

INTRODUCTION

Le XIX^e siècle nous apparaît aujourd'hui comme un siècle éminemment complexe, traversé par de multiples contradictions. Cependant, de nombreux penseurs de ce siècle lui confèrent un caractère dominant qui l'unifie : à savoir sa « tendance historique¹ », selon la formule de Michelet dans son « Discours sur le système et la vie de Vico ». En 1828, dans l'*Encyclopédie moderne*, l'article « De l'histoire » de Barante allait dans ce sens :

[le XIX^e siècle est] éminemment historique [car] au lieu de renouveler les systèmes, il veut qu'on les décrive ; au lieu de les juger, il s'efforce d'expliquer les circonstances qui les ont produits, chacun à son époque. Il s'enquiert moins de la portion d'erreur qui peut se trouver dans chacun d'eux, que des causes qui ont rendu cette erreur nécessaire. En toute chose, c'est la progression qui l'intéresse ; il cherche dans le passé des motifs pour se confier à l'avenir, et veut donner à l'historien la haute mission du prophète².

Selon l'auteur de l'*Histoire des ducs de Bourgogne*, le XIX^e siècle a conscience qu'il ne peut pas – ou ne peut plus – ne pas être historien, ce qui ne signifie pas qu'il n'est pas aussi, immédiatement, philosophe et politique. Le siècle est éminemment « historique » non pas parce qu'il ne s'intéresse qu'à l'histoire mais parce qu'il n'envisage plus qu'il soit possible de poser la question du sens, de la vérité ou de l'avenir en faisant l'économie de l'histoire. Cette « tendance historique » du XIX^e siècle trouve sa figure emblématique en Michelet, philosophe, historien et penseur politique, historien parce que philosophe et philosophe parce que historien.

Dépassant l'opposition formulée par la pensée contre-révolutionnaire dès les premières heures de la Révolution française entre « les abstractions

-
1. Michelet, « Discours sur le système et la vie de Vico », *Principes de la philosophie de l'histoire traduits de la Scienza Nuova de J. B. Vico, et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur*, Paris, Renouard, 1827, p. II.
 2. Prosper de Barante, article « De l'histoire » publié dans l'*Encyclopédie moderne* et repris dans les *Mélanges historiques et littéraires*, t. II, Paris, Ladvocat, 1835, p. 45.

de la philosophie » et les « expériences de l'histoire³ », Michelet construit les concepts de « peuple », de « révolution » et de « liberté » en même temps qu'il fait le récit du « grand mouvement progressif, intérieur, de l'âme nationale⁴ ». Dans sa volonté d'articuler la recherche philosophique du sens de l'histoire et le travail historiographique qu'une telle recherche suppose, « l'homme histoire⁵ » a créé deux concepts particulièrement féconds : celui de « fusion » dans l'*Introduction à l'histoire universelle* (1831) et celui de « tradition » dans la *Bible de l'humanité* (1864). Toutefois, les concepts de « fusion » et de « tradition » ne font pas système ; Michelet abandonne le premier au profit du second pour penser l'identité du peuple français. Sachant l'importance de la définition de la « nationalité » dans la vie et la pensée des peuples au cours du XIX^e siècle, les héritiers d'identités meurtries par le XX^e siècle ne peuvent que trouver légitime l'étude des raisons pour lesquelles l'auteur de l'*Histoire de France* renonce à la conception de la nation française – « fusion intime des races⁶ » – développée à l'orée de sa carrière au profit de l'affirmation du caractère inconciliable des *traditions* composant l'histoire de France et de la nécessité d'exclure de la République la tradition sémitique de la Grâce.

*

Deux textes donc, au cœur du siècle de l'histoire, qui encadrent la vie intellectuelle de l'historien philosophe : l'*Introduction à l'histoire universelle* et la *Bible de l'humanité*. En 1831, le futur auteur de l'*Histoire de France* inaugure son œuvre par un discours intitulé *Introduction à l'histoire universelle* qui est à la fois « une naissance » et « le couronnement de ses années d'apprentissage⁷ ». En faisant jouer le concept de « mélange »

3. Selon Stanley Mellon, Burke serait le premier auteur contre-révolutionnaire à formuler cette opposition (*The political uses of history, a study of historians in the French restoration*, Stanford University Press, Stanford, California, 1958, p. 58).

4. *Histoire de France*, nouvelle édition présentée par Paul Viallaneix et Paule 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. 12.

5. « Jules Michelet L'homme histoire », c'est ainsi que s'intitule la biographie intellectuelle de Michelet par Paule Petitier. Voir Paule Petitier, *Jules Michelet L'homme histoire*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2006.

6. *Introduction à l'histoire universelle, Œuvres complètes* de Michelet, sous la direction de Paul Viallaneix, Paris, Flammarion, 1971, t. II (désormais notée OCV, suivie du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes, ici, en l'occurrence, OCV II), p. 248.

7. Ces formules sont de P. Viallaneix, dans sa présentation de l'*Introduction à l'histoire universelle*, OCV II, p. 217. Il justifie cette hypothèse en se référant à une note écrite par

dans l'étude de l'histoire et en l'articulant aux concepts de peuple et de nation, le jeune penseur met en place, au fur et à mesure de son discours sur l'histoire de la grandeur et de la décadence des peuples, une thèse politique dont la portée est non seulement théorique mais aussi pratique : l'humanité se crée elle-même dans et par des institutions permettant un *mélange* puis une *fusion* des idées et des races. Cette thèse conduit à un optimiste historique certain : il revient à la France – parce qu'elle est un mélange-fusion de races et d'idées – de conduire l'humanité dans l'âge nouveau de la souveraineté populaire ouvert par la Révolution de 1830. L'*Introduction à l'histoire universelle* fait de son auteur un philosophe et la Révolution de 1848 donne à ce texte une dimension prophétique que Michelet rappelle à la Jeunesse des Écoles le 6 mars 1848, après la proclamation de la République, en renouvelant ses professions de foi de 1831 concernant le gouvernement de l'avenir, l'union fraternelle du peuple français et la mission de la France dans le monde⁸.

En 1864 paraît la *Bible de l'humanité*. Véritable testament spirituel⁹ qui irrigue les trois derniers tomes de l'*Histoire de France*¹⁰, elle expose explicitement une thèse relative à l'histoire humaine comme totalité¹¹.

Michelet après son attaque du 22 mai 1871 : « J'ai commencé à être, c'est-à-dire à écrire, à la fin de 1830 »

8. « Allocution aux Écoles », prononcée lors du retour en chaire au Collège de France le 6 mars 1848, *Cours au Collège de France*, publiés par Paul Viallaneix avec la collaboration d'Oscar A. Haac et d'Irène Tieder, deux volumes, Paris, NRF Gallimard, 1995, t. II, p. 402 sqq. Sur cette dimension « prophétique » de l'*Introduction à l'histoire universelle*, voir *infra*, l'introduction de la troisième partie « ...au conflit des traditions de la Justice et de la Grâce ».
9. C'est en ces termes que l'éditeur des Éditions Complexe présente la *Bible de l'humanité* (*La Bible de l'humanité*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1998, avec une préface de Claude Mettra). Cette dimension « testamentaire » de la *Bible de l'humanité* est reconnue comme telle par Michelet lui-même. En 1864, Michelet perd son ami Poret au moment même où il finit la *Bible de l'humanité*. Cette coïncidence lui inspirera les lignes suivantes : « À midi, fin de ma *Bible de l'humanité*, l'ouvrage que Noël appelle *testamentaire*. Double avertissement que je sentis fort bien » (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 Claude Digeon, Paris, Gallimard, 1976, désormais cité *Journal*, suivi du tome, de la date et de la page ; ici en l'occurrence, *Journal*, t. III, 21 octobre 1864, p. 264.
10. L'opposition conceptuelle entre la Justice et la Grâce, déjà présente dans l'introduction de l'*Histoire de la Révolution française* apparaît de manière particulièrement vive dans les trois derniers tomes de l'*Histoire de France* : *La Régence, Louis XV* et *Louis XV et Louis XVI*.
11. La *Bible de l'humanité* traite de l'« histoire universelle ». Si l'expression n'apparaît pas explicitement dans le titre, c'est ainsi que Michelet la conçoit : « Cette *Bible* [il est question de la *Bible de l'humanité*] a aussi une grande originalité dans la simplicité de sa division d'histoire universelle » (*Journal*, t. IV, 2 août 1869, p. 141).

Toutefois, l'évocation confiante d'une France-*fusion* des races et des idées cède la place à l'exhortation inquiète à retrouver les sources vivifiantes de la Justice chez les peuples de la Lumière – Aryâs, Indiens, Perses et Grecs. À la chimie des institutions exhaussant l'humanité dans l'*Introduction à l'histoire universelle* succède l'affirmation de l'opposition substantielle entre la *tradition* aryenne de la Justice dont la Révolution française est la résurrection et la *tradition* sémitique de la Grâce qu'il faut *exclure* afin de fonder l'autel de la fraternité pour les citoyens de la République à venir.

*

Entre ces deux grandes interprétations de la logique et de la métaphysique de l'histoire universelle, l'histoire de France a basculé plus d'une fois : illuminée par l'éclair de Juillet, l'*Introduction à l'histoire universelle* a la Restauration pour toile de fond alors que la *Bible de l'humanité* est écrite pendant le Second Empire après l'échec d'une deuxième République. Pourtant, les années écoulées entre ces deux pensées de l'histoire n'ont en rien modifié l'objet de l'investigation micheletienne. Il est toujours question de la justice dans l'histoire et dans la cité de l'avenir : à la justice conçue comme liberté dans l'égalité telle que la réalise la liberté prométhéenne du peuple français des Trois Glorieuses, répond la définition de la Justice comme refus du privilège dans la *Bible de l'humanité* inspirée par l'une des grandes bibles humaines qu'est le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle¹². Au-delà des différences apparentes, il est possible de repérer dans la « polyphonie¹³ » micheletienne certains thèmes qui traversent l'œuvre des premières aux dernières lignes, thèmes dont « mille

12. Paul Viallaneix écrit très justement : « Prométhée, héros de la justice, est aussi héros de la liberté ! À ce double titre, il règne sur l'œuvre de Michelet : dans l'*Introduction à l'histoire universelle*, il incarne la liberté, luttant contre la fatalité en un combat égal ; dans la *Bible de l'Humanité*, il figure la justice, émancipée de l'arbitraire divin » (*La Voie royale, essai sur l'idée de Peuple dans l'œuvre de Michelet*, Paris, Delagrave, 1959, p. 397). Mais, comme l'idée de Justice éternelle n'est pas présente dans l'*Introduction à l'histoire universelle* sous la forme très particulière qu'elle prendra à partir de l'introduction de l'*Histoire de la Révolution française*, P. Viallaneix ne peut affirmer la cohérence de l'œuvre de Michelet qu'en identifiant la notion d'« instinct social » avec celle de « Justice » qui apparaît dans la décennie suivante : « En vérité, ce rôle [le rôle de la justice dans les journées révolutionnaires] correspond à celui qu'occupait dans la pensée de l'auteur de l'*Introduction à l'histoire universelle* la notion d'« instinct social » ». Le sens de la justice n'est rien d'autre que l'« instinct social » enrichi et mûri par la réflexion » (*ibid.*, p. 395). Or l'idée qu'il y aurait continuité entre l'« instinct social », posé dans l'*Introduction à l'histoire universelle*, et la « Justice », telle que la *Bible de l'humanité* l'élabore, s'avère discutable : le mode d'effectuation du premier dans l'histoire universelle est radicalement opposé à celui de la seconde.

13. Barthes, *Michelet par lui-même*, Paris, Le Seuil, 1954, p. 177.

circonstances politiques ou individuelles¹⁴ » produisent les variations. Ainsi en est-il du thème de l'« homogène » : la conception de la France de 1831 comme fusion intime des races, ainsi que la recherche de la pureté en 1864 sur fond de *conflit des traditions* font de l'« homogène », selon des modalités diverses, la condition de la fraternité sociale¹⁵.

La continuité des thématiques abordées et la permanence de convictions fortes ne doivent pas obérer toutefois le fait que le propos de la *Bible de l'humanité* sur le devenir de l'humanité est étayé par des réseaux conceptuels tout à fait distincts de ceux mobilisés trente-trois ans plus tôt. Des raisons contextuelles et conceptuelles conduisent en effet l'historien philosophe à *renoncer* à la thèse de la France-*fusion* et à la philosophie de l'histoire providentialiste qui la sous-tend pour penser la fraternité au sein de la cité. Même si l'exigence de justice traverse une œuvre à la recherche de l'homogénéité sociale, la représentation d'une France fusionnelle développée en 1831 va être, dans un premier temps, critiquée et discutée puis, dans un second temps, remplacée par d'autres concepts. Trente-trois ans plus tard, Michelet formule la logique et la métaphysique de l'histoire universelle dans la perspective de réaliser la fraternité dans la cité : la *naturalisation* de l'histoire consistant à incarner des principes de l'histoire universelle dans des races précises, la *fracture* de l'histoire en traditions rivales, la nécessaire *régénération* du peuple par la lecture d'une « Bible de l'humanité » et l'*exclusion* de la tradition sémitique de la Grâce ne sont pas des écarts anecdotiques ou des variations de l'histoire-chimie de 1831. Ils résultent, d'une part, de sa mise à l'épreuve de l'histoire et de l'écriture de l'histoire et, d'autre part, de l'attraction exercée par le modèle de représentation de l'histoire des peuples élaboré par les linguistes – en particulier Émile Burnouf – de la deuxième partie du XIX^e siècle. Ce qui intéresse l'historien des idées, c'est l'histoire de l'élaboration et de la faillite des concepts de « France-*fusion* » et d'« histoire providentialiste » qui se sont construits et déconstruits, des premières années de la Restauration à 1864, en renvoyant « à des problèmes sans lesquels il[s] n'aurai[ent] pas de sens, et qui ne peuvent eux-mêmes être dégagés ou compris qu'au fur et à mesure de leur solution¹⁶ ». L'étude du devenir de la philosophie micheletienne de l'histoire est aussi et surtout l'histoire des problèmes

14. *Ibid.*, p. 178.

15. Dans son étude consacrée à Michelet, Barthes fait de l'« homogène » le thème micheletien par excellence : « [...] l'image délicate de l'homogène. Voilà le grand thème micheletiste posé, celui d'un monde sans couture » (Barthes, *Michelet par lui-même*, *op. cit.*, p. 27 sqq.).

16. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 22.

auxquels l'auteur de l'*Histoire de France* s'est efforcé de répondre et qu'il a contribué par là même à construire. Ces problèmes s'enracinent dans un siècle qui n'est pas le nôtre et il serait inconséquent de les reposer tels quels dans notre présent. Toutefois, et c'est cela qui intéresse le philosophe, ils mettent en lumière des problèmes qui constituent des pierres d'achoppement de la pensée contemporaine. Quelle relation construire entre les savants et les classes populaires et incidemment quelle place accorder aux barbares dans la cité ? La fraternité des citoyens partageant une même tradition implique-t-elle l'exclusion de l'*autre* ? Une pensée du mélange des races et des idées – et de leur fusion au sein de la nation – ne peut-elle pas être articulée à une pensée des *traditions* ?

L'histoire de ces problèmes comporte trois dimensions qui s'enchevêtrent. La « philosophie de l'histoire » – que Michelet découvre pendant ses années de formation grâce à Cousin, à Quinet qui traduit Herder, et à Vico – n'est pas seulement l'affaire de l'historien et du philosophe : elle est immédiatement politique, tout comme le devenir de l'*Introduction à l'histoire universelle*. Aussi le préliminaire nécessaire à l'étude de la philosophie de l'histoire de Michelet est-il de circonscrire le champ de problématiques – où se lient intimement histoire, philosophie et politique – dans lequel celle-ci s'enracine et se forme. La pensée micheletienne est aux prises avec trois univers qui se reconfigurent de la Restauration au Second Empire et elle se construit, se déconstruit et se reconstruit dans une triple perspective : celle de l'historien, celle du philosophe et enfin celle du citoyen vivant deux révolutions. De l'Éclectisme de Cousin aux études orientalistes d'Eugène Burnouf, de Renan et d'Émile Burnouf, de la Monarchie restaurée de Louis XVIII à l'Empire de Napoléon III, le parcours micheletien est partie prenante de l'histoire des concepts, de l'écriture de l'histoire – et en particulier de la Révolution de 1789 – et des tourments d'une époque où « s'annonçait seulement la forme politique que nous connaissons comme la démocratie moderne¹⁷ ». La construction de la pensée micheletienne au cœur de la Restauration, sa déconstruction progressive autour des journées de 1848 et sa reconstruction qui aboutit, en plein Empire, à la *Bible de l'humanité* éclairent, du point de vue particulier d'un penseur, « la coexistence conflictuelle de ces deux modernités » – celle des Lumières et celle des anti-Lumières – qui, selon la lecture dichotomique de Zeev Sternhell, « constitue

17. La formule est utilisée par Claude Lefort pour contextualiser les efforts des penseurs du XIX^e siècle pour déchiffrer un avenir incertain « quoiqu'on pût entrevoir sa dynamique et ses ambiguïtés, comme le prouvent notamment quelques extraordinaires anticipations de Tocqueville » (« Permanence du théologico-politique ? », dans *Essais sur le politique XIX^e XX^e siècles*, Éditions du Seuil, 1986, p. 290).

l'un des grands axes de l'histoire des deux siècles qui séparent notre monde de celui du XVIII^e siècle¹⁸ ». Or la pensée micheletienne est d'autant plus digne d'intérêt qu'il n'est pas aisé de l'inscrire dans l'un de ces courants plutôt que dans l'autre. Il semble même qu'elle appelle à nuancer fortement la fracture entre Lumières et anti-Lumières proposée par Z. Sternhell pour saisir la modernité. En effet, certains aspects de la philosophie de l'auteur de *l'Histoire de la Révolution française* font indéniablement de lui un représentant des Lumières : sa définition de la Justice – « Nul privilège de race, de prédestination¹⁹ » – tout comme le statut fondateur accordé à la Révolution française ou encore son adhésion complète au « courant de la démocratie et de la souveraineté du peuple au sens propre du terme [...] celui d'un système où la liberté serait compatible avec l'égalité, où l'égalité serait compatible avec l'autonomie de l'individu et sa souveraineté²⁰ ». L'historien n'était-il pas d'ailleurs exécuté par l'un des tenants des anti-Lumières, Maurras, qui qualifiait *l'Histoire de France* de « vagissement²¹ » et qui ne reconnaissait en aucun cas l'auteur du *Peuple* comme un des siens ? Cependant, son rôle de traducteur de Vico²², les accents proto-fascistes et antisémites du *Peuple* et la fracture de l'histoire posée dans la *Bible de l'humanité* en deux traditions irréconciliables inscrites dans les deux grandes races du monde – indo-européenne et sémitique – rattachent Michelet à une véritable culture anti-Lumières. Z. Sternhell reconnaît

18. Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 2006, p. 15.

19. Michelet, *Bible de l'humanité*, Paris, Chamerot, 1864, p. 266.

20. Z. Sternhell, *Les anti-Lumières, op. cit.*, p. 27.

21. Voilà en quels termes le fondateur d'« Action Française » parle de *l'Histoire de France* : « J'avoue que ce vagissement peut recevoir un sens historique ; il peut signifier l'avènement aux lettres françaises des mineurs, des enfants, les “petits barbares”, ainsi que les nomme Le Play » (cité par J. Guéhenno dans *L'Évangile éternel, (étude sur Michelet)*, Paris, Grasset, 1927, p. 31).

22. Sur l'interprétation micheletienne de Vico voir *infra*, première partie, deuxième chapitre « La portée révolutionnaire de la *Scienza nuova* ». Même si Michelet tire clairement Vico du côté de la Révolution et du droit du peuple, il n'en reste pas moins qu'« à mesure que l'on avance dans le XIX^e siècle, et que la traduction de Michelet, mise à la disposition du public européen dans la grande langue de culture de l'époque, commence à être véritablement connue, le refus des Lumières que son texte signifie, l'antirationalisme auquel il donne le cachet du génie commencent à produire leurs fruits » (Z. Sternhell, *Les anti-Lumières, op. cit.*, p. 448). La lecture que Z. Sternhell fait de Vico consiste à en faire le premier maillon de la culture anti-Lumières et insiste sur l'inspiration que Croce ou G. Sorel puiseront dans l'œuvre du philosophe napolitain. Je ne reprends cette filiation de Vico à Sorel qu'à titre problématique.

l'ambivalence de la philosophie micheletienne de l'histoire en l'inscrivant toutefois dans la tradition des anti-Lumières²³ :

Le Peuple représente ce versant de l'historiographie française et du nationalisme français qui porte l'empreinte de la victoire des valeurs particulières sur les valeurs universelles. Certes l'autre versant, celui qui dans *l'Introduction à l'histoire universelle* poursuit la tradition des Lumières, n'a pas disparu, loin de là²⁴.

La philosophie micheletienne de l'histoire posséderait-elle deux dimensions ne communiquant pas entre elles ? Il est hâtif de parler de deux versants de la pensée philosophique micheletienne de l'histoire car cela sous-entend, d'une part, qu'elle serait une totalité homogène et, d'autre part, que ces deux dimensions se construiraient indépendamment l'une de l'autre. Il est tout aussi insatisfaisant d'affirmer que Michelet aurait commencé sa carrière dans la tradition des Lumières pour embrasser ensuite, l'âge et le pessimisme venant, des thèses caractéristiques des anti-Lumières. Le positionnement théorique de Michelet est d'emblée ambigu. Le rapport que *l'Introduction à l'histoire universelle* et la *Bible de l'humanité* tissent entre le particulier et l'universel inscrit ces deux œuvres aussi bien dans l'une que dans l'autre des deux grandes conceptions de la modernité présentées comme antithétiques dans *Les anti-Lumières* de Z. Sternhell. En effet, *l'Introduction à l'histoire universelle* fait de la liberté dans l'égalité des droits d'une cité universelle la fin d'une histoire dont la France est « guide et Messie » : dès 1831, dans les propos de l'historien philosophe sur sa patrie, s'affirme « un profond sentiment de supériorité culturelle²⁵ ». Pour sa part, la *Bible de l'humanité* fait reposer sa définition universaliste de la Justice sur la tradition particulière des peuples issus des Aryâs primitifs. La mise en place du concept de « fusion » développé en 1831 pour penser la supériorité de la France sur les autres États européens et l'idée de « race indo-française » en 1864 pour concevoir la Justice éternelle n'empêchent pas Michelet d'affirmer l'exigence universelle de liberté dans l'égalité des

23. Même si Z. Sternhell reconnaît la présence de deux versants dans l'œuvre micheletienne, il n'hésite pas à tracer une filiation dans la culture anti-cosmopolite des « anti-Lumières » : « pour préserver l'identité nationale, comme Herder avant lui, et comme Barrès après lui, Michelet s'élève contre "le danger du cosmopolitisme, danger d'imiter" » (*Les anti-Lumières, op. cit.*, p. 428). Sur cette question de l'imitation voir *infra*, cinquième chapitre de la troisième partie, « La métaphysique libérale de *l'Introduction à l'histoire universelle* ». L'analyse de Z. Sternhell a le défaut de s'arrêter au *Peuple* ; elle manque pour cela toute la complexité du Michelet d'après *l'Histoire de la Révolution française* que le présent travail s'efforce de mettre au jour (voir *infra* essentiellement la troisième partie).

24. Z. Sternhell, *Les anti-Lumières, op. cit.*, p. 426.

25. *Ibid.*, p. 427.

droits politiques. Le particularisme des anti-Lumières côtoie, de 1831 à 1864, l'universalisme des Lumières et, en même temps, le fonde. Toutefois, il n'est pas sûr que ces deux traditions aient le même poids, le même sens et la même portée dans la pensée philosophique de l'histoire développée de l'*Introduction à l'histoire universelle* à la *Bible de l'humanité*. Plus encore, si la philosophie micheletienne de l'histoire est traversée par cette tension, il est pertinent de montrer, d'une part, comment cette tension se met en place dans le contexte de la Restauration – où le rapport au XVIII^e siècle et à la Révolution française est décisif – et, d'autre part, comment cette tension aux implications philosophiques et politiques va travailler le devenir de la pensée micheletienne après l'*Introduction à l'histoire universelle*. Ainsi l'étude des concepts micheletiens doit-elle permettre de saisir l'ambiguïté théorique essentielle du parcours intellectuel d'un fils du XVIII^e siècle qui condamne radicalement l'Ancien Régime et qui est considéré comme l'un des pères fondateurs de la Troisième République²⁶ tout en n'étant peut-être pas étranger au « désastre du XX^e siècle²⁷ ».

26. P. Viallaneix rappelle que le centenaire de la naissance de Michelet (1898) a donné lieu à « une distribution dans toutes les écoles, de quelques grandes pages du *Peuple* et de l'*Histoire de France* » (*les Travaux et les jours*, Paris, Gallimard, 1998, p. 546). L'influence de Michelet sur la Troisième République n'est pas mon objet qui a pour borne temporelle l'année 1864 ; toutefois l'étude du discours micheletien tel qu'il se développe, s'infléchit et se renie de 1831 à 1864 permet de cerner plus précisément les ambiguïtés du discours républicain et les difficultés posées par une référence au concept de « fraternité » dans les décennies qui suivront (voir *infra* troisième partie, quatrième chapitre « La tradition sémitique dans la République »).

27. Z. Sternhell, *les anti-Lumières*, *op. cit.*, avant-propos, p. VII.