

Friedrich Heinrich Jacobi

Fragment d'une lettre à J.-F. Laharpe

Membre de l'Académie Française

Jacobi et la raison révolutionnaire.

L'étrange document reproduit dans les pages qui suivent mérite une lecture attentive. Il s'agit, en effet, d'une des premières critiques philosophiques du projet révolutionnaire tel qu'il se dessinait après un an d'effervescence politique et théorique. Rédigée bien avant les événements (massacres de septembre, exécution du Roi, Terreur) qui contribueront à infléchir l'enthousiasme de la plupart des intellectuels allemands, la lettre de Friedrich Heinrich JACOBI (1743-1819) à Jean-François de LA HARPE (1739-1803) précède également les *Réflexions* de Burke, dont la publication en novembre 1790 (suivie d'une première traduction allemande en février 1791, puis d'une deuxième, due à Friedrich Gentz, en 1793) devait marquer profondément les débats à venir. Comme le montre la lettre à Schlosser du 17 janvier 1791, Jacobi a lu l'ouvrage de Burke dès sa parution ; mais son siège était fait depuis longtemps (« Mon enthousiasme pour la Révolution française a déjà pris fin en août 1789 », lettre à Sophie Reimarus du 6 août 1792). L'exactitude de cette affirmation est corroborée par les « Cahiers de réflexion », où Jacobi consignait au jour le jour ses idées et les commentaires que lui inspirait l'actualité. Le Cahier II, conservé à la William A. Speck Collection of Goetheana de la Yale University Library, qui embrasse la période allant de janvier 1789 à juin 1790, contient de nombreuses notations, souvent formulées en français, préfigurant l'argumentation développée dans la lettre à La Harpe. Bien que cette lettre soit restée inachevée et ne fût jamais envoyée, Jacobi la jugeait suffisamment importante pour en adresser une copie à Necker (lettre à Necker du 2 mai 1793) et l'inclure dans le second volume de ses *Œuvres* (Leipzig 1815, pp. 513-544). L'intérêt incontestable du texte, retenu comme témoignage d'une conviction à la fois précoce et définitive, tient moins à la fermeté de la position défendue qu'à la subtilité du diagnostic porté sur les transformations en cours. Jacobi ne dénonce pas la Révolution, mais critique l'idéologie révolutionnaire ; il ne combat pas l'émancipation des hommes, mais conteste la conception qu'ils s'en font. Cette distinction entre l'action et son interprétation par les acteurs, même si elle pose le problème épineux du rapport entre la conscience et la volonté, entre la théorie et la pratique (« Depuis les bouleversements français, je suis poursuivi par l'idée de tirer enfin au clair dans quelle mesure la raison humaine est pratique dans la pratique », in *Praxi praktisch*, lettre à Schlosser du 6 mars 1792), a le

double mérite de concilier la reconnaissance du progrès avec l'analyse lucide du discours progressiste et de réfuter, pour ainsi dire *a priori*, les illusions de la raison raisonnante.

Destinée en apparence à recommander deux voyageurs allemands, Georg Forster et Alexander von Humboldt, en route vers Paris, la lettre à La Harpe constitue en réalité la réponse à une longue missive que Jacobi avait reçue le 23 novembre 1789 (voir la lettre à Forster du 24 novembre) de ce littérateur d'origine vaudoise, protégé de Voltaire, ardent révolutionnaire de 1789 à 1794, avant de devenir catholique et monarchiste. Non sans ironie, Jacobi lui annonce que ces visiteurs qui « viennent de parcourir les Pays-Bas et une partie de l'Angleterre » lui raconteront « comment ils ont entendu crier à toute force dans les rues et dans les maisons de Bruxelles, de Gand et d'Anvers : Non, nous ne voulons pas être libres ; c'est notre ancienne constitution que nous voulons » ! L'explication de ce paradoxe choquant est à chercher dans les tendances incoercibles de la nature humaine, qui font de la moindre liberté un instrument de l'oppression. Alors que les révolutionnaires sont persuadés que l'anarchie des passions peut être surmontée, selon la formule de Mirabeau, grâce à « une manière fixe d'être gouverné par la seule raison », Jacobi soutient que la raison, considérée comme entendement abstrait ou « pure raison », est incapable de fonder la réalité et de fixer le cours des choses : « C'est un portelumière superbe ; mais par elle-même elle ne saurait ni éclairer ni mouvoir. » La métaphore est reprise et approfondie plus loin, après la réfutation de l'eudémonisme rationaliste (« Un premier ressort indéfinissable mais décidément antérieur au désir d'être heureux amène tout ce qui arrive, dirige tout ce qui se compose » pour caractériser, en accord avec la prudence réformatrice de Necker, la démarche orgueilleuse de l'Assemblée Nationale, « infiniment conséquente dans son fanatisme intellectuel. » Comme la devise que Leibniz avait inventée pour la pendule (« Elle ose prétendre que le soleil se trompe »), l'anecdote de la dame française disant « qu'elle concevait parfaitement l'utilité de la lune, puisqu'elle nous éclairait pendant la nuit, mais qu'elle ne saurait imaginer à quoi le soleil pouvait être bon en plein jour », illustre le renversement des rapports entre la cause et l'effet, entre l'existence et la connaissance. Ce dogmatisme naïf, qui est au fondement du projet insensé de gouverner de manière fixe à l'aide de la seule raison, apparaît aux yeux de Jacobi comme « l'erreur du siècle ». De là découle la conclusion de la première partie de sa démonstration : « Il est impossible que l'expérience ne nous désabuse pas bientôt sur l'insuffisance de la seule raison, sur tous ces projets de construire le fonds avec la forme, les désirs avec la volonté, l'être raisonnable avec sa conception abstraite, toutes les causes avec les effets des causes. »

L'évocation du « moment d'espérance » que fut l'ouverture des Etats Généraux par Louis XVI marque le début d'un second développement. Mais le temps des regrets est révolu. Quelque sévères que soient les critiques que Jacobi adresse aux doctrinaires de la Révolution, la logique même de cette critique qui affirme la priorité de l'existence sur l'essence, de l'événement sur la pensée, le conduit à reconnaître la réalité incontournable du fait révolutionnaire. L'erreur du siècle est en même temps une donnée première, qu'il s'agit de penser, de comprendre : « Car le phénomène que vous (*i.e.* les Français) venez de faire apparaître sur l'horizon de la pensée est unique, et ses développements vont

être tels que jamais rien de plus remarquable n'aura été offert à l'observation des hommes. » Même si les conceptions de l'Assemblée ne résistent pas à l'examen, elles contribuent à produire l'événement qui les infirme ; et il serait assurément présomptueux de vouloir réduire, au nom d'un rationalisme inversé, la signification de cet événement aux conclusions négatives de la critique conceptuelle. L'histoire nous précède en déjouant sans cesse notre attente. Jacobi s'en veut pleinement conscient quand il avoue : « ... aussi je ne crois pas, à l'imitation de la très grande pluralité des gens éclairés d'aujourd'hui, que l'inhabilité de mon imagination soit l'inhabilité de la nature même. » Mais la nature n'est pas l'histoire. L'irrationalisme herméneutique de l'auteur des *Lettres à Moses Mendelsohn sur la doctrine de Spinoza*, dont la puissance corrosive est à l'origine de la plupart des tentatives visant à redéfinir, dans le sillage du criticisme, la rationalité historique (Schleiermacher, Humboldt, mais aussi Hegel), reste solidaire de la « méprise » du rationalisme dogmatique. De cette symétrie naît le souci de parachever le démontage des abstractions rationnelles, afin de rendre la raison à son usage légitime, l'interprétation, infiniment réceptive, de l'avènement du réel.

Le premier exemple qui s'offre ici est bien entendu la déclaration des droits de l'homme. Pour abolir la loi du plus fort, les révolutionnaires ont proclamé que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit ». Or, en ramenant le droit au fait (de la naissance), ils ont involontairement réintroduit l'inégalité qu'ils souhaitaient bannir. En effet, la puissance morale, tout comme la puissance physique, suppose l'existence. Celle-ci se maintient grâce à l'instinct de survie, qui est un désir parmi d'autres. Le conflit des désirs conduit la réflexion à découvrir leur principe commun : le désir absolu de l'individu. Cette rationalisation des désirs conflictuels s'opère par la substitution intersubjective des points de vue dans le rapport social (ce qui est désirable pour moi peut être indésirable pour mon prochain). Autrement dit, pour surmonter le conflit des désirs en nous, qui menace de l'intérieur l'intégrité de notre personne, nous devons adopter le point de vue d'autrui. Cependant, cette opération reste toujours suspendue à l'existence du désir primitif. Elle ne relève d'aucun pouvoir transcendant la nature. C'est pourquoi elle peut constamment être remise en cause. La capacité de raisonner ne change rien à l'affaire. Au regard du droit naturel, l'homme ne diffère nullement des animaux. L'illusion qui consiste à vouloir gouverner ses instincts par la seule raison le rend, en fin de compte, plus dangereux que le chien qui, poussé par la faim s'empare du rôti de son maître. L'aveuglement du rationalisme abstrait porte en lui le mécanisme de la Terreur : « Donnez de la réflexion, des idées distinctes, tout ce qu'il faut pour le raisonnement, à la truie, mais sans changer ses affections, sa nature ; elle n'en dévorera pas moins ses petits. Ce qu'elle n'avait fait que brutalement, elle le fera maintenant avec réflexion, et cet animal vorace en paraîtra d'autant plus dégoûtant, d'autant plus horrible à nos yeux. »

Heinz WISMANN

Pempelfort le 5 mai 1790

Vous allez, Monsieur, acquérir de nouveaux droits à ma reconnaissance, car voilà encore deux de mes amis que je prends la liberté de vous adresser et de recommander à vos bontés : M. Forster, Bibliothécaire de l'université de Mayence, et M. Alexandre de Humboldt de Berlin. Le premier, assez connu pour avoir été du second voyage de Cook dans les mers du Sud, et par l'histoire de ce voyage qu'il a donnée au public, vous intéressera dès la première conversation que vous aurez avec lui ; vous verrez, que pour être un homme distingué, il n'a pas besoin de ce ruban de renommée qui le décore, et j'ose vous l'annoncer hardiment comme une des personnes les plus estimables et les plus aimables de l'Allemagne. Quant à M. de Humboldt, il ne prévient pas pour lui, comme M. Forster, dès le premier abord ; mais si vous le faites parler, ce jeune homme vous étonnera par la foule et la perfection de ses connaissances, par la justesse de son esprit, enfin par l'ensemble de ce qui est en lui, que vous trouverez on ne peut pas mieux ordonné.

Ces Messieurs viennent de parcourir les Pays-Bas et une partie de l'Angleterre ; ils vous raconteront, comment ils ont entendu crier à toute force dans les rues et dans les maisons de Bruxelles, de Gand et d'Anvers : « Non, nous ne voulons pas être libres ; c'est notre ancienne constitution que nous voulons ! » Ces cris m'ont rappelé un assez méchant propos qu'un de vos Aristocrates osa tenir en prenant congé de la Salle d'Hercule : *C'est une si belle chose que la liberté, qu'on veut avoir la sienne et celle des autres.* S'il a dit vrai, il faudra plutôt admirer que blâmer le peuple qui déclarera ne pas vouloir de cette belle chose-là. Mais que voudra-t-il donc ? Pourra-t-il ne pas vouloir l'égalité des devoirs et des droits, la soumission de tous aux lois d'une exacte justice ? Hélas oui, il le pourra ! Il le pourra, puisqu'il n'y a rien que les hommes en général haïssent autant que l'égalité, rien qu'ils aiment autant, que de primer, d'opprimer, de régner.

On répliquera peut-être, qu'il en était ainsi aux temps de l'anarchie des passions qui prétendaient toutes également à la domination ; qu'aujourd'hui leur empire est détruit ; qu'on a trouvé *une manière fixe d'être gouverné par la seule raison** ; qu'au moyen de cette manière fixe le vice et surtout la folie vont devenir plus difficiles que ne l'étaient autrefois la vertu et la sagesse ; qu'il n'existera plus qu'une passion unique, celle de la justice, de la modération, de la soumission volontaire et parfaite à toutes les conditions de la liberté et du bonheur.

Eh bien, qu'on nous fasse donc connaître au plus vite la *seule* raison et cette manière fixe qui la rend tout d'un coup si prodigieusement exécutive. Chez nous jusqu'ici la raison ne fut jamais seule ; et considérée comme un être abstrait ou de *pure raison*, elle ne nous paraît ni législatrice, ni exécutrice, mais purement judiciaire, purement applicative de déterminations *données* à des objets *donnés*. C'est un porte-lumière superbe ; mais par elle-même elle ne saurait ni éclairer ni mouvoir. Ne regardant, ne connaissant ni l'individu ni la personne, n'ayant aucun but hors d'elle-même, et ne pouvant en premier ressort en établir aucun, notre désir d'être heureux la touche si peu, qu'elle n'en tient

* Selon la formule de Mirabeau.

aucun compte, qu'elle le foule même à ses pieds. Or nous voulons à toute force être heureux et nous haïssons cette raison insolente qui n'a ni cœur ni entrailles, qui, venant à se mêler de nos affaires, n'a que des sacrifices à nous proposer et qui nous commande comme si nous étions faits pour elle, tandis qu'elle est faite pour nous. A-t-on jamais entendu dire que dans tel individu la raison se sert de son homme ? Au contraire on a toujours dit que tel homme se sert ou ne se sert pas de sa raison ; elle est donc naturellement et essentiellement dans la dépendance de l'homme, elle lui est soumise, et il n'y a de merveilleux dans ce ministre de nos volontés que le ton absolu avec lequel il est en possession de prononcer des arrêts nuls.

Et voyons comment vous nous réfuterez, vous qui n'avez su déduire je ne sais quel droits de l'homme (car vous vous absteniez sagement de définir les premiers termes) que de ce même désir d'être heureux que nous opposons à votre seule raison, et qu'en bonne philosophie vous ne parviendrez jamais à identifier avec elle ? Vous êtes même allés jusqu'à soutenir que le désir d'être heureux est la base et a été le principe de toute société. Comment ? Est-ce donc parce que j'ai désiré d'être heureux que j'ai père et mère ? Est-ce ce désir qui m'a donné la faim, la soif, le mouvement spontané, mes affections, mes passions, mon instinct — cet instinct dont les échos répétés sont ce que vous nommez la raison ? Nous n'en croyons rien. Un premier ressort indéfinissable mais décidément antérieur au désir d'être heureux amène tout ce qui arrive, dirige tout ce qui se compose. L'homme vit en société puisqu'il ne saurait naître qu'en société ; de là ce terme de *Nation* qui s'est maintenu au travers des siècles et que vos superbes autonomes mêmes ont préféré à celui de peuple. Les différentes sociétés se sont formées comme les instruments artificiels que nous avons ajoutés, ajustés, substitués à nos membres, à mesure que les circonstances nous en ont indiqué l'occasion et les moyens. Aujourd'hui que nous sommes environnés des constructions les plus merveilleuses d'un savant mécanisme, irons-nous chercher la raison de nos mains, le principe de nos organes vivants dans les résultats progressifs de leur emploi, en prenant assez étourdiment les résumés abstraits de l'expérience pour des principes réels qui sont nécessairement antérieurs à toute expérience, à tout raisonnement ? Puisque nous avons une logique et que cette science nous démontre le mécanisme de la raison *appliquée aux sensations*, croirons-nous que le secret de la pensée même nous a été révélé dans la théorie du syllogisme, et celui de la nature et de la cause première dans les Catégories de l'école ? Soutiendrons-nous que les *expédients* de l'esprit en sont les ressorts primitifs ; que les conditions accidentelles de son action en sont les conditions absolues, l'expression immédiate de sa puissance effective, et que bientôt nos systèmes perfectionnés nous dispenseront du besoin humiliant d'avoir du génie ?

Je m'explique mal peut-être. Au hasard de m'expliquer encore plus mal, de me rendre encore plus inintelligible, j'ajouterai la considération suivante. Nous avons la faculté des signes arbitraires, que nous substituons aux objets pour en proportionner la conception à notre intelligence, ce que nous appelons acquérir des idées claires, distinctes, générales ; faculté tellement merveilleuse, que Hobbes la prit pour la raison même de l'homme, et ne fit pas en cela une bien grande méprise. Cet aperçu saisi, si, partant de là, nous allions imaginer que l'art de la parole put être perfectionné au point que les articulations de la voix

obtiendraient une valeur aussi précise, aussi forcément reconnue par tous les hommes, que les signes naturels et complètement représentatifs des géomètres, si bien que dès lors les constructions immédiatement intuitives de ceux-ci n'auraient plus aucun avantage sur les constructions purement verbales, et que tout discours exactement phrasé serait une démonstration rigoureuse : si réfléchissant encore, que dans le calcul, les formules arithmétiques une fois trouvées, on arrive à des résultats sûrs par un enchaînement de procédés purement mécaniques ; si partant de toutes ces considérations nous allions imaginer de plus qu'il ne serait peut-être pas impossible de perfectionner le discours au point que nous nous expliquerions infiniment mieux ne sachant pas ce que nous disons, que le sachant : ces imaginations, ces projets, si c'était la seule raison ou la raison transcendante du désir transcendant d'être heureux qui nous les suggérât ; jugerions-nous que cette raison est bien sage ? Cependant c'est du plus au moins.

Mais je m'aperçois, Monsieur, que j'abuse étrangement à votre égard de ma portion dans notre faculté commune des signes arbitraires. Je venais de relire avec admiration et reconnaissance la lettre pleine de réflexions justes, de pensées lumineuses, que vous m'aviez fait l'honneur de m'écrire en novembre dernier, et ma vanité me faisant croire qu'il pourrait y avoir quelque rapport entre votre façon de voir et la mienne, je cherchais une tournure pour m'expliquer avec vous sans trop exposer mon amour-propre. Je me suis égaré sur la route. Je visais à me cacher derrière votre ministre des finances qui tout récemment a dit à vos régénérateurs : « On voit en considérant votre grand ouvrage, les plus hardies conceptions, la marche la plus imposante ; mais toutes les parties de votre vaste édifice ne sont encore unies que par des combinaisons nouvelles dont aucune expérience ne démontre la stabilité. » En me couvrant de cette autorité, en citant M. Necker, vous ne pouviez pas au moins me soupçonner d'être antiréformateur ; et si malheureusement vous trouviez ensuite mes raisonnements mauvais, je vous accusait hardiment d'être prévenu contre le ministre, et me consolais de ma disgrâce.

De bonne foi, il n'y a rien que j'honore comme les vertus, comme la belle âme de M. Necker ; je l'adore dans ses intentions évidemment dirigées vers le plus grand bien de l'humanité. *Deus est mortali juvare mortalem... fessis rebus subveniens*. Quant à l'assemblée nationale, je la trouve infiniment conséquente dans son fanatisme intellectuel, et je pense que tout homme en état d'apprécier les différents efforts qu'elle a faits pour réaliser sa conception ne saurait lui refuser l'hommage de son admiration. On pourrait lui appliquer une devise que Leibnitz trouva pour la pendule : *Solem dicere falsum audet*.

Mais voilà ce mot de soleil qui me rappelle un autre propos bien remarquable. Une dame française disait qu'elle concevait parfaitement l'utilité de la lune, puisqu'elle nous éclairait pendant la nuit, mais qu'elle ne saurait imaginer à quoi le soleil pouvait être bon *en plein jour*. Supposé que la *manière fixe* d'être gouverné par la *seule* raison (surtout pour un peuple de 25 millions d'âmes qu'il faudrait commencer par avoir réunies par la seule raison dans un seul corps politique) fût un plein jour sans soleil ; cette erreur n'appartiendrait pas exclusivement aux législateurs français ; c'est l'erreur du siècle. Aujourd'hui dans tous les pays policés on entend presque également invoquer la seule raison, comme on invoquait autrefois la grâce d'en haut ; cette grâce *suffisante*, dont

il a été dit *qu'elle ne suffisait pas*. C'est un malentendu de la raison avec elle-même, que la rapidité de nos progrès dans les sciences exactes a très naturellement amené, et que d'autres progrès n'auront pas de peine à corriger. Il est impossible que l'expérience ne nous désabuse pas bientôt sur la suffisance de la seule raison, sur tous ces projets de construire le fond avec la forme, les désirs avec la volonté, l'être raisonnable avec sa conception abstraite, la vertu avec son précepte, toutes les causes avec les effets de ses causes.

Au reste, Monsieur, si nous autres tout environnés encore des scandales du paganisme politique que nous abhorrons depuis longtemps, si, dis-je, nous ressentions quelque humeur contre vous, de ce que trop pressés de faire votre salut, vous avez oublié la charité au point de vous métamorphoser et de commencer le règne de mille ans, avant que nous ayons eu seulement le temps de nous faire baptiser, pourriez-vous nous trouver inexcusables ? Jamais il n'y a eu un moment d'espérance plus beau pour nous que celui de la convocation de vos États généraux ; et quand à leur ouverture nous entendîmes ces paroles adressées à la nation : « Quelle jouissance vos âmes doivent éprouver en la présence d'un roi juste, vertueux ! Nos aïeux ont regretté sans doute de n'avoir pu contempler Henri IV au milieu de la nation assemblée. Les sujets de Louis XII avaient été plus heureux, et ce fut dans cette réunion solennelle qu'il reçut le titre de *père du peuple*. C'est le plus cher, c'est le premier des titres pour les bons rois, *s'il n'en restait un à décerner au fondateur de la liberté publique*. » A ces derniers mots nos cœurs se précipitaient tous vers le trône de Louis XVI, devenu celui de l'humanité triomphante, devenu le siège de la *majesté réelle* qui, ayant une fois apparu sur la terre, devait en faire disparaître toutes les fausses images.

Oui, et je ne rougis pas de l'avouer, l'effet de ces dernières paroles sur moi fut tel que j'en fondis en larmes. Je courus chercher mes amis, mes connaissances, pour me soulager en leur communiquant mon émotion ; mais jamais je ne pus prononcer devant eux ces paroles qui m'avaient pénétré ; je tremblais, je pâlisais, les larmes étouffées me coupaient la voix.

Eh, quel souverain aurait osé différer longtemps de suivre l'exemple de Louis XVI comblé de gloire, devenu non le martyr, mais le héros de la liberté, le modérateur des empires, les délices de l'univers ! Ayant affermi, en constatant ses devoirs envers le peuple, ce qu'il y avait de véritablement divin dans ses droits, conservant sa dignité, l'agrandissant, devenant plus puissant, même plus absolu : ce grand roi ôtait par le fait à la tyrannie tous ses prétextes. Alors le goût abject du pouvoir arbitraire, livré à l'exécration publique, à la haine, au mépris, bientôt au ridicule, fuyait dans ces mêmes ténèbres où la vérité venait de laisser ses fers, s'élançant en tournant vers le ciel et versant des torrents de lumière sur les peuples.

Est-il besoin, Monsieur, qu'après ceci je prononce encore plus distinctement mes regrets devant vous, que je les développe, que je les justifie ? Mais en même temps que vous nous désespérez sous le rapport de notre intérêt politique, vous nous ravissez en revanche en autant que nous sommes philosophes ; car le phénomène que vous venez de faire paraître sur l'horizon de la pensée est unique, et ses développements vont être tels que jamais rien de plus remarquable et de plus instructif n'aura été offert à l'observation des hommes. Sous ce dernier rapport je défie qui que ce soit de s'intéresser plus vivement que moi à

vos succès. Il est vrai que j'ai de la peine à me représenter les fruits de ces succès exactement conformes aux conceptions de vos législateurs ; mais aussi je ne crois pas, à l'imitation de la très grande pluralité des gens éclairés d'aujourd'hui, que l'inhabilité de mon imagination soit l'inhabilité de la nature même ; je ne crois pas avec eux que la forme très accidentelle de cette imagination mobile soit l'archétype des lois invariables de l'univers et la base constante de toute raison. Quand le fondateur du christianisme dit à ses disciples : je vous fais apôtres, allez soumettre les nations à ma doctrine ; tout philosophe qui l'aurait écouté, sachant quels étaient ces disciples, se serait moqué du projet, et toutefois le philosophe aurait eu tort. Luther certainement se serait moqué de lui-même, si, lorsqu'il afficha ses thèses à Wittemberg, une idée qu'il allait changer la face de l'Europe lui était venue passer par la tête. Je n'en dirai pas autant de Pierre L'Hermite, car celui-ci pensa bien faire ce qu'il a fait, et ce n'est pas de sa faute que depuis cela se soit défait.

En citant le divin réformateur de l'ancienne loi, je me suis rappelé ce mot admirable du vieux habit auquel on ne doit pas mettre une pièce de drap neuf, parce que la pièce qu'on y ajouterait emporterait une partie de l'habit et qu'il n'en serait que plus déchiré. Vos législateurs semblent s'être bien pénétrés de cette maxime ; ils font tout à neuf et mettent le plus grand soin à ne laisser subsister aucune trace entre le passé et l'avenir. Ils rappellent encore l'exploit de cette verge miraculeuse de Moïse qui se jeta sur les verges des Mages du roi d'Égypte et les dévora toutes sans en laisser échapper aucune. On sait comment dans la main de Moïse, ce conducteur ne resta jamais en défaut, et fit arriver heureusement les Hébreux dans la terre promise, aujourd'hui la terre sainte. La verge miraculeuse de votre assemblée constituante est la seule raison ; et si l'assemblée possède la seule véritable et parvient à la faire gouverner, vous aurez la terre promise, qui deviendra aussi la terre sainte. Mais c'est sur ces deux points : la seule et la seule véritable que je crains qu'il n'y ait quelque méprise. Je vais m'expliquer.

Vos législateurs, en mettant la main au grand œuvre d'une constitution qui serait une manière fixe d'être gouverné par la seule raison, et par conséquent de gouverner par la seule raison, l'un supposant l'autre, ont dû et ont voulu arrêter des principes de raison pure par la raison pure. En conséquence de cela ils ont délibéré et arrêté :

« Que les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. » Ils n'ont pas défini, ils n'ont pas même expliqué ce que c'est qu'un droit ; ce que c'est qu'un droit qu'on a ; ni, par conséquent, comment il arrive à l'homme d'avoir des droits, de les avoir en naissant. Cette qualité particulière ou cette prérogative des droits qu'on a est uniquement établie par son attribution pure et simple à un être nommé ; et cet être nommé n'est qualifié et désigné que par cette attribution.

Mais il est dit que « ces droits sont naturels et imprescriptibles » ; qu'ils s'appellent Liberté, Propriété, Sûreté et Résistance à l'oppression. De la Liberté il est dit « qu'elle consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ». Les droits de propriété, de sûreté et de résistance à l'oppression ne sont ni définis, ni déterminés d'une manière explicative ; mais on voit que l'oppression consiste à empêcher les autres de pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. On voit encore, et surtout par l'ensemble des projets faits pour la déclaration

des droits, et par les discussions qui ont eu lieu à ce sujet, que l'assemblée constituante non constituée a très bien entrevu, que les droits de nature, éternels, imprescriptibles qu'elle établissait reposaient tous sur le *fait* d'une existence donnée, dont l'homme est en *possession*. Elle a donc résolu, pour qu'il y eût un premier principe *de droit*, indépendant, absolu, que, *dans le principe*, la *possession* fût la raison de la possession ; *que le fait fit le droit*.

Comme il m'a paru, qu'en procédant de cette manière, on allait directement à l'établissement de la loi du plus fort, et sachant que l'assemblée nationale voulait néanmoins à toute force, que cette loi fût abolie, déracinée, anéantie : je n'ai pas eu de repos que je ne fusse parvenu, au moyen d'une analyse suivie, à bien comprendre l'opinion du corps législatif et à pouvoir rendre un compte exact de la mienne.

Permettez-moi, Monsieur, de présenter mes résultats à votre examen. J'abrègerai tant que je pourrai. Les voici.

Nous appelons la puissance physique force, la puissance morale *droit*.

L'homme ne parvient pas à l'existence par un exercice ou une application de sa puissance physique, puisque cet exercice ou cette application suppose déjà l'existence donnée. A plus forte raison il n'y saurait parvenir par sa puissance morale qui, sous ce rapport, n'offre qu'un terme absolument vide de sens.

Mais l'existence de l'homme une fois donnée, elle se conserve, ou *l'homme existant se maintient*, en déployant cette puissance intime que nous appelons *instinct*.

L'instinct, en dernière analyse, est désir.

Le désir se compose du sentiment pénible d'un besoin, joint au sentiment agréable (pour la plupart du temps infiniment obscur) de ce qui peut le satisfaire. Il est le principe unique de toute activité, de toute perfectibilité dans l'homme.

L'activité et la perfectibilité de l'homme seront donc nécessairement toujours en raison composée de l'être et du non-être, du bien et du mal, dont son ambigu personnel fera l'entredoux et comme le point de réunion.

Si l'homme n'avait qu'un seul désir *indivisible*, son activité idéale serait nulle ; il vivrait sans réflexion, ne ferait aucun retour sur lui-même ; il aurait tout au plus quelque idée de ce que les choses sont par rapport à lui ; bonnes ou mauvaises ; mais il n'aurait aucune idée de ce qu'il est lui-même par rapport aux choses ; il serait complètement privé du sens moral.

L'homme ayant plusieurs désirs, si ces désirs ne se trouvaient jamais en opposition ou en collision entre eux, mais se succédaient de manière qu'il pût les satisfaire tous également : il ne ferait encore que suivre le courant de son existence, et n'aurait aucune idée du bien et du mal *comme en étant l'auteur*.

Mais les nombreux désirs de l'homme étant souvent opposés les uns aux autres, et se faisant réciproquement résistance, aucun de ces désirs ne pouvant conserver par conséquent son mouvement direct, ils sont nécessairement par des mouvements de réflexion ramenés tous vers leur principe commun, *le désir absolu de l'individu*, dont ils n'étaient que des émanations partielles.

Le désir absolu de l'individu (ce désir considéré dans son principe) est l'essence même de l'individu ; c'est la puissance par laquelle il est ce qu'il est. Nous n'apercevons cette puissance que dans les résultats de ses rapports avec d'autres puissances. Car l'existence de tout être fini supposant coexistence, nul

individu ne peut avoir le sentiment de son être, sans avoir en même temps le sentiment plus ou moins distinct de ses rapports, c'est-à-dire des êtres différents de lui, sur lesquels il est de toute part appuyé, et qui sont les conditions nécessaires, les médiateurs, les entremetteurs de son existence. Ainsi le sentiment qu'il a de son être doit se trouver en quelque sorte englouti par le sentiment de ses relations ; et nécessité de se définir par ce qui n'est pas lui, il doit encore disparaître d'autant plus à ses propres yeux, qu'il est susceptible d'avoir des sensations plus claires et plus distinctes.

Mais sensation suppose un être sensible. Dès que celui-ci disparaîtrait, la sensation disparaîtrait avec lui. Il est donc tout aussi impossible qu'il y ait perception de rapports sans perception ou sentiment de soi, qu'il est impossible qu'il y ait sentiment de soi, sans perception de rapports. Le fond est pour le moins aussi nécessaire à la forme que la forme l'est au fond ; et quoique la forme de tout individu (cette forme considérée dans sa plus grande extension) embrasse l'ensemble des êtres, cet ensemble, tout infini qu'il est, doit néanmoins s'accommoder au fini de l'individu en tant qu'il lui est formel, en tant qu'ils font situation ensemble ; sans quoi il n'y aurait pas de rapports entre eux, la partie n'appartiendrait pas au tout, l'individu n'existerait pas.

Ainsi l'individu, aussi longtemps qu'il existe, se compose avec tous les autres êtres, comme ceux-ci se composent avec lui. S'il n'était quelque chose par lui-même, il ne serait ni ne deviendrait jamais quelque chose dans aucun sens, sous aucun rapport ; s'il n'avait pas une activité primitive à lui, il ne pourrait intervenir d'aucune manière dans une action quelconque. Chaque individu a donc une essence et une existence à lui bien déterminée et réelle, quoique infiniment relative ; et cette essence de l'individu, jointe à sa dépendance, est ce que nous appelons dans les différents êtres *leur nature particulière*.

La conservation et l'amélioration de cette nature particulière sont l'*objet* du désir absolu de l'individu.

On peut comparer les désirs particuliers, ou, pour parler plus exactement, les affections explicites de l'individu, au tronc et aux branches d'un arbre, dont la racine est cachée en terre : aussi l'arbre est-il un être organisé, un individu, une nature vivante.

Toutes ces affections particulières n'étant que le désir absolu même de l'individu, déterminé ou modifié d'une certaine manière, il est impossible qu'aucune d'elles, considérée en elle-même, ne soit conforme à la nature de l'individu, et par conséquent naturellement légitime. De là cette définition du droit naturel, qui le fait consister *en ce que la nature enseigne à tous les animaux*.

Cette définition que les philosophes modernes ont rejetée, avec mépris, est la seule qui présente une idée du droit vraiment universelle et tout à fait exacte.

Si mon chien, pendant que je continue d'écrire, allait s'emparer du levraut qu'on vient de me servir pour mon souper, il suivrait son appétit auquel nul autre appétit s'opposerait, et son action serait, on ne peut pas plus légitime. Mais si après avoir usé de son droit de se nourrir comme il peut, il a été rudement fouetté, il aimera mieux à l'avenir, quand il sera tenté à la vue d'un rôti, se conserver dans cet état pénible, que de passer à un état très douloureux.

A présent, donnons de la réflexion à ce chien, et supposons qu'en recevant les coups de fouet, il se rappelle, qu'un jour, ayant attrapé un os superbe, un autre chien le lui enleva par surprise ; que furieux il se jeta sur le ravisseur et

le mordit jusqu'à ce qu'il eut lâché prise ; puis, qu'ayant revu ce chien un autre jour, la colère le reprit et qu'il se vengea de lui une seconde fois. Les coups reçus et ces réflexions faites, l'animal en train de méditer n'aura pas de peine à se mettre tour à tour à la place du maître dont il a surpris le rôti, et de cet autre chien qui lui enleva son os ; il comprendra la colère de son maître, et devra trouver très naturel d'avoir été battu. Alors, se retrouvant le lendemain vis-à-vis du rôti de son maître, il est possible, s'il a très peu d'appétit, qu'il s'abstienne du rôti par un pur sentiment de justice ; car se souvenant de sa colère contre le chien qui lui enleva son os, il ne pourra l'imiter sans avoir surmonté un sentiment de colère contre lui-même, que la sympathie, *résultat de l'identité des cas abstraits*, doit nécessairement lui faire éprouver : mais si l'appétit devient plus vif, adieu la sympathie abstraite ; le rôti sera mangé, si la crainte des coups ne vient à son secours. Cette crainte même succombera à un appétit plus fort ; l'animal s'élancera sur le rôti, et, s'il est bien affamé, se laissera plutôt assommer que de lâcher sa proie.

Qu'on me dise si le droit de nature et le pouvoir de la raison ne sont représentés au vrai et bien développés dans cet exemple. La raison isolée qu'on définit la faculté des idées distinctes, c'est-à-dire abstraites ; la faculté de comparer ces idées, d'arriver progressivement à des notions générales, d'en redescendre ensuite par des idées moyennes aux idées particulières, pour reconnaître celles-ci et les mettre à leur place : enfin la raison considérée comme la faculté de l'analyse et de la synthèse, de la synthèse et de l'analyse, en un mot du *sylogisme*, cette raison ne saura jamais faire autre chose que raisonner, c'est-à-dire juger ; jamais elle ne pourra par elle-même imprimer un mouvement quelconque. Son action ressemble à celle du papier monnaie ou de change qui n'a qu'une valeur absolument représentative, et dont les espèces sonnantes sont l'idée moyenne.

Cependant nous avons accordé à notre chien doué de réflexion la capacité de se déterminer par un sentiment de pure justice ? Oui, mais sentiment n'est pas raison, d'après la définition généralement reçue, du moins en France. Le sentiment de pure justice de notre chien avait la colère pour base, et encore ce sentiment ne conservait-il son action qu'aussi longtemps, que le chien dans un état d'abstraction et ne se voyant qu'en idée pouvait s'identifier avec son maître. Mais une affection plus vive ne l'eut pas plus tôt tiré de ce rêve idéal, que rendu uniquement au besoin qui le presse, sa justice disparut.

C'est un véritable escamotage que ces substitutions continues avec lesquelles nous parvenons à établir nos théories de droit naturel, et à attribuer à la raison une puissance législative et exécutive qu'elle ne saurait avoir. Au moyen du terme abstrait Homme, nous identifions deux conceptions un peu moins abstraites, *Lui et Moi*. Ces deux conceptions ayant été identifiées, nous pouvons dès lors les substituer indifféremment l'une à l'autre ; elles ne font, sous la dénomination d'homme, qu'une seule et même conception. Or, des qualités contradictoires ne pouvant coexister dans un même être ou dans sa conception bien déterminée, il est impossible que j'affirme de l'homme, ce que je nie de l'homme ; impossible que j'accorde à l'homme moi, ce que je refuse à l'homme lui ; et voilà le principe du droit naturel rigoureusement établi.

Mettons à présent à la place de lui homme lui animal, et l'égalité de devoirs et de droits entre lui et moi disparaîtra aussitôt. Et ce qu'il y a de très

remarquable, c'est que, malgré que nous puissions nous identifier encore avec les animaux sous le titre d'êtres vivants et sensibles, et que même cette *individuation* nous soit très familière, nous n'en tenons cependant aucun compte et laissons les droits éternels, universels et sacrés des êtres sensibles dans l'oubli et dans le mépris. Les Noirs ont des amis ; pourquoi les baleines, les morues, les harengs, n'en ont-ils pas ? Que nous tuions les loups, les bêtes fauves, que nous fassions la guerre aux insectes, à la bonne heure ; puisqu'il n'y a pas moyen de s'arranger avec eux et qu'ils nous nuisent ; mais en quoi les poissons de mer, des lacs, des rivières nous sont-ils nuisibles ? Les mangerions-nous uniquement pour nous en garantir et parce qu'ils nous empêchent de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ? parce qu'ils sont *opresseurs et ravisseurs* ? Je demande, en quoi leur droit à l'existence est moins valide que le nôtre ; pourquoi leur vie nous paraît moins sacrée, leur meurtre une chose innocente ? Ne serait-ce que parce que leur organisation plus ou moins inférieure à la nôtre les prive de ces sensations mieux articulées auxquelles nous devons la qualité supérieure de notre mémoire, de notre imagination, l'institution des signes arbitraires, enfin toutes ces ressources, tous ces expédients d'une intelligence en peine, que nous sommes accoutumés de comprendre sous le mot de raison ? Mais dans ce cas les Noirs qu'on assure nous être très inférieurs en raison ou en intelligence explicite ont bien à tort des amis si chauds en Europe ; alors il faut soutenir, que les droits de l'homme sont dans la proportion de leurs moyens intellectuels ; il faut soutenir, que la supériorité d'un blanc, même sur un autre blanc, pût être telle, qu'il oserait en conscience le faire engraisser et servir sur sa table. Aristote, en soutenant la domination et l'esclavage naturel, n'a pas poussé ses raisonnements aussi loin, et cependant nous avons osé le trouver inexcusable !

Pourquoi ne pas dire ce qui est ? — Oui, nous dévorerais nos enfants comme la truie dévore ses petits, si l'amour que nous avons pour eux, si nos autres affections pouvaient laisser approcher de nous un aussi abominable appétit. Donnez de la réflexion, des idées distinctes, tout ce qu'il faut pour le raisonnement, à la truie, mais sans changer ses affections, sa nature ; elle n'en dévorera pas moins ses petits. Ce qu'elle n'avait fait que brutalement, elle le fera maintenant avec réflexion, et cet animal vorace en paraîtra d'autant plus dégoûtant, d'autant plus horrible à nos yeux.

Mais n'est-ce pas dégrader la raison que d'avancer une pareille doctrine ? Je ne le crois pas. Séparer de la raison tout ce qui n'est pas elle, n'est pas la dégrader, c'est la *révéler*, c'est la montrer dans son plus grand éclat. Demandez à vous-même, si, en élevant votre esprit jusqu'à l'idée d'une intelligence pure, jusqu'à l'idée du *principe de toute raison*, vous osez lui attribuer des abstractions, des raisonnements, des calculs, des notions, l'usage des signes arbitraires et du syllogisme ; enfin si vous osez lui attribuer aucun de ces moyens de conception, d'imagination, de mémoire, d'identité recueillie, dont vous vous glorifiez comme d'autant d'attributs divins, et qui, si nous les approfondissons, nous feraient évidemment connaître, qu'à peine sortis du *néant*, nous sommes encore tout environnés de ses ténèbres.