuple*, éd. P. Viallaneix, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 72).

2. *Ibid.*, p. 195.

3. *Ibid.*, p. 72.

parti. Cependant, dans un contexte où l'héritage de la Révolution est violemment contesté, le futur auteur de *l'Histoire de la Révolution française* témoigne déjà d'un attachement profond à l'héritage des Lumières et ressent un lien « filial » avec la France révolutionnaire¹. En juillet 1819, il obtient un doctorat ès lettres qui comprend alors la rédaction de deux mémoires ; le premier, en français, est consacré à un *Examen des « Vies des hommes illustres » de Plutarque*² et le second, en latin, traite de « la perception de l'infinité selon Locke³ ». Reçu troisième au concours de l'agrégation en septembre 1821, il est nommé en novembre 1822 au collège Sainte-Barbe. Le jeune professeur se consacre à la rédaction d'un

1. Michelet exprimera son attachement à la « vraie » France dans un texte émouvant écrit à la mort de son père : « [Mon père] appartenait essentiellement au XVIII^e siècle, au siècle de Voltaire et de Rousseau. Ce qu'il avait d'opinions ou d'habitudes d'esprit, il le tenait de ce temps et ne s'en écartait guère [...] Moi-même, il me regardait, dans ma vie préparatoire, m'agiter, nager dans le flot des temps et des opinions. Sorti du XVIII^e siècle, je m'en écartai parfois un moment pour y revenir toujours. Toujours je retrouvais mon père, c'est-à-dire la vraie France de Voltaire et Rousseau. Mes velléités étrangères ne l'inquiétaient jamais. Il les voyait avec indulgence ; le fils auquel il avait foi ne pouvait s'éloigner de lui, puisqu'il le portait en lui-même » (*Journal*, t. I, 21 novembre 1846). Le *Journal* de Michelet est édité en quatre tomes : *Journal*, t. I (1828-1848) et t. II (1849-1860) publiés par P. Viallaneix, Paris, Gallimard, 1959 et 1962 ; t. III (1861-1867) et t. IV (1868-1874) publiés par C. Digeon, Paris, Gallimard, 1976, désormais cité *Journal*, suivi du tome, de la date et de la page.

2. Paul Viallaneix a publié *l'Examen des « Vies des hommes illustres » de Plutarque* dans les *Écrits de jeunesse* (« Journal de 1820-1823 », « Mémoires », « Journal des idées », « Journal de mes lectures »), Paris, Gallimard, 1959, p. 273-287.

3. Ce mémoire en latin a été publié et traduit en français dans les *Œuvres complètes* de Michelet, dir. P. Viallaneix, Paris, Flammarion, 1971, t. I (désormais notée OCV, suivie du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes, ici, en l'occurrence, OCV I), p. 44-59.

manuel scolaire publié en avril 1825 et intitulé *Tableau chronologique de l'histoire moderne* qui sera suivi, en 1826, des *Tableaux synchroniques de l'histoire moderne* puis, en 1827, d'un *Précis de l'histoire moderne*. Toutefois, ces publications scolaires ne détournent pas Michelet de la philosophie. Même s'il n'est question que d'esquisses ou de notes de lecture faites ou à faire, son « Journal des idées » consigne des hypothèses théoriques témoignant d'une réelle ambition philosophique : dès 1819, il projette ainsi d'écrire un livre intitulé « Caractère des peuples trouvé dans leur vocabulaire ¹ » qu'il reprend en décembre 1823, en envisageant une « philosophie historique des langues », science qui serait le « produit de la philosophie, de l'histoire et de la philologie ² ». Toutefois, ces modestes essais vont prendre une tout autre densité conceptuelle après la lecture d'un fragment de Cousin consacré à la « philosophie de l'histoire ».

LA DÉCOUVERTE DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Le premier tournant de la vie intellectuelle de Michelet se produit en janvier 1824 lorsqu'il découvre quelques pages de Victor Cousin consacrées à la « philosophie de l'histoire ³ ». Philosophe proscrit en raison de son engagement libéral – son cours à l'École normale a été suspendu en 1820 – Cousin, alors âgé de trente-deux ans,

1. *Écrits de jeunesse, op. cit.*, p. 224.

2. *Ibid.*, p. 228.

3. Il s'agit du fragment « De la philosophie de l'histoire » qui figure en supplément du 3^e tome de l'*Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques depuis la Renaissance des lettres*, de Dugald Stewart, traduit par Buchon (*Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques, depuis la renaissance des lettres*, III^e partie, Paris, Levrault, 1823).

est une figure de proue de « l'école éclectique » aux côtés de son maître Royer-Collard et de son disciple Théodore Jouffroy. Dans le panorama philosophique et politique de la Restauration, les philosophes éclectiques incarnent l'opposition libérale. Sur le plan théorique, ils ont l'ambition de résoudre l'opposition entre les deux courants philosophiques qui occupent le devant de la scène intellectuelle, à savoir les idéologues et les contre-révolutionnaires. Comptant dans leurs rangs des auteurs tels que Gérando, Cabanis, Destruitt de Tracy, Volney et Daunou, les idéologues sont les héritiers de Condillac et, à travers lui, de la philosophie du XVIII^e siècle. Au-delà des positionnements de chacun de ces auteurs, cette « école » – dont l'un des derniers représentants, Laromiguière, occupe la chaire de philosophie à la Sorbonne – a réduit la philosophie à « la science de l'origine et de la génération des idées¹ ». Aux yeux de Cousin, cette pensée matérialiste et sensualiste s'identifie aux échecs de la Révolution. L'autre courant intellectuel majeur de la Restauration se situe aux antipodes de la pensée des idéologues ; radicalement contre-révolutionnaire et catholique, cet autre courant – dont le théocrate Joseph de Maistre est, avec le vicomte de Bonald, l'une des figures emblématiques – se fonde sur la *révélation* et condamne, au nom de l'autorité de la tradition incarnée par l'Église catholique, les Lumières et la Révolution qui en serait la conséquence nécessaire². C'est au sein du conflit entre le

1. Patrice Vermeren, « Une question de la Restauration », *Philosophie, France, XIX^e siècle. Écrits et opuscules*, choix, introductions et notes par S. Douailler, R.-P. Droit et P. Vermeren, Paris, LGF, « Livre de Poche », 1994, p. 18.

2. Pour une étude de la pensée contre-révolutionnaire, on consultera avec profit l'ouvrage de Jean-Yves Pranchère, *L'Autorité contre les Lumières : La philosophie de Joseph de Maistre* (Genève, Librairie Droz, 2004) et les articles de Frédéric Brahami, « Amour et droit au lendemain de la Révolution française, Paternalisme bonaldien, fraternité

sensualisme révolutionnaire et le traditionalisme contre-révolutionnaire que s'affirme la philosophie éclectique. Elle renouvelle la méthode de la recherche philosophique¹ et puise à des sources variées comme la philosophie écossaise de Thomas Reid et de Dugald Stewart ou la métaphysique allemande de Schelling et de Hegel que Cousin a découverte lors de ses voyages outre-Rhin en 1817 et 1818. Investissant les objets classiques de la pensée contre-révolutionnaire, tels que l'histoire et la religion, sans nier pour autant les acquis législatifs de la Révolution en termes de droits individuels, la philosophie éclectique oriente les premiers travaux de Michelet dont certains écrits consignés dans le *Journal* trahissent les sympathies libérales.

La lecture de Cousin va jouer un rôle essentiel dans la formation de Michelet parce que le jeune professeur d'histoire comprend alors en quoi consiste la « philosophie de l'histoire » à partir de la distinction formulée par le philosophe éclectique entre le travail de l'historien et la réflexion du philosophe :

Ainsi la muse de l'histoire parcourt les temps, et va de générations en générations, d'époques en époques, les reproduisant successivement avec fidélité, et révélant les véritables causes qui, dans telle époque, préparèrent tels événements et leur imprimèrent tels caractères. L'histoire explique et elle peint. Mais quand elle aura expliqué et quand elle aura peint toutes les époques de l'humanité les unes après les autres, les événements qui les remplissent avec les causes de ces événements, ces tableaux et ces leçons

saint-simonienne » (*Fraternité : Regards croisés*, textes réunis et présentés par F. Brahami et O. Roynette, PUFC, 2009, p. 97-111) et « L'empire divin des préjugés. Joseph de Maistre contre l'esprit éclairé » (*Esprit*, août-septembre 2009 – 8/9, p. 136-149).

1. Pour une critique de la méthode promue par Cousin, voir le cours de Michelet à l'École préparatoire, *infra*, p. 125 sq.

n'auront reproduit qu'une succession de choses particulières : cette succession forme un ensemble qu'on appelle ordinairement l'histoire universelle. Mais est-ce bien là la véritable histoire universelle ? Où est l'idée d'universalité dans une simple collection plus ou moins considérable ? Où est l'unité dans cette immense multiplicité ? J'ai lu toutes les histoires ; je sais tout ce qui s'est passé parmi les hommes ; je sais quelles furent la Grèce, Rome, l'Égypte, la Judée, ce qui les a élevées, ce qui les a précipitées ; je connais le Moyen Âge et les Temps modernes ; nul peuple ne m'est inconnu ; nul événement, nulle cause, nul historien ne m'a échappé : mais, enfin, que sais-je en dernière analyse ? Que l'humanité a tel ou tel âge, qu'elle a éprouvé divers accidents plus ou moins remarquables, ici par telle cause, là par telle autre. L'histoire devait m'enseigner tout cela, et elle me l'a enseigné : là finit sa tâche. Mais mes besoins finissent-ils là, et n'ai-je plus rien à savoir et à chercher sur l'humanité et sur le monde ? Vous avez fait couler sous mes yeux le fleuve du passé ; vous m'avez fait connaître les pays qu'il a déjà traversés, les rivages qu'il a dévorés, les tempêtes qui ont soulevé ses flots, enfin l'histoire de son cours ; à moi, qu'il doit engloutir comme il a fait mes devanciers. Mais quelle est donc la nature du mouvement qui l'emporte et quel est le but où il tend ? Pourquoi son cours est-il tantôt paisible, tantôt orageux ? Ces irrégularités ne peuvent-elles être ramenées à quelque règle ? Ses mouvements n'ont-ils pas des lois ? Son existence même n'a-t-elle point sa raison ? Voilà ce que je veux savoir, ce qu'il m'importe de savoir ; car autrement je ne sais rien, je n'aperçois de tous côtés que des événements insignifiants, et les jeux accidentels d'une destinée capricieuse¹.

L'historien décrit chaque époque de l'histoire humaine dans sa singularité et le philosophe, pour sa part, doit trouver un *sens* sous l'apparent chaos des choses

1. Victor Cousin, « De la philosophie de l'histoire », *op. cit.*, p. 329 *sq.*

humaines en interrogeant le devenir historique de l'humanité dans sa totalité. Une philosophie de l'histoire consiste donc pour Cousin en un effort pour saisir la « raison » de cette série de drames singuliers qui constituent l'histoire universelle afin de mettre en lumière son *but*, si tant est qu'elle en ait un. Dans le fragment de Cousin, le « but » de l'histoire n'est pas clairement formulé. Il est fort probable qu'à sa publication en 1823 – en pleine réaction ultra-royaliste déchaînée par l'assassinat du duc de Berry en 1820 – le philosophe ait préféré ne suggérer qu'une piste, celle de la « doctrine de la perfectibilité humaine », doctrine « vaste comme la pensée de l'homme, brillante comme l'espérance ¹ ». Toutefois, les références explicites au concept de « perfectibilité » de Turgot ² et, implicites, à Condorcet, indiquent qu'il envisage l'histoire universelle comme le lieu d'un *progrès* au cours duquel l'humanité se perfectionne. Rencontrant régulièrement Cousin en 1824, Michelet n'a pu ignorer en quoi consiste le *but* de l'histoire universelle que le futur philosophe emblématique de la monarchie de Juillet a formulé dans son *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle* ³ professé en 1819 et 1820 : il enseignait alors que « la perfectibilité humaine tend, dans un avenir qu'[il] ignore, à réaliser ce règne de la liberté qui est une loi de notre nature ⁴ » ; l'histoire s'orienterait donc vers un avenir nouveau où « l'individu

1. *Ibid.*, p. 335.

2. Cousin attribue à Turgot le fait d'avoir « apport[é] parmi nous la doctrine de la perfectibilité humaine » (Fragment « De la philosophie de l'histoire », *op. cit.*, p. 335).

3. Victor Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, professé à la faculté de lettres, en 1819 et 1820, « Introduction » publiée par M. E. Vacherot, Bruxelles, Société belge de librairie, Hauman et C^{ie}, 1844.

4. *Ibid.*, p. 128.

sera complètement émancipé dans le sein de la société¹ ». Ainsi les grandes lignes d'une philosophie de l'histoire indiqueront-elles les progrès de la liberté pensée comme *émancipation individuelle*. Le jeune Michelet comprend alors la tâche qui incombe aux futurs philosophes de l'histoire : montrer que chaque drame de l'histoire prend son *sens* lorsqu'il est inscrit dans le cours de « la civilisation générale² » téléologiquement orientée par la réalisation de la liberté. À mots couverts, le fragment de Cousin laisse apercevoir l'enjeu politique de la philosophie de l'histoire : philosopher sur l'histoire, c'est chercher « si la destinée humaine reste la même, gagne ou perd, avance ou recule au milieu des révolutions qui la bouleversent ; pourquoi il y a des révolutions, ce qu'elles enlèvent et ce qu'elles apportent ; si elles ont un but, s'il y a quelque chose de sérieux dans toutes ces agitations et dans le sort général de l'humanité³ ». Alors que l'héritage révolutionnaire est contesté par les partisans de la Restauration, le philosophe libéral pose le réquisit de la philosophie de l'histoire : donner *sens* aux « révolutions ». Dans un contexte politique où les tenants du pouvoir affirment justement que la Révolution française est un *non-sens*, le problème que la « philosophie de l'histoire » doit résoudre prend toute sa charge politique : en interrogeant le sens des révolutions, on révélera les *raisons* de la Révolution française, qu'il sera possible d'évaluer et d'inscrire dans le mouvement général des progrès de l'humanité.

Si Michelet formulera bientôt des réserves vis-à-vis de la pensée de Victor Cousin, la problématique qu'il vient

1. *Ibid.*, p. 128-129.

2. Victor Cousin, « De la philosophie de l'histoire », *op. cit.*, p. 332.

3. *Ibid.*, p. 335.

de découvrir lui fournit indéniablement un cadre conceptuel à partir duquel il va lire désormais les grands textes philosophiques sur l'histoire. Dès janvier 1824, le « Journal de mes lectures » indique que le jeune professeur d'histoire à Sainte-Barbe se plonge dans l'étude de Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*), de Ferguson (*Essai sur l'histoire de la société civile*), de Kant (*Conjectures sur le commencement du genre humain*), de Lessing (*Éducation du genre humain*), de Walckenaër (*Essai sur l'histoire de l'espèce humaine*), de Herder et, bien sûr, de Vico. Dès le mois d'avril 1824, Michelet rencontre régulièrement Cousin qui le guide dans ses lectures et surtout l'encourage à traduire l'œuvre majeure de Vico, la *Scienza nuova*. Quelle a été l'influence réelle du philosophe éclectique sur l'historien ? Rétrospectivement, celui-ci se montrera bien sévère vis-à-vis de son premier maître auprès de qui il affirmera n'avoir « rien appris ¹ ». Il est vrai que Michelet prend très rapidement conscience du fait que Cousin ne connaît pas réellement la pensée de Vico. En outre, la philosophie de Cousin n'a pu s'avérer satisfaisante pour le jeune professeur du collège Sainte-Barbe, tant sur le plan théorique que politique. Lors du fameux cours à la Sorbonne de 1828 où la jeunesse des Écoles se presse, la philosophie de l'histoire esquissée par Cousin dans son fragment, héritière ambiguë de la perfectibilité de Turgot et de Condorcet, se révèle être une philosophie *libérale*, centrée sur la liberté pensée comme affirmation du *moi*,

1. Concernant la relation entre Michelet et Cousin, je renvoie à la longue note que consacre Paul Viallaneix à cette question dans son édition des *Écrits de jeunesse, op. cit.*, p. 408 sq., et à l'analyse de Gabriel Monod, *La Vie et la Pensée de Jules Michelet (1798-1852)*, 2 tomes (« les débuts – la maturité » ; « la crise de la pensée de Michelet la prédication démocratique »), Paris, Champion, 1923, t. I, p. 55 sq.

insistant sur le rôle des « grands hommes » et voyant dans le gouvernement « représentatif » l'aboutissement d'une histoire providentialiste. Dès son cours à l'École préparatoire en 1828, Michelet conteste les grandes articulations de la pensée de Cousin, sa vision fataliste de l'histoire, sa fascination pour les grands hommes et surtout sa méthode. Mais sept ans vont s'écouler entre la découverte de ce fragment initiatique en janvier 1824 et la publication de *l'Introduction à l'histoire universelle* qui constitue une réponse explicite aux problèmes soulevés par le futur maître à penser de la monarchie de Juillet. Si Michelet n'exposera les principes de sa propre philosophie de l'histoire qu'en 1831, c'est d'abord parce qu'il est conscient, en 1824, du caractère prématuré d'un tel projet. Les esquisses développées fin 1823 dans le « Journal des idées » sont, pour l'instant, abandonnées ; le projet d'une philosophie de l'histoire est reporté. La raison est d'abord méthodologique : l'appropriation de la tradition par l'exercice de la traduction doit précéder l'invention, conformément à ce qu'explique Michelet lui-même en 1825 aux collégiens de Sainte-Barbe dans son « Discours sur l'unité de la science ».

Les différents textes rassemblés dans le présent recueil appartiennent à des catégories distinctes. Le « Discours sur l'unité de la science » (1825) est l'allocution d'un professeur à ses jeunes élèves lors de la distribution des prix du collège Sainte-Barbe. Le « Discours sur le système et la vie de Vico » (1827) tient lieu de préface d'une traduction abrégée de l'ouvrage majeur de Vico, la *Scienza nuova*. Les cours de philosophie à l'École préparatoire (1828-1829) sont destinés à la formation d'élèves normaliens. Cet ensemble en apparence disparate révèle moins la cohérence d'une philosophie – dans la mesure où il s'agit d'une pensée en formation – que les différentes étapes d'un parcours intellectuel où chacune

constitue un palier théorique conduisant à l'*Introduction à l'histoire universelle* (1831), véritable préface de l'*Histoire de France*.

LE « DISCOURS SUR L'UNITÉ DE LA SCIENCE »
(1825)

Première esquisse d'une réflexion sur l'éducation que Michelet mènera tout au long de son œuvre¹, le « Discours sur l'unité de la science » est d'abord une interrogation sur la « cohérence du cycle des humanités² ». Discours d'un professeur à ses élèves, il est aussi celui d'un philosophe qui fonde son système d'éducation sur une anthropologie considérant l'homme, façonné par l'histoire et incorporant l'héritage de ses pères, comme une « partie de cet être collectif qu'on appelle humanité ». Emblématique de la « tendance historique³ » qui caractérise le XIX^e siècle, cette conviction profonde selon laquelle « l'histoire est en nous⁴ », qui sera la profession de foi du philosophe historien, trouve ses premiers échos dans les considérations du « Discours sur l'unité de la science » sur l'organisation des études.

L'éducation doit être inscrite dans une perspective bien plus vaste que celle fixée par le cadre scolaire. L'homme est le produit des générations passées et il est appelé à poursuivre l'œuvre de ses prédécesseurs. Les études ont donc pour finalité d'amener les élèves à

1. Voir tout particulièrement *Le Peuple* (1846) et *Nos Fils* (1869).

2. P. Viallaneix, *Les Travaux et les Jours*, Paris, Gallimard, 1998, p. 73.

3. « Discours sur le système et la vie de Vico », p. 88.

4. Cette formule que Michelet prononcera du haut de sa chaire au Collège de France est citée par Gabriel Monod dans *La Vie et la Pensée de Jules Michelet*, op. cit., t. I, p. 319.

contribuer aux progrès du genre humain. Or, paradoxalement, la manière dont les savoirs sont transmis conduit parfois les élèves à ignorer le *sens* des études. Aussi le propos du professeur de Sainte-Barbe consiste-t-il d'abord en une mise en garde vis-à-vis de la spécialisation « disciplinaire » telle qu'elle est pratiquée au collège. Si la séparation des différentes branches du savoir est peut-être nécessaire dans le cadre pédagogique, elle est doublement préjudiciable aux yeux du jeune professeur. D'abord, elle sépare des études qui s'enrichissent mutuellement : les domaines du savoir ne doivent pas être isolés les uns des autres parce que « tout tient à tout » et que l'on ne saurait concevoir « aucune spécialité qui ne confine pas ses bords à l'universalité des choses ¹ ». Ensuite, la spécialisation disciplinaire masque aux élèves l'horizon des études à savoir, l'unité de la science. Toutefois, dans le « Discours sur l'unité de la science », il s'agit moins d'articuler les connaissances particulières dans la totalité *statique* d'un système des connaissances humaines que dans une *dynamique*, celle de la « marche admirable de l'humanité ² » à laquelle chaque élève est appelé à contribuer. Pour le jeune professeur de Sainte-Barbe, la *théorie de la connaissance* est inscrite immédiatement dans une perspective *anthropologique* et le « Discours sur l'unité de la science » fonde ses considérations relatives à l'éducation sur la conception selon laquelle l'homme est façonné par l'histoire. La philosophie de l'histoire de Michelet repose en premier lieu sur la conviction que « l'histoire est pour l'homme non pas

1. Ces formules sont tirées d'une note rédigée par Michelet lors de la rédaction de la préface de l'*Histoire de France* en 1869 (cité par Paul Viallaneix, *Écrits de jeunesse, op. cit.*, p. 292).

2. « Discours sur l'unité de la science », p. 83.

quelque chose d'extérieur, mais l'essence de son être¹ ». Parce que l'homme n'est pas « un tout isolé » mais « une partie de cet être collectif qu'on appelle humanité » qui advient dans le temps, l'éducation doit rattacher « le présent au passé » afin de « préparer l'avenir ».

Rattacher « le présent au passé », voilà donc le premier impératif qui commande l'organisation des études. Aussi n'est-ce pas en récusant l'héritage de la tradition dans la solitude de la conscience individuelle que l'homme, *être historique*, parvient à la connaissance de lui-même. L'appropriation de l'héritage culturel, à travers l'étude de l'histoire et des langues anciennes, est la première condition de la formation de l'individu que les progrès passés de l'humanité traversent et constituent de part en part. Mais, si l'éducation doit d'abord rattacher le présent au passé, elle vise à préparer l'avenir. En exhortant ses jeunes élèves à enrichir « le patrimoine de notre espèce », le jeune professeur envisage l'unité de la science dans la perspective des « progrès de l'espèce ». Héritier de l'humanité, l'élève est appelé non seulement à perpétuer son patrimoine mais à le faire vivre et à le développer. Pour cette raison, Michelet ne nie pas la valeur de l'étude des œuvres du passé, mais il la subordonne à une condition qui rend possible l'enrichissement du patrimoine de l'humanité : penser par soi-même. L'autonomie de la pensée se conquiert par la reprise réflexive des savoirs transmis par les générations passées en une totalité systématique. Ainsi, les sciences de la nature, les langues, la poésie, l'éloquence, l'histoire convergent dans l'étude de la philosophie. Si, pour Michelet, la philosophie couronne les études, ce n'est pas en raison de son objet mais

1. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1986 (1938), p. 12.

de sa manière d'appréhender le réel : en généralisant et en cherchant les causes, elle permet de systématiser les connaissances spécialisées et de s'élever, de proche en proche, à « l'unité de la science ». Mais, dans cette perspective unificatrice, la philosophie n'est pas seulement une science architectonique ; elle consiste à s'élever au-delà des questions particulières pour, d'abord, reconnaître son appartenance à l'humanité et, ensuite, prendre part à cette « communauté de travaux et d'efforts » qui relie les hommes entre eux au sein d'un mouvement « d'amour et d'enthousiasme » vers le monde moral où se manifeste l'unité de l'« intention divine ».

Le « Discours sur l'unité de la science » culmine dans l'explicitation de ce que signifie être « éclairé ». Être éclairé ne signifie pas être *savant* comme peut le devenir l'homme *spécialisé* dans l'étude d'une région du réel ; être éclairé ne signifie pas non plus avoir seulement une vision systématique des connaissances humaines. C'est reconnaître, dans le spectacle de la nature et des mondes humains dans leur infinie variété, « l'unité de l'intention divine », l'unité d'une volonté supérieure à la réalité physique et aux hommes, une volonté transcendante qui les ordonne par des lois invariables et régulières. Dans le discours du jeune Michelet, « l'unité de la science » est avant tout celle d'un « système sacré » qui prend la forme d'une *science de la religion*, « connaissance des lois de Dieu écrites dans la nature » et dans la société¹. Loin d'opposer la *science* et la *religion*, le *savoir* et la *foi*, le professeur de Sainte-Barbe considère que ce qui donne

1. Concernant la manière dont le premier XIX^e siècle envisage les rapports de la science et de la religion, voir tout particulièrement l'ouvrage de Loïc Rignol, *Les Hiéroglyphes de la nature. Le socialisme scientifique en France dans le premier XIX^e siècle*, Dijon, Les Presses du Réel, 2014, p. 79 sq.

sens à l'étude des lois qui régissent la nature et la société réside dans la révélation de l'existence d'une « intelligence supérieure » qu'il distingue de l'humanité.

La position de Michelet vis-à-vis de la religion va évoluer au cours de sa carrière intellectuelle : l'historien s'affranchira de la conception d'une divinité transcendante et d'un Dieu personnel en élaborant le « principe prométhéen » qui conduit à incarner la providence dans l'humanité elle-même¹. Faut-il voir dans la tonalité « théologique » fortement présente dans les derniers paragraphes du « Discours sur l'unité de la science » une stratégie rhétorique due au fait que Michelet se doit d'adopter le langage « qui sied dans un établissement confessionnel² » ? Rien n'est moins sûr, car si Michelet adoptera progressivement une attitude très hostile vis-à-vis du christianisme, son propos demeurera toujours profondément imprégné de religiosité, quand bien même celle-ci prendra parfois des formes déroutantes³.

L'idée selon laquelle « l'unité de la science » où s'accordent les esprits humains trouverait sa raison ultime dans « l'unité de l'intention divine » est aussi au cœur de la pensée de Vico dont il est en train de traduire la *Scienza nuova*. Les correspondances entre le « Discours sur l'unité de la science » du jeune professeur et un discours de Vico intitulé « *De mente heroïca* » – « De

1. Voir *infra*, notre présentation du « Discours sur le système et la vie de Vico ».

2. P. Viallaneix, *Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 291.

3. Voir en particulier la *Bible de l'humanité* où Michelet cherche les principes de l'humanité et le *credo* d'une République à venir dans les grandes œuvres de l'Inde ancienne, de la Perse avestique ou de la Grèce archaïque. Concernant la pensée religieuse de Michelet, voir Jean-Louis Cornuz, *Jules Michelet, un aspect de la pensée religieuse au XIX^e siècle*, Genève, Droz, 1955.

l'esprit héroïque » – sont frappantes¹. Dans ce discours prononcé à l'Université royale de Naples en 1732, le philosophe napolitain engage les étudiants à adopter, face aux études, l'état d'esprit héroïque qui consiste, d'une part, à rapprocher les sciences entre elles et, d'autre part, à les relier dans l'unité du savoir qui formera alors « le corps divin de la sagesse complète ». Tel est en 1825 le projet de Michelet qui affirmera, à plusieurs décennies de distance, qu'il portait en lui, d'instinct, ce que Vico recommandait². Toutefois, si le jeune professeur s'engage dans la voie d'une résolution de l'opposition entre l'héritage de la tradition et l'affirmation de l'autonomie d'un sujet pensant dont la mission est de contribuer aux progrès de l'humanité, les conditions de la résolution de la dialectique entre *raison individuelle* et *traditions historiques* restent à élucider ; c'est à travers la lecture de Vico qu'elles vont progressivement être formulées. En confrontant le propos du « Discours sur l'unité de la science » aux travaux de Michelet qui suivront, on peut voir dans ce texte le véritable programme de la vie intellectuelle du futur auteur de l'*Histoire de France*. Il est en effet remarquable que le développement ultérieur des travaux de Michelet suive les recommandations du discours. Ainsi l'*Introduction à l'histoire universelle* devait-elle être précédée par la traduction de Vico. Le jeune professeur explique en effet

1. Michelet en donnera un extrait dans la seconde édition de sa traduction de la *Scienza nuova* en 1835. Le rapprochement entre ces deux titres a été établi par Paul Viallaneix dans sa présentation du « Discours sur l'unité de la science », *Écrits de jeunesse, op. cit.*

2. S'il faut souligner certaines différences majeures entre ces deux textes, j'indique, dans les notes, certaines correspondances frappantes qui peuvent conduire à reconnaître que certains passages du « Discours sur l'unité de la science » ont été fortement inspirés par les propos de Vico.

que l'invention n'est possible qu'après l'imitation : l'exercice de la traduction permet d'éviter l'écueil de l'imitation qui est de diminuer l'originalité car « c'est une imitation dans laquelle on invente, une invention dans laquelle on imite ». C'est donc à travers l'appropriation de la *Scienza nuova* que la pensée de Michelet va se former « sans cesser d'être [elle-même] ».

L'INTERPRÉTATION RÉVOLUTIONNAIRE DE VICO

En 1824, en mai probablement¹, lorsque Cousin engage le jeune Michelet à traduire l'ouvrage majeur de Vico, la *Scienza nuova*, la pensée du philosophe napolitain est méconnue du public cultivé français. Elle n'est pas totalement ignorée cependant ; Joseph de Maistre le cite et Ballanche en a une connaissance approfondie. Les échanges avec des émigrés napolitains à Paris tels que Vincenzo Cuoco, Francesco Salfi ou De Angelis ont pu contribuer à faire pressentir à Cousin l'importance de la philosophie de Vico. Soulignons toutefois que si Cousin donne l'impulsion au projet de traduction de la *Science nouvelle* dont il soutient la publication et suit l'avancement, il ne fait pas découvrir Vico à Michelet qui en a déjà connaissance. Dès décembre 1823, il cite, dans le « Journal des idées », l'opuscule *De antiquissima Italorum sapientia*². En janvier 1824, il a lu la note rédigée par Francesco Salfi sur la philosophie de Vico dans l'ouvrage de Buchon où figure le fragment de Cousin sur la philosophie de l'histoire. Cette note sur Vico a pu paraître

1. L'étude de la correspondance entre Michelet et Cousin ne permet pas d'établir la date avec certitude. On sait par contre qu'en juin 1824, Michelet se prépare à traduire la *Science nouvelle*.

2. *Écrits de jeunesse, op. cit.*, p. 227.

« riche de promesses » dès lors que Michelet se fut avisé de la mettre en regard avec les exigences d'une philosophie de l'histoire formulées par Cousin¹. Si le jeune professeur s'était d'abord tourné vers les Lumières écossaises en commençant une traduction des « Pouvoirs actifs² » de Thomas Reid et en réalisant des extraits des travaux d'Adam Ferguson, c'est à la pensée du philosophe napolitain qu'il décide désormais de se consacrer.

Si l'élégance et la clarté de la traduction réalisée par Michelet de la *Scienza nuova* de Vico sont indiscutables, son caractère téméraire – voire fautif – a été régulièrement souligné dès la parution, en 1827, des « Principes de la philosophie de l'histoire³ ». Toutefois, en lisant le « Discours sur le système et la vie de Vico » qui tient lieu de préface à la traduction abrégée de la *Scienza nuova*, il ne faut pas s'attendre à une étude de Vico où ne compte que ce que le philosophe napolitain a *vraiment* dit. Michelet vise avant tout à montrer l'*actualité* de la pensée de Vico et la fécondité de cette œuvre pour penser le

1. P. Viallaneix, OCV I, p. 260.

2. Il s'agit très probablement de l'une des œuvres majeures de Thomas Reid, *l'Essai sur les facultés actives de l'homme* publié en 1788.

3. Pour une mise au point très éclairante concernant les études relatives à la relation Michelet-Vico, je renvoie à l'article d'Alain Pons « De la "nature commune des nations" au Peuple romantique. Note sur Vico et Michelet », *Romantisme*, n° 9, 1975, p. 39-49. Le propos consiste à montrer que Michelet n'a trouvé chez Vico que ce qu'il y cherchait, et que, pour cette raison, il « n'a pas su reconnaître et utiliser un des aspects les plus originaux et les plus profonds de la méthode vichienne d'analyse des phénomènes historiques et sociaux », p. 49). Plus récemment, deux articles publiés en 2005 fournissent de nombreux éléments d'analyse pour une lecture de la relation entre Vico et Michelet : Philippe Simon, « L'image moyenne de Vico en France au XIX^e siècle » et Georges Navet, « Le Dieu Saturne dans *La Scienza nuova* », in *Giambattista Vico et ses interprétations en France, Revue des études italiennes*, n° 51 (1-2), nouvelle série, janvier-juin 2005.

présent, s'écartant parfois de la lettre du texte pour en faire apparaître l'esprit. Cela dit, il faut souligner le fait que l'interprétation de Vico résulte d'une lecture attentive¹ de la *Scienza nuova*. Mais la traduction de la *Scienza nuova* sous le titre *Principes de la philosophie de l'histoire* et la présentation de la pensée du philosophe napolitain n'en demeurent pas moins orientées par un usage assumé de Vico afin de répondre à des problèmes philosophiques et politiques qui ne sont pas ceux de la *Scienza nuova*. La lecture de Michelet relève d'une *interprétation* qui repose sur la conviction d'avoir compris la *Scienza nuova* dans sa dimension essentielle, à savoir sa dimension révolutionnaire et populaire, quand bien même cette dimension aurait échappé à Vico lui-même².

Le « Discours sur le système et la vie de Vico » est la préface de la traduction abrégée que propose Michelet à partir de la troisième édition de la *Scienza nuova*, publiée en 1744. Alors que le titre original – *Principi di scienza nuova di Giambattista Vico d'intorno alla commune natura delle nazioni*, « Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations³ » – ne se

1. Si la conception que donne Michelet de la pensée de l'histoire de Vico s'inscrit globalement dans la perspective d'une *interprétation-actualisation*, il faut tout de même insister sur le fait que Michelet a mobilisé, dans son œuvre, certaines thèses propres à Vico telles que celle de l'origine populaire de la philosophie ou l'exigence d'une articulation entre philosophie et philologie (voir *infra* le cours de 1828-1829 à l'École préparatoire).

2. En juin 1854, l'historien écrira à propos de son « vieux Vico » : « un géant, Vico, qui dépasse tout, contenant Feuerbach, etc., mais ne se sait pas lui-même », *Journal*, 4 juin 1854, t. II, p. 262.

3. Nos références à la *Science nouvelle* sont tirées de l'édition réalisée par Manuela Sanna et Vincenzo Vitiello, *Giambattista Vico, La Scienza nuova, Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, Milan, Bompiani, 2012, désormais notée *SN* suivie de l'année d'édition et de la page. Sauf indications contraires, les traductions de la 3^e édition de

réfère ni à l'histoire ni à la philosophie, Michelet choisit de renommer l'ouvrage *Principes de la philosophie de l'histoire* – tout en indiquant, dans son « avertissement » au lecteur, la traduction du titre original. Il s'agit du deuxième ouvrage en français dont le titre comporte l'expression « philosophie de l'histoire », le premier étant celui de Voltaire, *Philosophie de l'histoire*, publié sous le pseudonyme de l'abbé Bazin, en préface à l'*Essai sur les mœurs*.

Pourquoi avoir choisi ce titre, qui s'écarte indéniablement de l'intention de l'auteur ? La raison principale en est que le jeune traducteur conçoit l'œuvre de Vico relativement aux interrogations soulevées par Cousin. En effet, c'est à partir de la perspective ouverte par le fragment du philosophe éclectique sur la « philosophie de l'histoire » que Michelet envisage la pensée de Vico comme « une philosophie de l'histoire », c'est-à-dire comme une réponse possible à l'exigence philosophique de mettre au jour la marche de la civilisation et de donner un sens aux révolutions – et surtout à la Révolution. Pour cette raison, il résume « sans chaleur¹ » la théorie des *corsi* et *ricorsi*, selon laquelle chaque nation suit nécessairement un cycle ascendant (*corso*) puis descendant (*ricorso*). Parce qu'il ne peut pas les insérer dans le cadre posé par Cousin, Michelet écartera sciemment de sa présentation du système de Vico les passages consacrés au retour des mêmes révolutions qu'il juge « mesquins » là où il faudrait au contraire établir les progrès qu'a apportés la Révolution. La dimension cyclique de la

la *Science nouvelle* seront tirées des *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, présentation, notes et traduction par Alain Pons, Paris, Fayard, 2001.

1. P. Viallaneix, *La Voie royale, essai sur l'idée de Peuple dans l'œuvre de Michelet*, Paris, Delagrave, 1959, p. 237.

pensée de Vico, selon laquelle se succèdent, dans le cercle de l'histoire d'une nation, l'« âge divin », l'« âge héroïque » et l'« âge humain », intéresse peu Michelet ; mais il en va tout autrement du principe qui anime la conception logique de l'histoire dans la *Scienza nuova*, à savoir le « principe héroïque » qu'il reliera plus tard à la figure de Prométhée¹.

Le « principe héroïque » selon lequel « les hommes ont fait eux-mêmes le monde social, tel qu'il est² » retient tout particulièrement l'attention de Michelet parce qu'il en mesure la portée révolutionnaire dans un contexte où l'écriture de l'histoire comporte un enjeu politique. En effet, au cœur de la Restauration, les penseurs contre-révolutionnaires, et le théocrate Joseph de Maistre en particulier, mobilisent l'argument de l'histoire contre la Révolution, coupable à leurs yeux d'avoir brisé l'autorité de la tradition au nom d'une raison abstraite et donc meurtrière³. L'effort de Victor Cousin ou des historiens

1. La formule « L'homme est son propre Prométhée », figurant dans la préface de 1869 à l'*Histoire de France*, condense ce que Michelet considère être fondamentalement révolutionnaire dans la philosophie de l'auteur de la *Science nouvelle*. Il faut noter cependant que cette formule ne trouve pas son origine chez Vico. La figure de Prométhée, centrale dans les Lumières européennes, n'est pas présente chez Vico qui privilégie celle d'Hercule dont les travaux symbolisent l'œuvre civilisatrice des peuples héroïques. La formule de Michelet, qui trahit indéniablement l'intention originelle de Vico, montre bien l'appropriation par l'auteur de l'*Histoire de France* de la pensée du philosophe napolitain dans un sens révolutionnaire et populaire.

2. « Discours sur le système et la vie de Vico », p. 117.

3. Concernant les usages politiques de l'histoire sous la Restauration, outre l'ouvrage de B. Réizov, *L'Historiographie romantique française*, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1962, voir Stanley Mellon, *The Political Uses of History, a Study of Historians in the French Restoration*, *op. cit.* Concernant la mobilisation de l'histoire par Maistre afin de condamner la Révolution qui aurait déchiré le tissu de l'histoire, voir l'ouvrage déjà cité de J.-Y. Pranchère, *L'Autorité contre les Lumières*.

libéraux, d'Augustin Thierry à Guizot, consiste justement à montrer que la Révolution et les libertés promues en 1789 s'inscrivent dans la marche des siècles et que l'histoire n'est pas un argument contre-révolutionnaire.

En traduisant Vico, Michelet prend position dans ce combat idéologique et contribue à affranchir la référence à l'histoire de sa dimension contre-révolutionnaire en montrant que ce sont les hommes eux-mêmes qui, tel Prométhée, créent le monde social, leurs héros et leurs dieux. L'enjeu est de taille : il en va de la légitimité du projet révolutionnaire lui-même. En effet, selon Joseph de Maistre, les révolutionnaires français ont ignoré la vérité historique selon laquelle « l'origine de la souveraineté se trouve hors de la sphère du pouvoir humain ¹ ». Bien que l'histoire enseigne, selon le philosophe contre-révolutionnaire, que les lois fondamentales d'un peuple « sont évidemment l'ouvrage d'une force supérieure à l'homme ² », les révolutionnaires auraient cru à tort qu'ils pouvaient *créer* une constitution et ils n'auraient pas su reconnaître que la légitimité d'une autorité vient du *Temps*, premier ministre de Dieu « au département de ce monde ³ ». Or, si Michelet considère que la philosophie de Vico est révolutionnaire, c'est justement parce qu'elle lui permet de montrer, en s'appuyant sur l'histoire des nations antiques et sur la philologie, que *les hommes* font leur propre histoire et qu'ils sont les auteurs du monde social. En effet, Vico établit qu'Hermès, Romulus, Hercule ou encore Homère ne sont pas des « individus » divins ou prodigieux mais « les expressions

1. Joseph de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, Œuvres, édition établie par Pierre Glaudes, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 382.

2. *Ibid.*, p. 374.

3. *Ibid.*, p. 382.

de tel caractère national à telle époque¹ ». Créations de l'imagination populaire, ils constituent des « types » où se condense symboliquement l'œuvre de générations entières : « Solon », le grand législateur, n'est ainsi qu'un « universel fantastique » représentant le peuple athénien inventant lui-même ses lois. À partir de la lecture de Vico, il est possible d'affirmer que c'est le peuple lui-même avec sa « sagesse vulgaire » qui façonne la civilisation ; véritable auteur de l'histoire, à la fois poète, inventeur, législateur, il a créé ses dieux à son image. Aussi n'est-il plus nécessaire d'invoquer des hommes providentiels quand Joseph de Maistre prétend s'appuyer sur l'histoire pour écrire que « c'est un oracle qui fonde les cités » et que « c'est toujours un oracle qui annonce la protection divine et les succès du héros fondateur² ». À la figure du héros mythique succède celle d'un acteur collectif, le peuple.

La formulation du « principe prométhéen » sera progressivement précisée par Michelet. Dans le « Discours sur le système et la vie de Vico », il expose ainsi « le premier principe de la *Science nouvelle* » : « les hommes ont fait eux-mêmes le monde social, tel qu'il est³. » Toutefois, il ajoute immédiatement : « mais ce monde n'en est pas moins sorti d'une intelligence, souvent contraire, et toujours supérieure aux fins particulières que les hommes s'étaient proposées ». Cette référence à la « Providence », à une « sagesse au-dessus de l'homme » sera ensuite récusée par Michelet et « laïcisée ». En 1831, lorsqu'il publie son *Histoire romaine*, il reformule le « principe prométhéen » en ces termes :

1. « Discours sur le système et la vie de Vico », p. 104.

2. Joseph de Maistre, *Essai sur le principe générateur...*, *op. cit.*, p. 383.

3. « Discours sur le système et la vie de Vico », p. 117.

Le mot de la *Scienza nuova* est celui-ci : *l'humanité est son œuvre à elle-même*. Dieu agit sur elle mais par elle. L'humanité est divine mais il n'y a pas d'hommes divins. Ces héros mythiques, ces Hercule dont le bras sépare les montagnes, ces Lycurgue et ces Romulus, législateurs rapides, qui, dans une vie d'homme, accomplissent le long ouvrage des siècles, sont les créations de la pensée des peuples [...] Les peuples restaient prosternés devant ces gigantesques ombres. Le philosophe les relève et leur dit : Ce que vous adorez, c'est vous-mêmes, ce sont vos propres conceptions [...] Cet homme mythique, ce fils de la pensée populaire, exprima à la fois le peuple et l'idée du peuple¹.

La formulation du « principe prométhéen » gagne en radicalité en 1831 parce qu'elle fait désormais l'économie de la référence à une providence transcendante : le divin est en effet conçu comme *immanent* à l'humanité.

Lorsqu'il republie en 1835 sa traduction de la *Scienza nuova*, Michelet fait précéder son « Discours » par une courte préface qui reprend expressément la formulation du « principe prométhéen » tel qu'il figure dans l'*Histoire romaine*. L'interprétation que donne Michelet de la *Scienza nuova* prend alors sa forme définitive : « Les législations, les religions sont, aussi bien que les littératures, l'ouvrage, l'expression de la pensée des peuples². » Ce principe n'était encore que suggéré en 1827 dans le « Discours sur le système et la vie de Vico », mais il est clair que dès alors, la thèse majeure de la *Scienza nuova* réside, pour le jeune traducteur, dans l'affirmation selon

1. *Histoire romaine*, « Avant-propos », *op. cit.*, p. 341.

2. Cette courte préface introduit la 2^e édition de la traduction de la *Science nouvelle*. Parues chez Hachette en 1835, les *Œuvres choisies de Vico* rassemblent, outre la traduction abrégée des *Principes de la philosophie de l'histoire*, plusieurs opuscules dont l'essentiel *De anti-quissima Itolorum sapientia* que Michelet traduit sous le titre *De l'antique sagesse de l'Italie*.

laquelle les « peuples » sont les vrais auteurs de l'histoire. Or, c'est bien cela qui donne à la pensée de Vico sa dimension *révolutionnaire*, précieuse pour comprendre une histoire où peut faire sens l'œuvre des révolutionnaires français. En effet, l'idée selon laquelle « l'homme se [fait] lui-même », qu'il est « l'artisan de sa destinée » constitue le *credo* de la Révolution¹. En formulant son « principe prométhéen », Vico aurait ainsi prononcé le « premier mot de la Révolution », œuvre d'une humanité qui « se cause elle-même », « où les masses ont tout fait, et non les individus² ». Dès 1827, Michelet oppose, en disciple hétérodoxe de Vico, une conception héroïque du peuple – qui « pris en général veut la justice » et qui, « lorsqu'il entre ainsi dans le gouvernement [...] fait des lois justes, c'est-à-dire généralement bonnes³ » – à l'affirmation contre-révolutionnaire d'une impuissance populaire. Deux décennies plus tard, à la veille de la troisième révolution française, c'est encore l'autorité de Vico que Michelet invoquera au Collège de France pour fonder, contre les élites de la monarchie de Juillet, les droits politiques du peuple sur la « sagesse instinctive » des « masses populaires » qui est la véritable « matrice du genre humain⁴ ».

Étape décisive de la maturation des idées de Michelet, la traduction de la *Scienza nuova* permet aussi au jeune

1. Voir Jean Guéhenno, *L'Évangile éternel (étude sur Michelet)*, Paris, Grasset, 1927, p. 51.

2. Michelet, *Cours au Collège de France (1838-1851)*, éd. P. Viallaneix, 2 vol., Paris, Gallimard, 1995, t. II, p. 505.

3. « Discours sur le système et la vie de Vico », p. 113.

4. *Cours au Collège de France*, t. II, *op. cit.*, p. 355-356. Il apparaîtra alors clairement que la lecture de Michelet consiste à « politiser » la *Scienza nuova* : « Ce dernier mot [la sagesse instinctive], ce mot profond, Vico l'avait posé, historiquement, comme un fait, sans en tirer aucun usage politique. »

professeur d'obtenir la reconnaissance nécessaire à sa nomination à l'École préparatoire où il sera chargé d'enseigner la philosophie et l'histoire. C'est à l'occasion de ces cours aux normaliens que Michelet va s'engager dans la construction d'une pensée originale dont la lecture de Vico est l'une des sources les plus fécondes.

LE COURS DE PHILOSOPHIE À L'ÉCOLE PRÉPARATOIRE

Nommé en février 1827 à l'École préparatoire, Michelet a la charge d'enseigner l'histoire et la philosophie¹. Loin d'envisager ces deux études comme séparées, il fait de cette dualité le fondement même d'un savoir authentique. Presque quarante ans plus tard, en se remémorant cet enseignement conjoint, il écrit :

Cette dualité fut pour moi un bonheur immense, et qui s'est renouvelé au Collège de France où j'eus plus tard la chaire de morale et d'histoire. Mon domaine comprenait à la fois tout fait et toute idée ; quelque part que j'allasse dans le réel ou le spéculatif, je pouvais dire : « Je suis chez moi². »

Professés de 1827 à 1829, les cours de philosophie du jeune professeur constituent les premières formulations d'une réflexion à portée politique qui ne cessera d'alimenter l'œuvre d'un historien qui revendiquera régulièrement le rôle de héraut populaire. Car si l'histoire des

1. Pour une évocation de l'ambiance des cours de Michelet à l'École préparatoire, on consultera avec profit la biographie de Paule Petitier, *Jules Michelet. L'homme histoire*, Paris, Grasset, 2006, p. 71-72.

2. Note préparatoire rédigée en 1869 pour la préface de l'*Histoire de France*, citée par Gabriel Monod, *La Vie et la Pensée de Jules Michelet*, t. I, *op. cit.*, p. 124.

idées possède sa logique propre, la philosophie du jeune professeur, comme celle de ses contemporains, se présente « dans sa forme comme dans son contenu », « comme inséparable de l'interrogation qui travaille la première moitié du XIX^e siècle : comment construire une société postrévolutionnaire¹ » : « la philosophie est un drame qui ne se joue pas dans les nuages, mais sur la terre² » explique Michelet aux normaliens. Ainsi, dans les leçons à l'École préparatoire, la Révolution est bien présente, parfois au détour d'une phrase, lestant de tout son poids la parole du futur auteur de *l'Histoire de la Révolution française*. La figure et la puissance créatrice du « peuple », elles aussi, s'affirment en creux lorsqu'il est question de l'origine de la philosophie et de la diversité des langues.

Unique document conservé de l'enseignement philosophique de Michelet à l'École préparatoire³, le cours de philosophie de 1828-1829 pris en note par le normalien Alexandre Nicolas permet de voir ce que le jeune professeur tient pour essentiel dans le panorama philosophique de son époque. Construisant un discours à visée universelle qui assume son inscription dans une situation politique très particulière, Michelet se situe vis-à-vis de trois systèmes où la philosophie exprime clairement une position politique : le sensualisme révolutionnaire – à travers Condillac – le traditionalisme contre-révolutionnaire – Bonald – et l'éclectisme libéral – Cousin, Jouffroy – qui se présente comme un dépassement des deux systèmes

1. Patrice Vermeren, « Une question de la Restauration », *Philosophie, France, XIX^e siècle. Écrits et opuscules*, op. cit., p. 26.

2. Cette belle formule de Michelet figure dans l'introduction du cours de 1828, *infra*, p. 146.

3. Concernant ces cours et la datation de celui de 1828-1829 édité dans le présent recueil, voir la notice ainsi que notre appendice en fin de volume.

incomplets de la sensation transformée et du traditionalisme. Au-delà des variantes théoriques au sein de ces différentes écoles, ces trois horizons philosophico-politiques constituent des lignes de fuite possibles pour les réflexions que mène le professeur devant les normaliens. Pour autant, une large place est faite à la lecture et à la discussion de la philosophie écossaise – Reid et surtout Dugald Stewart – que les philosophes éclectiques ont largement contribué à faire connaître en France, ou de la pensée allemande – Kant, Fichte ou Schelling. Mais, fondamentalement, c'est d'abord contre la philosophie de Cousin que se constitue la pensée de Michelet, même si elle peine à s'en détacher¹. En effet, dès les deux premiers cours de l'année 1828-1829, Michelet adopte une conception de la philosophie – de sa méthode et de ses origines – bien différente de la synthèse proposée par les penseurs éclectiques.

Une thèse essentielle trouve lors de ce cours de 1828-1829 sa première formulation, même si elle ne sera pas toujours développée avec rigueur au fur et à mesure des leçons : l'exigence méthodologique d'une confirmation réciproque de la philosophie et de l'histoire. Ainsi la connaissance de l'homme doit-elle reposer sur le double *criterium* du sens individuel et du sens commun, sur l'étude de la conscience et sur celle des traditions du genre humain. S'inspirant librement de la *Science nouvelle* de Vico qui « puise à deux sources : la philosophie, la philologie² », cette exigence méthodologique sera le soubassement épistémologique de l'œuvre future de Michelet.

1. Voir Georges Navet, *Les Deux Sexes de l'esprit : analyse et synthèse chez Michelet*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1987, p. 11.

2. « Discours sur le système et la vie de Vico », p. 97.

Michelet est considéré à juste titre comme l'un des précurseurs de la « nouvelle histoire ¹ » en raison de la « méthode » qu'il a mise en œuvre, une méthode qui vise à embrasser « la vie totale des peuples, leur pensée, leurs croyances, leur langue, leur droit, leur activité matérielle ² ». En cela, l'auteur de l'*Histoire de France* représente une figure essentielle de la constitution progressive de l'histoire scientifique. Or, cette exigence méthodologique qui est l'une des dimensions les plus fécondes de la pensée de Michelet s'enracine dans la conception de la philosophie que le double enseignement de l'histoire et de la philosophie à l'École préparatoire lui donne l'occasion d'élaborer. S'affranchissant certes difficilement de la pensée éclectique et de la figure tutélaire de Cousin dont les cours sur l'histoire de la philosophie à la faculté des lettres d'avril à juillet 1828 ont connu un immense succès auprès de la jeunesse libérale, le professeur s'efforce, devant les jeunes normaliens, de frayer un *chemin* original entre la philosophie de la conscience individuelle et la connaissance des traditions historiques de l'humanité qui, loin de s'exclure l'une l'autre ou de se déduire l'une de l'autre, se *confirment mutuellement*.

La première leçon du cours de 1828-1829 pose explicitement une exigence d'articulation méthodologique

1. Concernant la place de Michelet dans l'histoire de l'histoire scientifique, outre le cours de Lucien Febvre au Collège de France cité ci-dessus, voir l'article « Une référence, non un modèle », entretien avec Maurice Agulhon, *Europe*, année 1998, vol. 76, n° 829. Rappelons aussi les propos de Jacques Le Goff selon lequel « à l'intérieur de ce qu'on appelle l'école des *Annales*, [...] les historiens de l'histoire "moderne", un Lucien Febvre hier, un Fernand Braudel aujourd'hui, [...] ont vu les premiers en Michelet le père de l'histoire nouvelle, de l'histoire totale qui veut saisir le passé dans toute son épaisseur, de la culture matérielle aux mentalités » (Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, p. 22).

2. P. Viallaneix, *La Voie royale*, *op. cit.*, p. 216.

qui fonde la connaissance de l'homme : « Jusqu'ici la philosophie et l'histoire avaient été l'objet de deux études entièrement distinctes. Cependant elles sont la preuve l'une de l'autre ; elles ne peuvent ni l'une ni l'autre prétendre à un haut degré de certitude si on ne les compare ¹. » Pour mesurer la portée de cette déclaration, il faut rappeler en quoi consiste la distinction des « champs » philosophique et historique que récuse Michelet. Selon le point de vue qu'il adopte sur la pensée de la Restauration, la philosophie ne traiterait que des « faits philosophiques », c'est-à-dire des idées auxquelles l'introspection donne accès de manière immédiate. Est en réalité visée la conception cousinienne de la philosophie qui n'identifie certes pas la philosophie à la psychologie mais qui fait de l'étude des idées de la conscience la condition et le « vestibule ² » de la recherche de la vérité. Les limites de la philosophie ainsi conçue tiennent à ce que l'introspection livre des faits qui « sont constatables par chacun à chaque instant, mais incertains, car chacun les voit à sa manière ³ ». L'histoire étudie, quant à elle, les « faits historiques ». Ces faits échappant par définition à la conscience, il n'est possible d'y avoir accès que par la médiation des « traditions historiques » qui sont « la voix du genre humain ». Les limites de la connaissance historique ne résident pas dans la « certitude » des traditions mais dans leur « vérité ⁴ » : si les traditions sont effectivement transmises, elles n'en sont pas vraies pour autant. La méthode préconisée par

1. « Cours de philosophie 1828-1829 », p. 125.

2. La formule exacte de Cousin est la suivante : « La psychologie est donc la condition et comme le vestibule de la philosophie » (*Fragments de philosophie contemporaine*, Paris, Didier, 1856, p. 12).

3. G. Navet, *Les Deux Sexes de l'esprit*, op. cit., p. 8.

4. Sur cette distinction cf. le « Discours sur le système et la vie de Vico ».

Michelet consiste à envisager la confirmation réciproque de l'histoire et de la philosophie : d'un côté, la philosophie examine la vérité des traditions à l'aune de la « raison » et, d'un autre côté, en s'appuyant sur le témoignage unanime de l'espèce qui tombe rarement dans l'erreur, l'histoire donne la possibilité d'invalider les « faux systèmes » ne reposant que sur les « phénomènes bien fugitifs de la pensée individuelle ». Ainsi les faits de la conscience individuelle permettront-ils aux faits historiques de passer de la certitude à la vérité et, réciproquement, les traditions du genre humain donneront-elles une certitude aux réflexions menées dans la solitude. Si Michelet peut concevoir l'histoire comme la « résurrection de la vie intégrale¹ », c'est parce qu'il aura mis en œuvre, dès ses premiers écrits, ce principe de circulation entre la conscience individuelle et la vie collective. À l'« atome du moi² » dans lequel la philosophie moderne a pu s'enfermer à partir de Descartes, le philosophe historien oppose une autre conception du « moi », véritable « miroir de concentration où l'Histoire se donne à lire dans la trame d'un destin personnel³ ». Pénétrant les archives et les traditions qu'il déchiffre tel un nouvel Cédipe, le « moi » est en mesure de faire revivre les mentalités des peuples et de donner sa voix aux anonymes et aux oubliés de l'histoire. S'établissent alors entre « le microcosme du moi » et le « macrocosme de l'être collectif », des « relations d'homologie et d'analogie⁴ ». La méthode de Michelet « en ce qu'elle a de plus original, de plus fécond et de plus discutible⁵ » conduit à une

1. Préface de 1869 à l'*Histoire de France*, *op. cit.*, p. 9.

2. Voir la 7^e leçon du cours de 1828-1829, p. 237.

3. Paule Petitier, introduction à l'*Histoire de France*, Paris, Citadelles & Mazenod, 2013, p. 14.

4. *Ibid.*

5. P. Viallaneix, *La Voie Royale*, *op. cit.*, p. 178.

écriture de l'histoire où s'opère, selon les propres mots de l'historien, une « violente chimie morale, où mes passions individuelles tournent en généralités, où mes généralités deviennent passions, où mes peuples se font moi, où mon moi retourne animer les peuples ¹ ». *Philosophie du moi et histoire du peuple* – « conscience individuelle » et « tradition nationale » – convergent et correspondent ; elles coïncideront dans l'œuvre future de l'historien, susceptible désormais de ressusciter un passé qui s'incarne en lui.

Essentiellement consacrées à l'examen des facultés de l'âme, les dix-neuf leçons du cours de philosophie dispensé durant l'année 1828-1829 n'adoptent encore que modestement l'exigence d'articulation de la philosophie et de l'histoire développée dans la leçon d'introduction ; elles suivent souvent fidèlement les ouvrages commentés. Toutefois, les perspectives ouvertes par ses réflexions méthodologiques conduisent Michelet à construire, au cours de ses leçons, des liens entre l'étude « proprement » philosophique des facultés de l'âme et des phénomènes historiques tels que la mode au Moyen Âge, la peinture flamande voire même la Terreur. Les méditations philosophiques ne sont jamais séparées des activités humaines qu'elles éclairent ou, inversement, qui leur donnent sens. Certes, le « cours de philosophie » n'est pas animé par la vigueur dont fera preuve le charismatique professeur au Collège de France que la jeunesse des Écoles applaudira durant la décennie 1840-1850. Toutefois, la lecture attentive des auteurs que le jeune philosophe historien considère comme « classiques » ouvre certaines pistes qu'il suivra dans son œuvre à venir ; même, par de nombreux aspects, ce cours donne à voir les soubassements théoriques de l'historiographie de Michelet. Ainsi le

1. *Journal*, 18 juin 1841, t. I, p. 362.

cours de 1828-1829 culmine-t-il dans une philosophie du langage qui articule une approche épistémologique de la nécessaire imperfection du langage et une étude des progrès du droit chez les jurisconsultes romains dans des termes qui rappellent le « Discours sur le système et la vie de Vico » et évoquent déjà l'analyse de Rome dans *l'Introduction à l'histoire universelle*.

En 1829, la direction de l'École préparatoire somme le jeune professeur de choisir entre l'enseignement de l'histoire et celui de la philosophie. Alors qu'il opte pour la philosophie, il se verra confier l'enseignement de l'histoire pour des raisons politiques : Montbel, ministre de l'Instruction publique du gouvernement Polignac, lui a préféré un certain Saphary. Durant l'année scolaire 1829-1830, Michelet a donc pour seule charge d'enseigner l'histoire et se consacre à l'étude de la Rome antique. Le jeune professeur, philosophe *et* historien, n'abandonne pas toutefois le projet d'élaborer une « philosophie de l'histoire » qu'il considère nécessaire tant à l'historien qu'au philosophe, projet qui a pris un tournant radicalement politique suite aux rencontres avec Cousin au cours de l'année 1824.

Il faut attendre janvier 1831 pour que Michelet – nommé en octobre 1830 chef de la section historique des Archives royales grâce à l'appui de Guizot – s'engage dans l'écriture de *l'Introduction à l'histoire universelle*¹. Entre ce livre où il expose pour la première fois une philosophie qui lui appartient en propre et les travaux réalisés sous la Restauration, un événement va donner une impulsion décisive à sa pensée : la révolution de Juillet

1. Pour une étude des dates probables d'écriture de *l'Introduction à l'histoire universelle*, voir l'analyse d'Arthur Mitzman, *Michelet ou la subversion du passé. Quatre leçons au Collège de France*, Paris, La Boutique de l'Histoire, 1999.

1830, dont le tableau de Delacroix, *La Liberté guidant le peuple*, demeure la plus belle expression dans l'imaginaire collectif. Aux yeux du professeur de l'École préparatoire, les trois journées de juillet où le peuple français a montré au monde sa capacité immanente d'organisation représentent davantage qu'un événement politique ; elles constituent un événement philosophique et, partant, la clef de voûte de la philosophie de l'histoire exposée dans l'*Introduction à l'histoire universelle*. Parce qu'il a été le témoin des Trois Glorieuses, véritable « épiphanie de la Révolution ¹ », Michelet pense être enfin en mesure d'apporter une réponse au problème posé par Cousin au cœur de la Restauration. Indissolublement philosophique, historiographique et politique, ce problème constitutif de la philosophie de l'histoire à la française est de savoir pourquoi il y a des révolutions afin d'être en mesure de juger la Révolution française en tant qu'*œuvre* moderne et non seulement en tant que *projet* ². Ce problème se pose avec une urgence plus grande encore au lendemain d'une nouvelle révolution qui a mis définitivement fin, selon le jeune Michelet, aux espoirs contre-révolutionnaires en accomplissant ce que la Révolution française avait commencé.

1. La formule est de Paule Petitier dans son article « L'histoire à l'épreuve de l'Histoire », *Revue du Musée d'Orsay*, vol. 48-14, n° 8, printemps 1999, p. 70-77. Michelet reverra son jugement sur 1830 et s'engagera, au cours des années suivantes, dans une lutte ouverte contre les tenants de la monarchie de Juillet.

2. Ainsi que l'explique Vincent Descombes, « nous ne raisonnons pas en France dans la perspective ouverte par un *projet* moderne. Nous raisonnons en nous déterminant d'après une *œuvre* moderne. Nous raisonnons après la Révolution, dont l'héritage nous réunit profondément, avant de nous rendre à nos divisions. Or cela ne peut vouloir dire qu'une seule chose : nous raisonnons après l'échec de la Révolution (française) à libérer l'humanité », *Philosophie par gros temps*, Paris, Minit, 1989, p. 71.

L'INTRODUCTION À L'HISTOIRE UNIVERSELLE

L'Introduction à l'histoire universelle est l'« acte de naissance ¹ » de Michelet. Écrit sur les « pavés brûlants ² », le texte est haletant et son style nerveux. Puisant à des sources aussi diverses que la pensée de Vico, l'historiographie libérale de Guizot et des frères Thierry ou encore d'Eduard Gans – l'éditeur des cours de Hegel sur la philosophie de l'histoire –, ce texte a pu sembler inabouti. Le projet théorique du futur auteur de *l'Histoire de France* n'en demeure pas moins parfaitement clair : il consiste à faire de la « France » un objet philosophique en montrant, à partir d'un grand récit allant de l'Inde à la France des Trois Glorieuses, qu'elle est une *nation*, et non une *race* ou un *empire*, et qu'elle représente pour cette raison le point culminant de l'histoire de l'humanité à la conquête de la liberté face à la fatalité.

Une philosophie de la liberté dans l'histoire

L'Introduction à l'histoire universelle est avant tout une philosophie de la liberté. Mais, dans la perspective ouverte par les cours qu'il a donnés à l'École préparatoire, la liberté ne consiste pas, pour Michelet, dans la liberté individuelle au sens où l'entend Cousin, c'est-à-dire comme une évidence que le *moi* expérimente par introspection. La liberté dont traite *l'Introduction à l'histoire universelle* est pensée historiquement parce qu'elle ne se réalise que dans la vie concrète de peuples se révoltant contre la nature et inventant les moyens de ne plus

1. « J'ai commencé à être, c'est-à-dire à écrire, à la fin de 1830 », écrit Michelet dans une note après son attaque du 22 mai 1871, cité par Paul Viallaneix (OCV II, p. 217).

2. « Préface de 1869 », *HF*, t. I, p. 14.

être soumis à la fatalité sous toutes ses formes – naturelle, politique ou religieuse. Dans l'*Introduction à l'histoire universelle*, la « liberté » intervient dans la définition des deux sens du concept d'histoire envisagé tant comme « devenir des sociétés humaines dans le temps » que comme « récit des faits du passé ». D'une part, au niveau de la compréhension du *devenir de l'humanité*, Michelet *philosophe* définit métaphysiquement l'histoire comme la lutte de la *liberté* contre la *fatalité*. D'autre part, au niveau du *récit du devenir de l'humanité*, Michelet *historien* formule l'exigence méthodologique selon laquelle la liberté doit être un principe épistémologique permettant de comprendre les changements intervenus dans les sociétés humaines. Pour cette raison, l'argumentation de Michelet – philosophe *et* historien – heurte de front les conceptions « fatalistes » qui expliquent le devenir des sociétés et les progrès de la liberté par des *causes* extérieures à l'humanité et à son activité. Aussi récusé-t-il, dès le premier paragraphe de l'ouvrage, aussi bien le « fatalisme de races » que le « fatalisme d'idées¹ ». Le « fatalisme de races » renvoie à l'historiographie des frères Thierry² qui envisagent l'histoire de la France ou de l'Angleterre du « point de vue, exclusif et systématique, de la perpétuité des races³ ». Dans la perspective des

1. *Introduction à l'histoire universelle*, « Notes et éclaircissements », p. 417.

2. Augustin Thierry, *Histoire de la Conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes, et de ses suites jusqu'à nos jours, en Angleterre, en Écosse, en Irlande et sur le continent*, Paris, Firmin Didot, 1825, 3 vol., et Amédée Thierry, *Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, Paris, Sautélet, 1828, 3 vol.

3. C'est ce que dira rétrospectivement Michelet dans sa préface de 1869 à l'*Histoire de France* (*Histoire de France*, éd. P. Viallaneix et P. Petitier, Éditions des Équateurs – désormais notée HF suivi du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes ou romains minuscules s'il s'agit de la présentation – t. I, préface de 1869, p. 10).

frères Thierry, les événements de l'histoire d'un peuple s'expliquent par la permanence de la *race*, c'est-à-dire d'un « caractère », d'un « type moral, que l'éducation peut bien modifier mais qu'elle n'efface point ¹ ». Aussi l'histoire de France est-elle avant tout celle de la race gauloise « de laquelle descendent les dix-neuf vingtièmes d'entre nous, Français ² ». Le « fatalisme d'idées » désigne la conception idéaliste développée par Cousin dans son cours d'histoire de la philosophie professé à la Sorbonne au printemps 1828 ³. Le futur philosophe emblématique de la monarchie de Juillet considère que le devenir de l'humanité suit l'ordre nécessaire des idées qui président au développement de la réflexion : d'abord, l'idée d'« infini », ensuite, l'idée de « fini » et enfin l'idée du « rapport entre le fini et l'infini ». « Histoire de l'humanité en abrégé », « l'histoire de la réflexion » donne son schéma logique à l'histoire universelle : « l'histoire extérieure ne fait que développer celle-là et la montrer sur un plus grand théâtre, mais elle n'en change ni la nature ni l'ordre ⁴. » Suivant cette logique, Cousin fait succéder à la première époque de l'histoire qui a lieu en Orient et se caractérise par « la prédominance de l'idée de l'infini ⁵ », l'époque du « fini » correspondant à l'Antiquité gréco-romaine. L'Europe chrétienne tient lieu de dernière époque de l'histoire universelle car, en elle, se serait formée « la conception tardive du rapport nécessaire du fini et de l'infini : de là une époque qui, sans

1. Amédée Thierry, *Histoire des Gaulois...*, *op. cit.*, t. I, p. II-III.

2. *Ibid.* Michelet récusera cette idée (voir *infra*).

3. Victor Cousin, *Cours de philosophie*, Paris, Pichon et Didier Éditeurs, 1828.

4. Victor Cousin, *Cours de philosophie*, « Septième leçon », *op. cit.*, p. 27.

5. *Ibid.*, p. 33.

être ni la première ni la seconde, tend à une conciliation des deux¹ ».

L'*Introduction à l'histoire universelle* consiste d'abord en une réfutation de ces lectures de l'histoire humaine, que la fatalité invoquée soit celle, matérielle, des frères Thierry ou celle, logique et idéaliste, de Cousin. Si les premiers paragraphes de l'*Introduction* opposent aux pensées fatalistes l'évidence de la liberté comme expérience interne, l'originalité du projet de Michelet est de construire le concept de liberté au sein même du devenir historique, à travers les œuvres et les luttes des grands peuples du passé. Conformément aux exigences méthodologiques du « Discours sur le système et la vie de Vico » et de la première leçon du cours de 1828-1829 à l'École préparatoire, Michelet propose donc une philosophie de la liberté se réalisant dans une histoire, celle de l'humanité qui, depuis ses origines, lutte contre la nature, la matière et la fatalité.

Liberté héroïque et liberté dans l'égalité

L'*Introduction à l'histoire universelle* est un « grand récit² ». Adoptant le schéma des migrations humaines typique de la « Renaissance orientale³ », Michelet fait commencer l'histoire de l'humanité en Inde. Dans la succession des grands peuples de l'Antiquité orientale –

1. *Ibid.*, p. 34.

2. Selon l'expression de J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

3. L'expression « Renaissance orientale » est d'Edgar Quinet. Concernant la redécouverte de l'Orient, de ses langues anciennes et de ses antiques traditions religieuses qui va renouveler la vie intellectuelle européenne au XIX^e siècle, tant sur le plan scientifique qu'artistique et philosophique, voir l'ouvrage de Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

Inde, Perse, Égypte, Judée –, la liberté humaine émerge progressivement face à la nature omnipotente. Toutefois, et c'est en cela que réside une première difficulté du texte, la liberté se manifeste en Orient sous une double forme : comme *liberté héroïque* en Perse et comme *liberté égale* en Judée.

En Perse naît la première forme de liberté suite à la migration de l'humanité hors de l'Inde où l'activité humaine était comprimée par une nature exubérante et un climat étouffant. La *liberté héroïque* désigne l'affirmation du héros, la puissance du « moi » qui travaille la nature et brise les idoles. Religion d'une « aristocratie guerrière et iconoclaste », le mazdéisme perse s'oppose ainsi au panthéisme résigné de l'hindou¹. Mais cette *liberté héroïque* est paradoxale, car elle est un don de la nature : sa puissance d'affirmation exprime les supériorités naturelles liées à la race, aux conditions climatiques ou à des dispositions innées. L'homme libre est celui qui s'impose et qui domine ; cette liberté de la conquête génère l'inégalité dans la société et elle se retrouvera tout au long de l'histoire chez les guerriers sabins, chez les Francs ou encore chez les marins anglais.

Une forme de liberté concurrente naît, en Orient toujours, mais en Judée, dans son opposition à l'Égypte. Cette forme de liberté correspond à l'abolition des privilèges au sein de la société, conception de la liberté que Michelet relie au monothéisme judaïque. Le peuple juif invente une forme inédite de liberté, car sa religion met fin à la soumission des hommes par d'autres hommes en soumettant les hommes à la Loi et à un Dieu transcendant, au-delà de la nature, et donc au-delà des différences

1. Sur les sources des connaissances que possède Michelet à propos des religions de l'Inde et de la Perse, voir les « Notes et éclaircissements » qui font suite à l'*Introduction à l'histoire universelle*.

généérées par la nature entre les forts et les faibles. Cette liberté suppose l'égalité rigoureuse devant la loi et peut donc être définie comme l'état de celui qui n'est pas soumis à une volonté humaine extérieure : ce qui implique l'abolition du privilège généré par la liberté héroïque et rend possible l'unité sociale.

La distinction entre ces deux formes de liberté est particulièrement féconde lorsqu'il s'agit d'interroger la relation entre la liberté et l'égalité qui sont traditionnellement opposées, la première produisant la *différence* alors que la seconde en serait la négation. La liberté héroïque exclut effectivement l'égalité et conduit à l'établissement de privilèges au sein de la société. À l'inverse, la forme de liberté née en Judée exige l'égalité ; elle consiste dans la revendication de n'être soumis qu'à la loi s'imposant à tous, ce qui implique de mettre fin aux privilèges. La tension entre ces deux formes de liberté constituera le ressort de l'histoire universelle de l'Antiquité grecque aux Trois Glorieuses, de la lutte des plébéiens contre les patriciens à celle des révolutionnaires français contre les nobles en passant par celle des fils de la glèbe contre les hordes barbares des Francs. À l'aube de l'histoire de l'Occident, le problème de la philosophie de l'histoire peut donc être reposé ainsi : comment la liberté égale – dont les prémices sont apparues chez le peuple juif – va-t-elle progressivement pénétrer la société alors que la liberté héroïque engendre l'inégalité entre les hommes et entre les races ? Partant, comment penser la prééminence de l'exigence d'unité dans l'égalité des droits sur l'expression de la liberté héroïque qui instaure au sein de la société une fracture entre les héros et ceux qui leur sont soumis ?

Le modèle chimique

Dans l'*Introduction à l'histoire universelle*, la conquête progressive de la liberté dans l'égalité contre les privilèges

des *héros* repose sur la mobilisation d'un modèle *chimique*¹, à savoir l'opération de *fusion*. Fervent admirateur de Lavoisier auquel il consacra de belles pages dans *l'Histoire de la Révolution française*, Michelet a fort probablement lu son *Traité élémentaire de chimie* où l'on apprend qu'une fusion est une opération chimique qui comporte des étapes. La première étape consiste à *mélanger* des éléments naturels, mélange qui doit être homogénéisé et équilibré afin d'être *fusible*. Puis, sous l'effet de la chaleur, s'opère la décomposition des éléments naturels, deuxième étape de l'opération. La troisième étape est celle de la recombinaison des éléments naturels en une unité nouvelle où ces éléments ne seront plus identifiables. Ce modèle chimique permet à Michelet de penser les degrés de l'homogénéisation sociale. Ainsi, l'histoire donne d'abord à voir la simple juxtaposition des races et des idées dans les empires orientaux. Le mélange des idées et des races ne s'opère qu'en Occident mais il est soit imparfait, comme en Italie ou en Allemagne, soit inégal, comme en Espagne ou en Angleterre. Ce n'est qu'en France que le mélange est homogène, parfait et égal. Pour cette raison, il sera *fusible* et les éléments naturels qui le composent seront fondus en une unité indifférenciée. *L'Introduction à l'histoire universelle* suit les étapes au cours desquelles les grands peuples vont progressivement s'homogénéiser eux-mêmes, c'est-à-dire neutraliser l'hétérogénéité produite, au sein de la société, par la liberté héroïque et les facteurs naturels tels que les races ou les circonstances géographiques.

Loin s'en faut que Michelet réintroduise subrepticement la *fatalité* en mobilisant le modèle chimique de la

1. Cette dimension essentielle de la pensée de Michelet a fait l'objet de deux lectures décisives : celle de Barthes dans son *Michelet par lui-même* et celle de P. Viallaneix dans un article intitulé « La "Méthode intime" de Michelet », *L'Esprit créateur*, vol. 46, n° 3, 2006.

« fusion » : pour rendre compte de la fabrique de l'homogénéité d'une volonté politique – dont l'éclair de Juillet est l'apparition phénoménale –, il montre comment les mélanges vivants et actifs que sont les cités ou les États vont se transformer eux-mêmes en créant les moyens de leur propre création. Certes, la production de l'homogène relève du « mystère de la vie propre et spéciale¹ » des peuples ; mais le principe qui permet de s'élever par degrés de la juxtaposition au mélange, puis du mélange imparfait et inégal à la fusion est, finalement, celui qu'il découvre – ou plutôt invente – à la lecture de Vico, à savoir l'effort prométhéen par lequel un peuple se travaille lui-même et se modifie par ses propres ressources². Michelet suit ainsi, de l'Antiquité à l'époque moderne, les institutions – le droit romain, le christianisme, la centralisation monarchique puis révolutionnaire – grâce auxquelles se réalisera progressivement un mélange égal et parfait qui pourra fusionner, en France, en *un peuple* lors des Trois Glorieuses. À la différence des autres États européens, la France a connu la centralisation royale qui a abattu les grands pour homogénéiser le peuple ; lors de la Révolution française, la réforme territoriale a décomposé les anciennes unités héritées du vieil héroïsme barbare pour pouvoir recomposer la France en une réalité artificielle. Les éléments naturels ont été broyés, égalisés, homogénéisés ; le mélange est prêt, il est *fusible*. Mais il manque la chaleur. Le point culminant, le moment de la « fusion », c'est la Révolution de 1830. Aussi le propos de Michelet est-il téléologiquement orienté par cet événement qui s'impose comme l'expression la plus haute de l'action politique, car il est la révolution d'*un peuple*,

1. *Introduction à l'histoire universelle*, note de la page 407, p. 471.

2. La formule est de Michelet : « mélange susceptible de se travailler, de se modifier », *HF*, t. I, p. 122.

sans noms propres et sans héros, où se manifeste l'identité *fusionnelle* de la France.

La France fusionnelle : une personne, une nation

La conception de l'identité de la France comme *fusion intime des races* permet à Michelet de penser l'unité indifférenciée de la France sous un double aspect : un aspect politique, qui la constitue en « personne », et un aspect historique, qui la constitue en « nation ».

La France « veut » et, en cela, elle est une « personne politique¹ ». Or, la personnalité « n'existe pas sans l'unité² » et l'unité de sa volonté implique que les divergences d'intérêts et de manières de penser liées aux différences raciales ou locales aient été fondues dans l'unité fusionnelle de la France. La volonté manifestée par la France lors des Trois Glorieuses n'est pas celle d'un individu ou de quelques individus, d'une race ou d'une classe dominante ; elle n'est pas non plus la somme des volontés de tous ; elle appartient à une entité collective douée d'une existence propre engendrée par le travail multiséculaire de la France sur elle-même. Aux antipodes de la conception de Gustave Le Bon selon lequel la foule est le nivellement des individus à leurs plus bas instincts³, le peuple révolutionnaire est l'exhaussement des individus en une personne politique douée de volonté : les

1. *Introduction à l'histoire universelle*, note de la page 462, p. 480.

2. *Ibid.*

3. Voir tout particulièrement la *Psychologie des foules* publiée par Gustave Le Bon en 1895. En 1916, il se référera explicitement à Michelet pour condamner l'illusion dans laquelle serait tombé l'historien : « Illusionnés par les apparences, beaucoup d'auteurs, de Michelet à M. Aulard, ont cru que c'était le peuple qui avait fait notre grande Révolution » (*La Révolution française et la psychologie des révolutions*, Paris, Flammarion, 1916, p. 49).

quatre premiers livres de l'*Histoire de la Révolution française*, publiés avant les journées de juin 1848, mobiliseront cette conception en la radicalisant, en faisant de la *foule* révolutionnaire l'expression d'une aspiration à la Justice éternelle¹. Dès 1831, le propos de l'historien philosophe porte à son paroxysme la communion de l'individu et du peuple : la volonté politique dont il est question dans l'*Introduction à l'histoire universelle* est la volonté d'une personne, le *peuple français*, identique à la volonté de chaque particulier.

L'unité fusionnelle de la France fait d'elle une *nation* et cette conception peut légitimement être considérée comme l'un des aspects les plus féconds de l'historiographie de Michelet². À la différence de l'Allemagne qui est une « race » et de l'Angleterre qui est un « empire³ » sans unité sociale, où perdure l'ancienne opposition des Normands et des Saxons, la France est une *nation* parce qu'elle s'est engendrée elle-même par un puissant travail sur elle-même, en faisant fusionner les races et les idées, parce qu'elle a « assimilé les intelligences », fondu le nord et le sud pour réaliser l'unité sociale. Son identité n'est pas *naturelle*, mais elle s'est façonnée à partir des éléments naturels qui l'ont composée pour devenir ce qu'elle est, c'est-à-dire un « artifice suprême » : l'identité de la France n'est pas à chercher dans la race « gauloise » dont les Français seraient supposés « descendre⁴ » ; elle résulte

1. Voir sur ce point Aurélien Aramini, « Les deux conceptions micheletiennes de la foule révolutionnaire », in *La Foule*, Elena Bovo (dir.), PUF, 2015, p. 55-73.

2. Pour une histoire du concept de « nation », voir la troisième leçon du cours de Lucien Febvre, *Michelet, créateur de l'histoire de France*, op. cit., p. 65 sq.

3. *HF*, t. II, « Tableau de la France », p. 89.

4. Sur cet aspect central de l'historiographie de Michelet qui affranchit l'histoire de France de la « race », nous renvoyons au commentaire de Lucien Febvre sur le « problème du commencement » de

du broyage des données naturelles et de leur recomposition en une unité non naturelle, une unité sociale jusqu'alors empêchée par l'expression des fatalités naturelles génératrices de différenciations sociales et, partant, de privilèges.

La « nation » de Michelet repose sur une ontologie *non naturaliste*. C'est cet aspect qui lui confère une fonction politique critique dans le contexte de la monarchie de Juillet. Le concept de « nation » élaboré dans l'*Introduction à l'histoire universelle* s'oppose d'abord à la vision contre-révolutionnaire de la « société » conçue comme un réseau d'attachements coutumiers de subordination. L'unité nationale récuse en effet la politique des ordres de l'Ancien Régime, héritée du vieil héroïsme aristocratique engendré par la supériorité naturelle des conquérants francs. Mais le concept de « nation » s'oppose aussi à la conception bourgeoise libérale des *capacités* dont Guizot est le représentant le plus illustre. Par son histoire, la France est le pays de la prose, de la popularisation de la science et du « progrès vers l'égalité des lumières ¹ ». « Destinée à élever tout le monde des intelligences à l'égalité ² », elle nivelle les Français par le haut et supprime progressivement les « infériorités naturelles » et les « supériorités naturelles ³ » qui justifient pour Guizot de réserver l'exercice des droits politiques aux plus « capables ». Michelet conteste la nouvelle aristocratie de la monarchie de Juillet en invoquant le génie démocratique d'un peuple *mélangé* au caractère *prosaïque*, au sein

l'Histoire de France (Michelet, créateur de l'histoire de France, *op. cit.*, p. 269 sq.).

1. *Introduction à l'histoire universelle*, p. 401.

2. *Ibid.*, p. 402.

3. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif et des institutions politiques de l'Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'au XIV^e siècle*, Paris, Didier, 1855, p. 108. Il s'agit de l'édition du cours d'histoire moderne professé de 1820 à 1822.

duquel vont être neutralisées les différences naturelles entre les races, entre les classes et entre les individus¹.

Le privilège héroïque du noble de l'Ancien Régime ou du bourgeois fortuné disparaît devant l'unité nationale de « tout un peuple² » lors d'une révolution dont le véritable acteur n'a pas de nom propre. Ainsi la France est-elle un objet philosophique parce qu'elle a inventé une forme de socialité inédite dans l'histoire des sociétés humaines où la fatalité sous toutes ses formes a toujours empêché l'unité de se réaliser. De même que la Perse a donné naissance aux héros, la Judée au monothéisme, Rome au droit, la France a fait la France, mélange vivant dans lequel ont fusionné les éléments naturels préalablement broyés et égalisés pour produire cet artifice suprême qu'est la nation où se réalise, pour la première fois dans l'histoire universelle, la liberté dans l'égalité.

La France et le monde

Hymne à la France de Juillet, l'*Introduction à l'histoire universelle* n'oppose pas la France et l'universel, bien au contraire³. Les Trois Glorieuses sont la *révélation*, au monde entier, de « l'unité sociale » où se manifeste la « liberté dans l'égalité ». Si le christianisme a constitué l'homme *moral*, la France, elle, a façonné l'homme *social*.

1. Sur la critique du système capacitaire de la monarchie de Juillet, critique déjà en germe dans l'*Introduction à l'histoire universelle*, voir Aurélien Aramini, *Michelet, à la recherche de l'identité de la France*, *op. cit.*, p. 141 *sq.* Si la critique du système capacitaire est encore modeste en 1831, elle devient radicale la décennie suivante.

2. *Introduction à l'histoire universelle*, p. 410.

3. Paule Petitier souligne très justement que, chez Michelet, « la nation n'est pas un héritage à défendre mais un mode d'universalisation à approfondir (cf. « Le premier volume de l'Histoire de France », *HF*, t. I, p. XXII).

N° d'édition : L.01EHQN000851.N001
Dépôt légal : novembre 2016