

Paweł Matyaszewski  
John Paul II Catholic University of Lublin,  
Poland

### **Edmund Burke et les Lumières**

Depuis déjà bien longtemps, du moins depuis la parution de la fameuse étude de Jacques Godechot<sup>1</sup>, la pensée contre-révolutionnaire ne se présente plus comme un bloc homogène à forme monolithique. Tout comme la Révolution qu'il combat, le mouvement d'opposition contre-révolutionnaire englobe un amalgame de prises de position politiques et de partis pris de ses adhérents. Gamme d'opinions différentes, même extrêmes, allant parfois de l'éloge de l'Ancien Régime à un libéralisme quasi révolutionnaire, la Contre-Révolution revêt une multitude d'attitudes et de penseurs politiques les plus divers<sup>2</sup>.

Néanmoins, tout en se rendant compte du caractère hétérogène de la pensée contre-révolutionnaire, il faut la concevoir unanimement

---

<sup>1</sup> Jacques Godechot, *La contre-révolution, doctrine et action, 1789-1804*, Paris, P.U.F., 1961 et 1984.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet surtout: Jacques Godechot, *op.cit.*; Jerzy Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789-1815*, Warszawa, PWN, 1965; François Lebrun & Roger Dupuy, éd., *Les résistances à la Révolution*, Paris, Imago 1987; Gérard Gengembre, *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante*, Paris, Imago, 1989; *La contre-révolution, origines, histoire, postérité*, sous la direction de Jean Tulard, Paris, Perrin, 1990.

comme un mouvement de résistance idéologique à la Révolution de 1789, indépendamment du degré d'intensité et de la variété de concepts possibles qu'elle reflète. Par opposition de sens, la Contre-Révolution veut signifier tout simplement le négatif de la Révolution, voire son inversion, c'est-à-dire un renversement pur et simple de ses idées. Cet objectif se laisse saisir le mieux dans les célèbres paroles de Joseph de Maistre, pour qui, par un jeu de mots habile, la Contre-Révolution n'est pas *une révolution contraire, mais le contraire de la Révolution*<sup>3</sup>.

Dans sa réfutation de la Révolution, la pensée contre-révolutionnaire ne veut pourtant pas se limiter à une simple négation de l'événement. Entreprise intellectuelle de repenser l'héritage des Lumières dont se réclame la Révolution, la réaction contre-révolutionnaire cherche à s'exprimer au nom d'un système de pensée raisonné et cohérent. Ce dernier, même s'il est conçu comme une écriture de la polémique *par excellence* et soumis ainsi à l'impératif d'urgence, tente de s'exprimer à partir d'un fondement théorique solide et probant. A l'intention des tout premiers penseurs de la Contre-Révolution au sens propre du terme, le procès de la Révolution ne résulte donc pas des circonstances du moment, mais s'organise visiblement autour de principes politiques solides, inscrits dans un tout doctrinal harmonieux qui se veut irréfutable.

Sans aucun doute, Edmund Burke est non seulement de ces penseurs mais, mieux encore, on peut facilement le qualifier de véritable précurseur de la théorie contre-révolutionnaire<sup>4</sup>. Ses *Reflexions on the revolution in France*, publiées à Londres le 1<sup>er</sup>

---

<sup>3</sup> Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, In: *Oeuvres complètes*, édition ne varietur, Lyon-Paris, 1884-1887, vol. I, p. 164.

<sup>4</sup> Parmi beaucoup de travaux critiques consacrés à Edmund Burke, il faut mentionner surtout l'excellente étude de Michel Ganzin, *La pensée politique d'Edmund Burke*, Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1972 (thèse de doctorat). Voir aussi: John Maccun, *The political philosophy of Edmund Burke*, London, Arnold, 1913; A. Cobban, *Edmund Burke and the revolt against the XVIIIth century*, London, Allen, 1929; Stanley Ayling, *Edmund Burke: His Life and Opinions*, London, Murray, 1988.

novembre 1790, constituent un des tout premiers textes politiques où la réfutation de la Révolution soit si clairement appuyée sur des assises doctrinales rigoureuses. Certes, vu les circonstances temporelles dans lesquelles l'ouvrage de Burke est rédigé, l'auteur n'arrive pas à jouir pleinement d'une liberté technique suffisante afin de faire l'emporter l'exposé doctrinal sur la controverse de l'immédiat et, encore moins, à s'échapper tout à fait à l'urgence de la polémique. Jacques Godechot va même jusqu'à reprocher au texte burkéen quelques défauts de rédaction; selon lui, "l'ouvrage est mal composé, Burke n'a pas l'esprit rationnel"<sup>5</sup>. Il ne faut pas oublier, en effet, que ses *Réflexions* sont envisagées avant tout comme un pamphlet retentissant dirigé contre l'enthousiasme de la *London Revolution Society* pour les événements révolutionnaires en France que l'on veut rapprocher de la *Glorious Revolution* de 1688<sup>6</sup>. Or, ce qui constitue incontestablement l'originalité conceptuelle de l'ouvrage de circonstance de Burke, c'est que l'auteur irlandais parvient à transformer son texte polémique en exposé doctrinal probant. Même si le ton de pamphlet contribue parfois à certains défauts structurels qui rendent la composition du texte visiblement désordonnée, il est évident que Burke arrive à donner, en précurseur, un exposé doctrinal cohérent et clair, *le bréviaire de la contre-révolution occidentale*, comme le veut Jacques Godechot<sup>7</sup>.

Ce qui renforce à coup sûr le caractère doctrinal de l'ouvrage de Burke, c'est le fait qu'il condamne la Révolution en bloc dès le début, sans avoir la possibilité de faire passer ses craintes et ses doutes par l'examen expérimental des événements postérieurs. Le procès de la Révolution se fait chez lui à la lumière d'une réflexion politique préalable, elle-même appuyée sur une base théorique profondément

---

<sup>5</sup> Jacques Godechot, op.cit., p. 63.

<sup>6</sup> Ce qui provoque aussi la révolte de Burke, c'est le message de félicitations solennel que la *London Revolution Society* adresse à l'Assemblée Nationale, le 4 novembre 1789. Sur l'histoire des *Réflexions*, voir surtout: Francis Paul Lock, *Burke's Reflections on the Revolution in France*, New York, George Allen and Unwim, 1985; Yves Chiron, *Edmund Burke et la Révolution française*, Paris, Téqui, 1987.

<sup>7</sup> Jacques Godechot, op.cit., p.69.

méditée. On pourrait dire que Burke se lance dans la guerre contre la Révolution en France avec un système de pensée arrêté, conçu dans ses grandes lignes bien avant 1789 comme un ensemble d'idées cohérent. Dans ce sens, les événements révolutionnaires dont il est le commentateur sont plutôt le catalysateur de sa doctrine politique, au point qu'ils l'incitent à la formuler en public de manière rigoureuse et définitive.

Une telle prise de conscience permet pleinement de comprendre l'attitude philosophique burkéenne vis-à-vis des Lumières dont la Révolution prétend, à tort ou à raison, être l'héritière. Négation pure et simple des idées révolutionnaires propagées en France à partir de 1789, la doctrine politique burkéenne veut et/ou doit prendre pour point de départ une attaque violente contre les *origines intellectuelles*<sup>8</sup> auxquelles la Révolution croit s'identifier. Burke est l'un des premiers penseurs conservateurs qui cherche à remettre en cause l'esprit de la Révolution en sapant tout d'abord tout le fondement de ses références philosophiques. Il va de soi que le moyen le plus efficace de nier la légitimité des événements révolutionnaires est pour Burke de passer au crible la philosophie qui anime leur évolution. Si donc la réfutation des Lumières doit, à ses yeux, se placer avant celle de l'événement révolutionnaire lui-même, c'est pour mieux montrer jusqu'à quel point ce dernier s'avère le résultat logique, donc prévisible, de l'époque éclairée<sup>9</sup>.

Burke ne doute absolument pas qu'il existe entre la Révolution et les Lumières une filiation d'idées funeste et fatale. Les auteurs de la

---

<sup>8</sup> Le terme évoque, de propos délibéré, le titre du fameux ouvrage de Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787*, Paris, Armand Colin, 1933.

<sup>9</sup> Si, d'un côté, il est évident que Burke est l'un des premiers penseurs conservateurs à avoir insisté sur la filiation d'idées évidente entre la Révolution et l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle, il serait fort intéressant, de l'autre, d'étudier la question de savoir dans quelle mesure l'auteur irlandais prolonge, ou renouvelle, la tradition du mouvement anti-éclairé qui apparaît en France à l'époque de l'Encyclopédie. Voir sur cette question: Jacques Domenech, *Anti-Lumières*, In: *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de Michel Delon, Paris, P.U.F., 1997, pp. 84-89.

Révolution forment le projet blâmable de bouleverser l'ancien monde "à l'aide de leur Voltaire, de leur Helvétius, et du reste de cette secte infâme"<sup>10</sup>. Il faut rappeler ici que, dans ses premières (contre)-réactions, la pensée contre-révolutionnaire reste plutôt prudente dans ses accusations adressées à l'égard du Siècle des Lumières. Paradoxalement, la toute première critique de la Révolution ne s'érige pas encore en procès de l'époque éclairée, mais, tout au contraire, elle veut montrer plutôt que les événements qui se déroulent en France vont à l'encontre de l'héritage des Lumières. Autrement dit, on accuse la Révolution de mal interpréter la pensée sociale et politique que contiennent les systèmes de pensée élaborés par les Philosophes, plutôt que de la voir découler fidèlement de leurs ouvrages<sup>11</sup>.

Si donc la Contre-Révolution a besoin d'un certain temps afin de remettre en question l'œuvre des Lumières, sans doute sous le poids des événements et parce que la Révolution s'en réclame de plus en

---

<sup>10</sup> Edmund Burke, Lettre à un membre de l'Assemblée nationale de France (janvier 1791), p. 358. La présente étude renvoie à l'édition suivante des textes politiques d'Edmund Burke: *Réflexions sur la révolution de France*, traduction de Pierre Andler, suivie d'un choix de textes de Burke sur la Révolution, ouvrage préfacé et présenté par Philippe Raynaud, Paris, Hachette, 1989. Notre étude renvoie ainsi, de propos délibéré, à d'autres textes politiques de Burke que ses *Réflexions*, afin de montrer le caractère homogène de ses remarques sur la Révolution de 1789.

<sup>11</sup> Ce phénomène se laisse voir le mieux sur l'exemple des idées politiques de Jean-Jacques Rousseau. Paradoxalement, le fait que la Révolution se réclame, et cela dès 1789, de l'auteur du *Contrat social*, provoque chez les premiers contre-révolutionnaires le désir de prouver l'infidélité des Idéologues aux principes politiques du Citoyen de Genève. Il s'agit plus de montrer que les révolutionnaires interprètent mal la pensée politique de Rousseau, au point d'en changer complètement le sens, que de vouloir mettre en question l'œuvre du penseur en qui ils prétendent se reconnaître. Ce n'est que vers 1791-1792, surtout à la veille de la chute de la monarchie, que l'on commence à battre en brèche les principes politiques de Rousseau, au point de vouloir voir en lui le symbole des idées sociales erronées et dangereuses, coupable de tout le mal en politique. Sur le sort de la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau pendant la Révolution, voir surtout: Roger Barny, *Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution Française (1787-1791)*, thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris X-Nanterre, 1977, in 7 vol.; Nathalie-Barbara Robisco, *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution Française. Une esthétique de la politique 1792-1799*, Paris, Champion, 1998.

plus, Burke, tout au contraire, s'attaque presque dès le départ à l'héritage philosophique du Siècle<sup>12</sup>. Comme le mal de la Révolution vient directement, selon lui, de l'intoxication idéologique que propose la philosophie des Lumières, il est amené assez vite à poser, en propagandiste, une question révoltante pour les lecteurs éclairés de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle: "Ne ferait-il pas bien d'oublier une fois pour toutes l'immense *Encyclopédie* et la bibliothèque des *Economistes*?"<sup>13</sup>. Burke établit, sans hésiter, un rapport néfaste de cause à effet entre, d'un côté, l'œuvre des Philosophes du Siècle qui "n'ont pensé qu'à flatter et à exciter les passions"<sup>14</sup> et, de l'autre, le caractère destructeur de par sa définition de la Révolution, cette "tentative extravagante pour méthodiser l'anarchie, perpétuer et fixer le désordre"<sup>15</sup>. Dans ce sens, non seulement Burke ne s'oppose pas à voir dans la Révolution se réaliser les idées des Lumières, mais, tout au contraire, trouve justifié et motivé l'enthousiasme des révolutionnaires vis-à-vis de l'époque en laquelle ils prétendent se reconnaître. Cette dernière devient pour lui, à la lettre, le symbole du mal, un mal d'autant plus dangereux que contagieux, car elle est "un moyen de produire des maux futurs et(...) des maux plus grands encore"<sup>16</sup>.

Comme la Révolution apparaît en tant que transmission pure et simple de l'héritage néfaste des Lumières, la critique de ces dernières doit donc s'analyser avant tout en un procès plus global, celui des valeurs philosophiques de l'esprit du Siècle. En effet, Burke commence sa réfutation catégorique de la philosophie des Lumières par une attaque retentissante contre ce qui paraît être le dogme de

---

<sup>12</sup> Burke devient l'ennemi le plus fervent de la Révolution surtout après les journées d'octobre en 1789, qu'il qualifie de "délire d'une ivresse produite par cette eau-de-vie brûlante tirée de l'alambic de l'enfer qui bouillonne". *Réflexions*, p. 115. Voir à ce sujet: Yves Chiron, op.cit., pp. 80-81.

<sup>13</sup> Lettre au vicomte de Rivarol sur les affaires de France et des Pays-Bas (juin 1791), p. 379.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>15</sup> Appel des whigs modernes aux whigs anciens (juillet 1791), p.392.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 392.

l'époque de la prédominance de la raison, c'est-à-dire en s'en prenant à l'axiome du rationalisme: "La maladie régnante en ce siècle, c'est une certaine intempérance de raisonnement; et cette maladie est en elle-même l'origine de toutes les autres qui le tourmentent"<sup>17</sup>. Opposé à l'autonomie absolue de la raison individualiste, non seulement il refuse le dogmatisme de la réflexion rationaliste, mais trouve ses résultats arbitraires et douteux. Par le rejet de l'omnipotence prétendue du *cogito* qui cesse d'être le critère définitif et fiable de la connaissance, il met en doute la possibilité illimitée d'arriver à la vérité à l'aide de la seule méthode rationaliste. D'après l'épistémologie burkéenne, comme nos connaissances "ne sauraient se faire par les simples opérations de la logique"<sup>18</sup>, la raison perd de sa suprématie et de son pouvoir infini.

Ainsi comprend-on que, si la méfiance de Burke vis-à-vis de la raison peut le rapprocher ainsi paradoxalement de l'attitude des Lumières face au cartésianisme, il faut souligner que l'auteur des *Réflexions* prend, en fin de compte, le contre-pied de ce que formulent les Philosophes du Siècle. Si pour Burke le rationalisme possède une importance restreinte car insuffisante, c'est pour mieux démontrer son impuissance devant un tel domaine qu'est la politique:

Il n'est point de proposition générale qui puisse raisonnablement s'affirmer quand il s'agit d'un sujet moral ou politique. Des abstractions purement métaphysiques ne sont pas du ressort de ces matières<sup>19</sup>.

On voit donc que, contrairement à l'opinion qu'ont à l'égard de la raison individualiste les penseurs de l'époque, Burke insiste sur le caractère purement inapplicable du rationalisme dans toute réflexion d'ordre politique. Paradoxalement, la plus grande erreur de la philosophie rationaliste est, selon lui, de vouloir comprendre non seulement ce qui est, mais de prétendre saisir ce qui devrait être, d'où sa démarche dangereuse de se détacher du réel afin de se mettre sur une voie théorique. On dirait que Burke reproche aux Lumières

---

<sup>17</sup> Lettre à un membre de l'Assemblée nationale de France, p. 370.

<sup>18</sup> Appel des whigs modernes aux whigs anciens, p. 399.

<sup>19</sup> Ibid., p. 399.

l'inconséquence de leur propre méthode philosophique de s'être lancées dans ce qu'elles devraient combattre, c'est-à-dire dans une réflexion dépourvue de référence au réel.

Cette insistance sur le caractère purement théorique de la proposition politique des Lumières constitue le nœud de la conception philosophique burkienne et l'un des leitmotifs de la pensée contre-révolutionnaire ou de la doctrine conservatrice en général. Il faut constater que le rôle précurseur d'Edmund Burke dans la formation de la pensée traditionaliste se laisse saisir pleinement dans sa critique du rationalisme moderne. Bien avant Joseph de Maistre ou Louis de Bonald qui, en dépit de leur perspective conservatrice théocratique, lui doivent sans doute beaucoup, Burke souligne, en premier, l'illusion des modernes lorsqu'ils croient pouvoir fonder et organiser le monde social et politique à partir du travail de la raison humaine<sup>20</sup>. L'auteur des *Réflexions* emprunte ici visiblement à Aristote la distinction entre le savoir théorique et celui de la pratique pour insister sur l'importance de ce dernier dans toute réflexion d'ordre politique. La politique, "cette science pratique"<sup>21</sup> par excellence, s'insurge contre "l'attente imaginaire"<sup>22</sup> des philosophes qui construisent leurs systèmes de pensées autour d'idées purement illusives. Burke reproche à ces derniers de se servir, dans leurs réflexions politiques, d'un examen critique erroné, "en ne regardant que la chose elle-même, dénuée de tout rapport à ce qui l'entoure, dans la nudité et l'isolement d'une abstraction métaphysique"<sup>23</sup>. Cette attitude amène à raisonner dans l'irréel en faisant abstraction des réalités et, par là, à construire à partir d'une hypothèse idéalisée, donc fautive. Les Lumières offrent donc une méthode d'approche critique essentiellement abstraite en

---

<sup>20</sup> Même si le libéralisme de la pensée burkienne est absent, au même degré, dans les réflexions sociales et politiques de Joseph de Maistre ou de Louis de Bonald, il faut avouer que, à plusieurs égards, leur critique conservatrice du rationalisme moderne, évoquée au nom d'un traditionalisme anti-éclairé, s'apparente largement à celle de Burke. Voir à ce sujet: Michel Ganzin, op.cit., pp. 357-360.

<sup>21</sup> *Réflexions*, p. 77.

<sup>22</sup> Appel des whigs modernes aux whigs anciens, p. 396.

<sup>23</sup> *Réflexions*, p. 10.



matière politique, car leurs “spéculations métaphysiques”<sup>24</sup> ont un caractère de sophismes dangereux et inutiles. Cet “esprit d’innovation”<sup>25</sup> transforme les philosophes en visionnaires et leur fait formuler des vérités spéculatives, des “dangereuses chimères”<sup>26</sup>, proches d’une utopie politique trompeuse:

Là tout est laissé à la merci des spéculations les moins éprouvées, là les intérêts essentiels de la société sont abandonnés aux bons soins des théories les plus vagues<sup>27</sup>.

La critique du caractère abstrait de la méthode rationaliste en matière politique<sup>28</sup> amène Burke à mettre en valeur la propriété essentiellement expérimentale de l’art de la politique:

Il en va de la science de composer un Etat, de le renouveler, de le réformer, comme de toutes les autres sciences expérimentales: elle ne s’apprend pas a priori. Et l’expérience nécessaire pour nous initier à cette science pratique ne s’acquiert pas en peu de temps (...). Comme la science du gouvernement est par elle-même une science essentiellement pratique (...), elle exige (...) une expérience si vaste que la vie d’un homme ne saurait suffire à l’acquérir, quels que soient sa sagacité et ses dons d’observation”<sup>29</sup>.

La politique constitue donc une science essentiellement pratique qui doit passer par un examen empirique afin de rendre crédibles les principes qu’elle embrasse. Autrement dit, elle doit être l’objet d’une

---

<sup>24</sup> Lettre à un membre de l’Assemblée nationale de France, p. 356.

<sup>25</sup> Réflexions, p. 42.

<sup>26</sup> Lettre à un membre de l’Assemblée nationale de France, p. 363.

<sup>27</sup> Réflexions, pp. 211-212. Pour Burke, et cela beaucoup plus tôt que pour la plupart des penseurs contre-révolutionnaires, c’est avant tout Jean-Jacques Rousseau qui est responsable, voire coupable, de ce détachement de la philosophie du réel: “sa doctrine, dans son ensemble, est tellement inapplicable à la conduite pratique de la vie réelle et des mœurs, que nous ne rêvons jamais d’en tirer une règle ou des lois ou de les fortifier et de les expliquer par une référence à ses opinions”. E. Burke, Lettre à un membre de l’Assemblée nationale de France, p. 357.

<sup>28</sup> “Quoi qu’en disent certains, ce sont les circonstances qui donnent à tout principe de politique sa couleur distinctive et son effet caractéristique. Ce sont les circonstances qui font qu’un système civil et politique est utile ou nuisible au genre humain. Si l’on reste dans l’abstrait, l’on peut dire aussi bien du gouvernement que de la liberté que c’est une bonne chose”. Réflexions, p. 10.

<sup>29</sup> Réflexions, p. 77.

vérification d'ordre expérimental qui reste le seul critère selon lequel les résultats d'une réflexion politique sont valables. Si une telle méthode critique fait penser sans doute à la théorie de la connaissance empirique, prônée par les philosophes des Lumières dans toute l'Europe éclairée, il faut remarquer que, une fois de plus, la ressemblance des thèses de Burke avec celles de la méthode éclairée n'est que purement apparente. De toute évidence, l'auteur des *Réflexions* conduit ses conceptions vers une solution opposée à la tendance du Siècle, afin de leur assigner un sens différent. Il faut rappeler que Bacon estime que nos idées découlent de l'expérience par le processus du raisonnement, par quoi il privilégie la raison en tant qu'instrument de connaissance et d'examen critique. Burke, quant à lui, insiste plutôt, sinon surtout, sur l'idée de politique expérimentale historiciste, conçue comme sagesse humaine vérifiée et prouvée par les leçons de l'Histoire. Opposé, tout comme le sera bientôt un Joseph de Maistre, à l'idée d'une théorie politique issue de la raison abstraite, il se penche visiblement vers la pratique du temps, qui n'est rien d'autre qu'une méthode inductive et expérimentale appuyée sur l'expérience du passé<sup>30</sup>.

On comprend donc clairement que si l'empirisme des Lumières propose une méthode d'examen critique qui, de par sa définition, fait fi de la tradition et de l'autorité, celui de Burke est profondément enraciné dans le contexte du temps historique. Selon lui, les philosophes du Siècle "méprisent l'expérience qui n'est à leurs yeux que la sagesse des ignorants"<sup>31</sup>, par quoi ils osent refuser les leçons de

---

<sup>30</sup> "Il faut toujours rappeler les hommes à l'Histoire qui est le premier maître en politique, ou pour mieux dire le seul". Joseph de Maistre, *Etude sur la Souveraineté*, In: *Oeuvres complètes*, op.cit., vol. I., p. 426. Il faut remarquer que ni Edmund Burke, ni Joseph de Maistre ne nient la raison elle-même. S'ils critiquent, tous les deux, la prétention abusive des Lumières de ne vouloir se servir que de la raison humaine, ils tiennent à montrer l'impuissance de cette dernière lorsqu'elle est dépourvue d'expérience historique. Inefficace, ou même dangereuse lorsqu'elle est abandonnée à elle-même, la raison reste pourtant utile si seulement elle est dotée d'empirisme historiciste. Comme l'a très bien exprimé G. Gengembre, dans la pensée contre-révolutionnaire, "raison et expérience s'identifient". G. Gengembre, op.cit., p. 28.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 73.

l'histoire, ignorer les exemples que leur offrent la sagesse des ancêtres. On voit que Burke prend tout-à-fait le contre-pied de l'attitude de l'époque éclairée vis-à-vis de la tradition. Si cette dernière paraît, aux yeux d'un Pierre Bayle, un obstacle à tout examen critique objectif et solide, elle devient pour Burke le pivot de toute réflexion politique sérieuse. A vrai dire, c'est à partir de son attachement à la tradition et au respect du passé que se construit la philosophie politique burkienne. Comme le remarque à juste titre Alfred Cobban, Burke s'attache à l'histoire surtout par opposition à la métaphysique des spéculations des Lumières<sup>32</sup>. Evocation du réel et du concret, l'histoire apparaît comme un trésor où s'accumulent et se reflètent les expériences et la sagesse du passé, d'où son impossibilité de toucher l'abstrait. Seule la tradition, par son attachement au temps et à l'empirisme historique, fait dégager des lois politiques incontestables à partir de l'observation expérimentale des faits accomplis<sup>33</sup>.

De plus, toujours à l'encontre des Lumières, la tradition constitue dans la pensée de Burke une partie intégrante de la vie de toute société civile, car elle prend la figure d'un legs que les citoyens ont hérité de leurs ancêtres et dont doivent profiter les générations à venir, de sorte qu'elle apparaît comme "un héritage inaliénable qui nous est venu de nos aïeux et que nous devons transmettre à notre postérité"<sup>34</sup>. Burke prône la conception de *prescription* où le principe d'hérédité naturelle des valeurs acquises au long du temps s'avère le fondement de la légitimité de tout acte en politique. C'est à l'usage historique de décider de la crédibilité des valeurs politiques, au point que les principes politiques doivent se juger uniquement par référence à la communauté historique qui possède une tradition et une mémoire accumulées au cours des siècles et des générations. La "vieille et

---

<sup>32</sup> Andrew Cobban, op.cit., p. 259.

<sup>33</sup> En 1789, Edmund Burke anticipe donc la fameuse maxime conservatrice de Joseph de Maistre, qui deviendra l'un des plus célèbres leitmotifs de toute la pensée traditionaliste: "L'Histoire est la politique expérimentale, c'est-à-dire la seule bonne". Joseph de Maistre, *Etude sur la Souveraineté*, dans *Oeuvres complètes*, op.cit., p. 406.

<sup>34</sup> *Réflexions*, p. 42.

invariable maxime de ne jamais nous écarter ni entièrement ni d'un seul coup de la voie de nos ancêtres"<sup>35</sup> devient le symbole de la sagesse humaine et le guide de toute société civile. La pensée burkéenne préfigure ici visiblement le thème de l'homme héritier qui sera repris plus tard avec force chez Barrès ou dans la conception maurassienne. Chez Burke aussi, la valeur politique acquiert un sens bien spécial, celui d'une idée issue d'un long processus historique fondé sur les leçons du temps. La raison politique est donc le fruit des idées établies, léguées de génération en génération par les membres de la société civile. Cet ancrage ancestral fait d'une nation une communauté historique qui s'analyse en transmission de valeurs et de principes hérités de la tradition.

On voit donc que si Burke reprend dans sa doctrine le thème du progrès, il l'envisage dans un sens complètement différent de ce que proposent à cet égard les philosophes des Lumières. Si l'époque éclairée parle du progrès plutôt, sinon surtout, en fonction du futur, Burke envisage la modernité en se référant sans cesse au passé et en faisant appel à l'histoire qui, à son sens, est la seule à conditionner, voire à légitimer le progrès de la civilisation humaine. Dans cette conciliation du passé avec le futur, progresser signifie emprunter continuellement "à la banque générale et au capital constitué des nations et des siècles"<sup>36</sup>. Paradoxalement, le futur dépend tellement du passé qu'il apparaît impossible de se mettre sur la voie du progrès autrement que par respect des valeurs historiques, héritées des ancêtres et qui constituent un dépôt naturel de la raison humaine et nationale. L'idée de modernité exprime donc celle de la continuité, de même que progresser vise avant tout à préserver. On voit donc que l'originalité de la pensée burkéenne est d'avoir renversé complètement le sens du terme de progrès. Contrairement à ce que lancent les Lumières, celui-ci reste envisagé en rapport étroit avec le passé, de sorte que la communauté humaine apparaît avant tout comme une union historique, car "elle devient une association non seulement entre

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 127.

<sup>36</sup> Ibid., p. 110.

les vivants, mais entre les vivants et les morts, et tous ceux qui vont naître”<sup>37</sup>.

C'est du thème de la tradition que découle tout logiquement l'attachement de Burke à l'idée de préjugé, en quoi il se place, avec une conséquence persistante, aux antipodes des Lumières:

Vous voyez, Monsieur, que dans ce siècle de lumières, je ne crains pas d'avouer que chez la plupart d'entre nous les sentiments sont restés à l'état de nature; qu'au lieu de secouer tous les vieux préjugés, nous y tenons au contraire tendrement; (...) que nous les chérissons parce que ce sont des préjugés - et que plus longtemps ces préjugés ont régné, plus ils se sont répandus, plus nous les aimons <sup>38</sup>.

Le préjugé acquiert donc une valeur inestimable, car il est le symbole de l'ancrage mental dans le temps historique. Loin d'être une création spontanée, et encore moins rationnelle, il est plutôt le résultat d'un long processus d'enracinement, voire “une conviction qui renferme une sagesse étendue et profonde”<sup>39</sup>. Par son attachement à l'opinion d'un milieu ou d'une époque, la coutume devient un phénomène par excellence social et historique et, par là, reflète l'idée d'expérience et de tradition. De plus, les préjugés représentent une valeur sacrée, car ils sont inscrits dans l'histoire d'un pays et font partie des mœurs de la nation qui l'habite. Par la force de la sagesse historique qu'ils renferment, ils s'analysent donc en transmission des valeurs fondées sur le temps et consacrées par l'usage pratique. Dans le préjugé se reflète ainsi l'idée d'union entre le passé et le présent, la chaîne des temps où l'héritage des ancêtres est repris en faveur des générations futures: “Beaucoup de nos penseurs, au lieu de mettre au rebut les préjugés communs, emploient toute leur sagacité à découvrir la sagesse qu'ils enferment”<sup>40</sup>.

Si, par là, Burke travaille en faveur de ce que Michel Delon appelle, avec justesse, un processus de réhabilitation des préjugés en

---

<sup>37</sup> Ibid., pp.122-123.

<sup>38</sup> Ibid., p. 116.

<sup>39</sup> Ibid., p. 112.

<sup>40</sup> Ibid., p. 110.

pleine crise des Lumières<sup>41</sup>, on pourrait constater également que pour l'auteur des *Réflexions* le préjugé devient le substitut de la raison abstraite si violemment critiquée. Tout comme on le verra chez un Joseph de Maistre, les préjugés prennent la forme d'une *raison universelle ou nationale* qui, opposée à la raison individuelle, a l'avantage de représenter une sagesse collective, historique, donc la seule vraie. Le préjugé devient ainsi, à la lettre, le symbole des principes antérieurs au raisonnement individuel, l'incarnation de ce que Joseph Michaud qualifiera de "jugements portés avant l'examen"<sup>42</sup>. Par cette sagesse intrinsèque qu'il embrasse, le préjugé s'analyse en raison pratique, constituée des acquis du temps et de la tradition. Ainsi prend-il la forme d'un guide infaillible qui, muni d'une pratique ancestrale, peut servir d'aide et d'expérience dans la réflexion humaine:

En cas d'urgence, le préjugé est toujours prêt à servir; il a déjà déterminé l'esprit à ne s'écarter jamais de la voie de la sagesse et de la vertu, si bien qu'au moment de la décision, l'homme n'est pas abandonné à l'hésitation, travaillé par le doute et la perplexité<sup>43</sup>.

A la défense du préjugé, Burke ajoute aussi son attachement à la religion pour s'opposer ainsi à l'esprit irréligieux des Lumières: "Nous savons et, qui mieux est, nous sentons intimement que la religion est la base de la société civile et la source de tout bien et de toute consolation"<sup>44</sup>. Burke est l'un des premiers penseurs contre-révolutionnaires qui rappelle le thème majeur de la religion considérée comme fondement essentiel de la politique. Après l'anticléricisme des Lumières, il réhabilite la religion et, surtout, Dieu qui, invisible chez les déistes ou, tout simplement, inexistant pour les matérialistes, revient avec lui dans la vie de la communauté sociale. Il faut remarquer que ce retour n'est ni d'ordre pragmatique comme chez Antoine de Rivarol qui vante l'utilité sociale et politique de la religion

---

<sup>41</sup> Michel Delon, Réhabilitation des préjugés et crise des Lumières, dans *Revue Germanique Internationale*, 3/1995, pp. 143-156.

<sup>42</sup> Joseph Michaud, *Lettre à un ami philosophe sur les préjugés*, Paris, 1811, p. 305.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 114.

pour des raisons bien pratiques, ni de caractère mystique comme c'est le cas de Joseph de Maistre ou de Louis de Bonald. Parti de la conviction que "l'homme est par nature un animal religieux"<sup>45</sup>, Burke envisage la religion comme un phénomène purement humain, intérieur, compréhensible uniquement à la lumière de la foi. Non seulement réhabilitée mais pleinement personnalisée, la religion revêt tellement le monde spirituel de l'homme que "l'athéisme est contraire non seulement à notre raison mais à notre instinct"<sup>46</sup>.

De plus, Burke insiste aussi sur le phénomène historique de la religion, conçue avant tout comme faisant partie de l'héritage civilisateur d'une nation ou d'un peuple. Cette prise de conscience l'amène à vénérer, sans entrer dans des discussions théologiques quelconques,

cette religion chrétienne qui a fait jusqu'ici notre gloire et notre consolation, et qui a été l'une des grandes sources de civilisation pour nous et pour bien d'autres nations<sup>47</sup>.

Dans ce sens, la religion, tout comme le préjugé dont d'ailleurs, pour Burke, elle fait partie<sup>48</sup>, est remise au rang des valeurs traditionnelles qui, prouvées par le temps et l'usage historique, restent sacrées, donc à préserver:

Car en nous fondant sur le système religieux qui est aujourd'hui le nôtre, nous continuons à agir en conformité avec le jugement formé par le genre humain dès les temps les plus anciens et transmis uniformément jusqu'à nous<sup>49</sup>.

Pour conclure, il faut constater que, habituellement, lorsque l'on analyse les thèmes de la pensée philosophique et politique de Burke, c'est pour mieux comprendre la prise de position de l'auteur des "*Réflexions*" vis-à-vis de la Révolution. L'étude du système doctrinal de Burke se passe presque toujours en vue d'expliquer son attitude

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 115.

<sup>46</sup> Ibid., p. 115.

<sup>47</sup> Ibid., p. 115.

<sup>48</sup> "Et d'abord, permettez-moi de parler de notre Eglise établie, qui est le premier de nos préjugés; non pas un préjugé dénué de raison, mais une conviction qui renferme une sagesse étendue et profonde". Ibid., p. 116.

<sup>49</sup> Ibid., p. 116.

contre-révolutionnaire, ce qui n'est pourtant pas le cas de la présente étude. Contrairement à la tendance générale de la critique, il serait plutôt souhaitable de repenser les thèmes évoqués ci-dessus afin de se poser la question capitale de savoir dans quelle mesure la prise de conscience de Burke à l'égard de la philosophie des Lumières permet de découvrir en lui un auteur (pré)romantique. Sans doute, la lecture de ses textes politiques laisse dégager certains motifs majeurs propres à l'attitude romantique de la charnière des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.

Tout d'abord, la méfiance que manifeste Burke par rapport à la suprématie de la raison fait penser très fort à l'anti-rationalisme qui apparaîtra, et avec combien de force, dans l'attitude romantique naissante. Tout comme la génération de Chateaubriand, Burke substitue à la raison abstraite le rôle considérable de la tradition et du passé historique. L'intérêt qu'il porte à l'histoire, voire l'appel incessant à la sagesse des ancêtres, font voir en lui un auteur qui annonce clairement l'historicisme romantique. C'est dans ce sens que l'on pourrait également comprendre l'attachement de Burke à l'idée de préjugé et de religion, ressentis par lui comme un retour évident au passé et aux mœurs de la communauté nationale. Cette dernière est une alliance des dogmes religieux et politiques, transmis de génération en génération pour offrir un système de valeurs stables et universels.

Il serait intéressant de se demander aussi dans quel sens Burke débouche sur le nationalisme, si propre au romantisme européen qui rompt avec le cosmopolitisme des Lumières. Il ne faut pas oublier que lorsque l'auteur des *Réflexions* vante les valeurs traditionnelles de la communauté historique nationale, il se sert pour cela d'un exemple bien concret, celui de l'Angleterre. Ce pays devient, à la lettre, le symbole d'une révolution progressiste qui a su préserver l'héritage historique des Anglais et sauvegarder la sagesse léguée par leurs ancêtres. Avec Burke apparaît l'idée romantique de nation qui se traduit en un groupe humain ayant une origine commune, bien conscient de son unité et de son identité historiques. Mieux encore, si, selon Burke, l'un des avantages principaux de la *Glorious Revolution* de 1688 est d'avoir restauré les anciens droits de la nation anglaise contenus dans la *Magna Carta* de 1215, on comprend qu'il réhabilite



ainsi pleinement l'époque médiévale qui, tellement méprisée par les philosophes éclairés, va être redécouverte bientôt par les auteurs romantiques. N'est-ce pas en véritable romantique que Burke exprime sa nostalgie envers le Moyen Age afin de l'opposer à l'époque des Lumières, lorsqu'il prononce son fameux jugement sur la Révolution qui secoue la France?:

Mais l'âge de la chevalerie est passé. Celui des sophistes, des économistes et des calculateurs lui a succédé: et la gloire de l'Europe est éteinte à jamais. Jamais, jamais plus nous ne reverrons cette généreuse loyauté envers le rang et envers le sexe, cette soumission fière, cette digne obéissance, et cette subordination du cœur qui, jusque dans la servitude, conservait vivant l'esprit d'une liberté haute et grave. On ne connaîtra plus cette grâce spontanée de l'existence, cette générosité du cœur qui assurait librement la défense des peuples, tout ce qui nourrissait les sentiments virils et l'amour des entreprises héroïques<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Ibid., p. 97.